

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE PSICOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA SOCIAL E INSTITUCIONAL

DANIEL BOIANOVSKY KVELLER

**DISSIDÊNCIAS SEXUAIS, TEMPORALIDADES QUEER:  
Uma crítica ao imperativo do progresso e do orgulho**

PORTO ALEGRE

2021

DANIEL BOIANOVSKY KVELLER

**DISSIDÊNCIAS SEXUAIS, TEMPORALIDADES QUEER:**

**Uma crítica ao imperativo do progresso e do orgulho**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de doutoramento em Psicologia Social e Institucional

Linha de pesquisa: Políticas Públicas e Produção de Subjetividade

Orientador: Prof. Dr. Henrique Caetano Nardi

PORTO ALEGRE

2021

DANIEL BOIANOVSKY KVELLER

DISSIDÊNCIAS SEXUAIS, TEMPORALIDADES QUEER:

Uma crítica ao imperativo do progresso e do orgulho.

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de doutoramento em Psicologia Social e Institucional

---

Prof. Dr. Henrique Caetano Nardi  
(Orientador)

---

Prof. Dr. Leandro Colling  
(Universidade Federal da Bahia)

---

Prof. Dr. Marcelo Santana Ferreira  
(Universidade Federal Fluminense)

---

Profa. Dra. Simone Zanon Moschen  
(Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

---

Profa. Dra. Paula Sandrine Machado  
(Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

Simples e impossivelmente: aos meus avós

## AGRADECIMENTOS

Iniciei o planejamento desta pesquisa em Porto Alegre, cidade onde resido, no longínquo ano de 2017. Em 2018, realizei um semestre de mobilidade acadêmica no Instituto de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, em Niterói. Entre 2018 e 2019, fui três vezes à Argentina para participar de atividades organizadas pelo SEGAP (*Seminário Género Afectos y Política*) na Universidad de Buenos Aires. No segundo semestre de 2019, cursei o doutorado sanduíche em Boston, na *School of Arts and Sciences* da Tufts University. Retornei à Porto Alegre em março de 2020, no início da pandemia do novo coronavírus, e escrevi a maior parte desta tese em quarentena a partir de então.

Esse trânsito geográfico foi acompanhado – diria até mesmo *impulsionado* – por uma circulação acadêmica entre diferentes campos e disciplinas. Aterrissei no curso de doutorado em psicologia social e institucional vindo de um mestrado em psicanálise; vaguei então pela literatura, cinema, antropologia, memória social, sociologia, filosofia, história e comunicação; atravessei os estudos de gênero e sexualidade, pós-coloniais e decoloniais, feministas e antirracistas. As trocas realizadas em cada uma dessas passagens foram nada menos do que fundamentais para a realização desta pesquisa e nenhuma delas teria sido possível sem o apoio de professores, colegas e amigos. Seja no desenvolvimento das minhas capacidades como pesquisador, seja pela via afetiva e emocional, tais parcerias me motivaram a seguir apostando na vida acadêmica mesmo que o ambiente político ao longo desses anos tenha se tornado – para dizer o mínimo – desencorajador.

Quero agradecer especialmente ao prof. Henrique Nardi, meu orientador, ao prof. Marcelo Santana Ferreira, meu supervisor no período de mobilidade acadêmica realizada na UFF, e ao prof. Lee Edelman, meu supervisor durante o estágio sanduíche realizado na Tufts University. Também devo agradecimentos especiais a Simone Moschen, Paula Sandrine e Leandro Colling, pelo aceite em participar das bancas de qualificação e defesa da tese, ao professor Denilson Lopes, da UFRJ, pela parceria e inspiração, e à Cecilia Macón, pela recepção no SEGAP e pelo convite para trabalharmos juntos no livro *Affect, Gender, and Sexuality in Latin America*.

Um obrigado com muito carinho aos amigos que revisaram criticamente alguns dos capítulos desta tese, fornecendo comentários valiosos para seu aprimoramento, e àqueles que escreveram comigo artigos e outros trabalhos, suportando minhas neuroses criativas e me ensinando a lidar um pouco melhor com elas cada vez um pouquinho melhor: Rafael Cavalheiro,

João Gabriel Maracci Cardoso, Helena Kessler, Karine Szuchman, Marina Rodrigues, Leo Tietboehl, Jocimar Dias, Gustavo Frota, Luan Cassal, Gabriel Resende, Diego Drescher, Daniel Fernandes, Renata Trepte e Alexei Indursky.

Obrigado também aos queridos Denis, Gabriel, Rafael, Natascha, Lila, Juli Dale, Ghee e Maricota pela acolhida carioca; aos amados Yoni, Palo, João Marcos, Renata, Jan, Luiza, Etyelle, Mariah e Mancys, pela parceria e pelas risadas que alegraram o inverno bostoniano; e ao meu guapo Robertico, pelo calor que tem me feito sobreviver a tempestades de neve e pandemias (e pelo acesso à sua biblioteca também).

Por fim, deixo meus agradecimentos institucionais à CAPES, pelo financiamento, e à Universidade Federal do Rio Grande do Sul, por ter formado o psicólogo e pesquisador que agora sou.

*O desejo homossexual foi aprisionado em um jogo de vergonha que não fica menos perverso se transformado em jogo de orgulho. Na verdade, sempre sentimos um pouco de vergonha de ter orgulho de ser homossexuais.*

*As posições "políticas" dos movimentos homossexuais não derivam da classificação elementar entre o progressista e o reacionário, posto que elas tornam a questionar essa classificação.*

*(Guy Hocquenghem)*

## RESUMO

Esta tese estabelece uma crítica do progresso e do orgulho, entendidos como imperativos complementares, indissociáveis e fundamentais para a operação de um dispositivo crononormativo no campo das dissidências sexuais. Além de apontar as consequências dessa normalização em termos institucionais e subjetivos, discute como a experiência de outras temporalidades e afetos pode levar a compreensões alternativas sobre o ato de *dissentir*. Para tanto, são analisadas três narrativas artísticas que enlaçam questões de gênero/sexualidade, temporalidades não-lineares e afetos distintos do orgulho. A introdução explica em maior detalhe como operam os imperativos do progresso e do orgulho, tanto à nível individual quanto coletivo, e argumenta que debater esse tema é fundamental em tempos marcados por homonormatividades, homonacionalismos e cosmopolitismos gays. O capítulo 2 apresenta os principais alicerces teóricos e metodológicos da pesquisa, sintetizando as principais contribuições dos chamados “giro temporal” e “giro afetivo” para os estudos *queer*. O capítulo 3 articula um diálogo entre a compreensão psicanalítica do trauma, a teoria da performatividade de gênero e *O fim de Eddy*, livro autobiográfico de Édouard Louis. No capítulo 4, os trabalhos e diários de José Leonilson conduzem uma reflexão sobre a vergonha, a melancolia e os espectros da Aids que assombram o momento de “desdramatização” da epidemia. O quinto capítulo trata de utopias e utopianismos em *Corpo Elétrico*, filme dirigido por Marcelo Caetano e lançado em 2017. Por fim, o epílogo apresenta uma análise sobre o lugar da felicidade e da tristeza em uma era marcada por relativa visibilidade e reconhecimento. Mais do que propor novas leituras das obras analisadas, o objetivo geral desta tese é assinalar aquilo que reiteradamente desafia interpretações. Entende-se as hesitações, impasses e paradoxos como instâncias de sobrevivência e resistência *queer* a processos de normalização operantes mesmo em um campo que se autodenomina “dissidente”.

**Palavras-chave:** gênero e sexualidade; teoria queer; temporalidade; psicanálise; psicologia social.



## ABSTRACT

This thesis establishes a critique of progress and pride, which it understands as complementary, inseparable, and fundamental imperatives operating within a chrononormative apparatus in the field of sexual dissidence. In addition to pointing out the consequences of this normalization in institutional and subjective terms, this thesis discusses how the experience of other temporalities and affects can lead to alternative understandings of the act of dissent. Toward this end, it analyzes three artistic narratives that articulate themes of gender/sexuality, non-linear temporalities, and emotions other than pride and its correlates. The introduction explains in greater detail how the imperatives of progress and pride act individually and collectively, and argues that debating this issue is crucial in times of homonormativity, homonationalism, and gay cosmopolitanism. Chapter 2 presents the main theoretical and methodological foundations of this research, summarizing the contributions of the so-called "temporal turn" and "affective turn" to queer studies. Chapter 3 explores the links between psychoanalytic accounts on trauma, gender performativity theory, and Édouard Louis' *The End of Eddy*. In chapter 4, José Leonilson's *oeuvre* and diaries lead to a reflection on shame, melancholy, and the specters of AIDS that haunt the epidemic's era of "de-dramatization". The fifth chapter approaches utopias and utopianisms in *Body Electric*, a film directed by Marcelo Caetano and released in 2017. Finally, the epilogue reflects on the role of happiness and sadness in an era marked by relative visibility and recognition. More than proposing new readings and interpretations, this thesis' overall goal is to highlight what incessantly challenges interpretations. It reads hesitation, impasse, and paradox as traces of queer survival and resistance to normalization processes that operate even in a field that calls itself "dissident."

**Key-words:** gender and sexuality; queer studies; temporality; psychoanalysis; social psychology.

## RESUMEN

Esta tesis propone una crítica al progreso y al orgullo, entendidos como imperativos complementarios, inseparables y fundamentales para la operación de un dispositivo crononormativo en el ámbito de las disidencias sexuales. Además de señalar las consecuencias de esta normalización en términos institucionales y subjetivos, se discute cómo la experiencia de otras temporalidades y afectos puede llevar a entendimientos alternativos sobre el acto de disentir. Para ello, se analizan tres narrativas artísticas que enlazan cuestiones de género/sexualidad a temporalidades no lineales y otros afectos más allá del orgullo. La introducción explica con más detalle cómo operan los imperativos del progreso y el orgullo, tanto individualmente como colectivamente, y argumenta que discutir este tema es fundamental en tiempos marcados por homonormatividades, homonacionalismos y cosmopolitismos gais. El capítulo 2 presenta los principales fundamentos teóricos y metodológicos de la investigación, resumiendo las principales aportaciones de los llamados "giro temporal" y "giro afectivo" a los estudios queer. El capítulo 3 entabla un diálogo entre la comprensión psicoanalítica del trauma, la teoría de la performatividad de género y *Para Acabar con Eddy Bellegueule*, novela autobiográfica de Édouard Louis. En el capítulo 4, las obras y los diarios de José Leonilson conducen a una reflexión sobre la vergüenza, la melancolía y los espectros de la epidemia del sida que habitan el momento de la "desdramatización" de la epidemia. El quinto capítulo aborda las utopías y los utopismos en *Corpo Elétrico*, película dirigida por Marcelo Caetano y estrenada en 2017. Por último, el epílogo presenta un análisis sobre el lugar de la felicidad y la tristeza en una época marcada por relativa visibilidad y reconocimiento. Más que proponer nuevas lecturas de las obras analizadas, el objetivo general de esta tesis es señalar aquello que reiteradamente desafía las interpretaciones. Las vacilaciones, impasses y paradojas se entienden como instancias de supervivencia y de resistencia *queer* a los procesos de normalización que operan incluso en un campo que se autodenomina "disidente".

**Palabras-clave:** género y sexualidad; teoría queer; temporalidad; psicoanálisis; psicología social.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 4.1 – Detalhe de obra sem título.....	137
Figura 4.2 – Detalhe da obra <i>I'm Always Provoking Family Drama</i> .....	137
Figura 4.3 – <i>Mulheres ciganos comunistas homossexuais negros aidéticos judeus aleijados</i> .....	139
Figura 4.4 – <i>Elefante branco com paninho em cima</i> .....	144
Figura 4.5 – <i>Para quem comprou a verdade, os louros, o cetro, o tombo</i> .....	148
Figura 4.6 – <i>Adivinhe quem vai estar na fila esta noite?</i> .....	156
Figura 4.7 – <i>Voilà mon coeur</i> (frente).....	158
Figura 4.8 – <i>Voilà mon coeur</i> (verso).....	158
Figura 4.9 – <i>O perigoso</i> .....	159
Figura 4.10 – <i>O mentiroso</i> .....	162
Figura 4.11 – <i>Sexo moderno se pratica com palavras</i> .....	165
Figura 4.12 – <i>Leo não consegue mudar o mundo</i> .....	170
Figura 4.13 – <i>Ninguém</i> .....	172
Figura 4.14 – <i>El Puerto</i> .....	175
Figura 4.15 – <i>Saquinho</i> .....	176
Figura 4.16 – <i>José</i> .....	178
Figura 5.1 – <i>Screenshot de Corpo Elétrico</i> .....	192
Figura 5.2 – <i>Screenshot de Corpo Elétrico</i> .....	192
Figura 5.3 – <i>Screenshot de Corpo Elétrico</i> .....	196
Figura 5.4 – <i>Screenshot de Corpo Elétrico</i> .....	201

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>12</b>
<b>2 SAINDO DO TOM, PERDENDO O COMPASSO: APONTAMENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS .....</b>	<b>35</b>
2.1 A EMERGÊNCIA DO <i>QUEER</i> COMO CATEGORIA POLÍTICA E TEÓRICA .....	35
2.2 O <i>QUEER</i> NO BRASIL .....	41
2.3 O GIRO TEMPORAL NOS ESTUDOS <i>QUEER</i> .....	46
2.4 O GIRO AFETIVO.....	73
2.5 CODA.....	79
<b>3 UM NOME DIFÍCIL DE CARREGAR: HOMOFOBIA, TRAUMA E O LUGAR DO TESTEMUNHO EM <i>O FIM DE EDDY</i>, DE ÉDOUARD LOUIS.....</b>	<b>81</b>
3.1 O PODER DA INJÚRIA .....	85
3.2 O TRAUMA, A TESTEMUNHA E A REPETIÇÃO.....	92
3.3 O TESTEMUNHO COMO PERFORMANCE.....	112
3.4 CODA.....	122
<b>4 SOB O PESO DOS NOSSOS AMORES: PAIXÕES E ESPECTROS NA ERA DA DESDRAMATIZAÇÃO DA AIDS.....</b>	<b>128</b>
4.1 O HOMEM-PEIXE .....	135
4.2 O MENTIROSO.....	151
4.3 LEO NÃO CONSEGUE MUDAR O MUNDO.....	166
4.4 CODA.....	179
<b>5 SENTINDO A UTOPIA .....</b>	<b>184</b>
5.1 DERIVAS ASTUCIOSAS .....	190
5.2 RAÇA, CLASSE E UTOPIA.....	202
5.3 O LOCAL DO NEGATIVO.....	209
5.4 CODA.....	221
<b>6 NÓS TAMBÉM MERECEMOS UM FINAL FELIZ: ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES</b>	<b>223</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>236</b>

## 1 INTRODUÇÃO

No episódio que encerra a primeira temporada de *Queer as Folk*, o protagonista Brian Kinney completa 30 anos. Brian é um homem gay, cisgênero, branco, bem-sucedido profissionalmente, dono de um corpo escultural e residente de Pittsburgh, segunda cidade mais populosa do estado da Pensilvânia, nos Estados Unidos. Brian também é conhecido pela personalidade narcisista, pelo apetite sexual voraz, pelos infinitos parceiros e pelo fato de nunca desenvolver relacionamentos afetivos com qualquer um deles, nem sequer um segundo encontro. Como ignora as chamadas telefônicas no dia do aniversário, seus amigos decidem “invadir” o espaço *loft* onde vive e o encontram dormindo nu, imagem que evoca uma longa madrugada de sexo. “Estou morto?”, pergunta Brian, visivelmente desorientado ao ser acordado, e um de seus amigos responde: “Não, mas você provavelmente preferiria. Você fez 30 anos!”. Em meio a risadas estridentes de deboche e celebração, Brian é levado até a sala de estar, onde lhe aguarda um caixão acompanhado de um bolo em formato de lápide com a inscrição de seu nome, data de nascimento e, no lugar da data de falecimento, o dia em que completou 30 anos. Balões pretos decorativos e música fúnebre completam a atmosfera apropriada para que um dos amigos lhe entregue o presente mais importante do dia: seu certificado de entrada para a “Sociedade das Bixas Mortas”.

Entre os amigos de Brian está Justin, outro homem gay, cis e branco, mas de apenas 17 anos. Os dois se conhecem no primeiro episódio da série, na saída de uma boate, e passam uma intensa noite juntos. Inebriado pelo charme irresistível de Brian, o jovem Justin logo se apaixona e começa a persegui-lo ao longo dos episódios, enquanto Brian permanece resistente, dividido entre seguir sua vida de muitas festas e parceiros ou “se render” e ter um relacionamento sério. Como espectadores, entendemos que a imposição de um funeral a Brian ao final da primeira temporada significa que não lhe restam muitas opções. O peso da idade logo começará a mostrar suas marcas, ameaçando o apelo que tem entre os outros homens gays de Pittsburgh e impedindo que siga com seu estilo de vida hedonista. A morte simbólica é tão inevitável quanto é a morte real, parecem advertir os amigos que já deram o último suspiro. Eles também sugerem que um relacionamento estável e duradouro seria a melhor opção para uma transição sutil e sem grandes intercorrências, mas Brian reluta quanto à possibilidade de finalmente poder descansar em paz. Posto em cena o conflito central da trama, o andamento do roteiro segue o ritmo de qualquer romance de inspiração hollywoodiana, ou mesmo de uma telenovela brasileira, exceto pelo fato de que em *Queer as Folk*

os obstáculos para a união amorosa refletem as especificidades da vida de homens gays estadunidenses de classe média/média-alta: o culto à juventude, o medo da violência, o enfrentamento cotidiano de situações constrangedoras de intolerância e preconceito, o pânico moral em torno da Aids, entre outros.

Embora recheada de clichês – ou quiçá justamente por isso –, a série toca em questões pertinentes para entendermos alguns dos desafios relacionados à experiência da homossexualidade masculina em nossos tempos: afinal, que outras opções há para uma “adulter gay” a não ser a nostalgia da juventude ou a conformação aos padrões heteronormativos de relacionamento e família? Seria a vida adulta uma ideia intrinsecamente heteronormativa? Existe vida após a morte para as bixas? Ora, sabemos bem que ninguém deixa de ser gay automaticamente depois de completar 30 anos. A própria concepção de uma “Sociedade de Bixas Mortas” dá a entender que um dos traços que nos constituem como uma “comunidade” ou um “grupo” é a experiência compartilhada de passar por algumas mortes em vida. Como disse uma vez Herbert Daniel, “isso que chamais ser bicha é uma morte provisória, um ensinamento do inútil, uma morte estéril”<sup>1</sup>. Talvez a chegada aos 30 represente menos um fim do que um rito de passagem, e nesse sentido poderíamos dizer que a morte nos faz, paradoxalmente, ainda mais gays.

*Queer as Folk* tornou-se um marco na história do movimento LGBT<sup>2</sup> em parte devido a capacidade de seus roteiristas em explorar a experiência da homossexualidade para além do sexo propriamente dito. A cada episódio são oferecidos inúmeros símbolos que permitem ao público gay se identificar com os personagens, acompanhando-os desde os eventos mais dramáticos de suas vidas até os mais corriqueiros: o tipo de humor que embala os encontros entre o grupo de amigos, o gosto artístico dos personagens, suas gírias e trejeitos, o tipo de roupa que usam, e, claro, o receio que compartilham em relação ao envelhecimento. Isso não quer dizer que todos os homens que estabelecem relações afetivas e/ou sexuais com outros homens necessariamente reconheçam essas referências como parte de suas vidas, senão que a categoria *gay* se constrói como identidade por meio do manejo de uma série de códigos e insígnias culturais, mais do que como uma decorrência espontânea da orientação sexual. Foi nesse sentido que David Halperin argumentou que não

---

<sup>1</sup> DANIEL, Herbert. Os Anjos do Sexo. In: DANIEL, Herbert; MÍCCOLIS, Leila. **Jacarés e Lobisomens**: dois ensaios sobre a homossexualidade. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

<sup>2</sup> Considerando a inexistência de um amplo acordo sobre sua extensão e caracterização, refiro-me à sigla conforme o *website* da Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (ABGLT).

nascemos gays, mas *aprendemos* a ser gays<sup>3</sup>. Completar 30 anos talvez seja um dos testes mais intimidantes nesse percurso de exercícios e provações, e mesmo alunos indisciplinados como Brian têm de enfrentá-lo em algum momento.

A relação entre sexualidade, tempo e subjetividade é alvo de interesse de um campo de estudos relativamente recente, denominado amiúde como “temporalidades *queer*”. Apesar de pouco discutido no Brasil, em parte devido à falta de tradução dos principais livros e artigos publicados, seu impacto no mundo acadêmico foi tamanho que algumas autoras têm até mesmo falado de um *giro temporal* nos estudos *queer*<sup>4</sup>. O ponto principal desses estudos, ou pelo menos aquele que serve como ponte entre suas diversas perspectivas teóricas, é a crítica a entendimentos tradicionais da temporalidade e à presunção de uma linearidade teleológica, progressiva e ininterrupta<sup>5</sup>. O problema não seria o progresso *per se* ou as utopias e projetos em direção aos quais se dirige, mas o modo como esses esquemas narrativos estabelecem normas fundamentadas em um *telos*, delimitando modos mais adequados de viver o presente de acordo com futuros supostamente desejáveis e passados supostamente verdadeiros. O progresso é compreendido como uma espécie de *dispositivo* no sentido foucaultiano do termo<sup>6</sup>, uma organização específica da temporalidade que nos indica como devemos sentir, desejar, imaginar e a nos enxergar como sujeitos de um gênero e uma orientação sexual.

Posto em outras palavras, os estudos sobre temporalidades *queer* argumentam que a orientação sexual é sempre uma orientação temporal<sup>7</sup>, que o estabelecimento de uma norma sexual depende do estabelecimento de uma “crononormatividade”<sup>8</sup> e que essa crononormatividade se materializa sobretudo através da naturalização de um ciclo vital centralizado na reprodução, no

---

<sup>3</sup> HALPERIN, David. **How to be gay**. Cambridge e Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 2012.

<sup>4</sup> DINSHAW, Carolyn et al. Theorizing queer temporalities: A roundtable discussion. **GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies**, v. 13, n. 2, p. 177-195, 2007; MONAGHAN, Whitney. On Time. **GLQ**, v. 25, n. 1, p. 97-100, 2019; SOLANA, Mariela. El tiempo de las locas. Temporalidad, emociones y sexualidades disidentes. In: ABRAMOWSKI, Ana; CANEVARO, Santiago (Orgs.). **Pensar los afectos: Aproximaciones desde las ciencias sociales y las humanidades**. Los Polvorines : Universidad Nacional de General Sarmiento, 2017.

<sup>5</sup> TRAUB, Valerie. The new unhistoricism in queer studies. **PMLA**, v. 128, n. 1, p. 21-39, 2013;

<sup>6</sup> FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A vontade de saber**. São Paulo: Edições Graal, 2011.

<sup>7</sup> AHMED, Sara. **Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others**. Durham e Londres: Duke University Press, 2006.

<sup>8</sup> FREEMAN, Elizabeth. **Time Binds: Queer Temporalities, Queer Histories**. Durham e Londres: Duke University Press, 2010.

planejamento familiar e na transmissão geracional<sup>9</sup>. Daí a importância de comemorações como o dia dos namorados, a despedida de solteiro, o casamento, a lua de mel, as bodas, o chá de revelação do sexo dos bebês, as festas de aniversário infantis com temas hipergenerificados: esses marcos organizam o espaçamento entre cada etapa do ciclo de vida e, mais do que isso, ajudam a fazer com que a heterossexualidade pareça tão natural quanto a experiência da linearidade do tempo, ideia que se encaixa com a clássica definição proposta por Lauren Berlant e Michael Warner, segundo a qual a heteronormatividade “consiste menos em regras que poderiam ser compiladas no corpo de uma doutrina do que em um *sensu de retidão*”<sup>10</sup>.

No seminal *In a Queer Time and Place*, Jack Halberstam<sup>11</sup> lembra que uma das contribuições mais impactantes trazidas pelas experiências das dissidências sexuais nas últimas décadas foi a invenção de formas alternativas de se relacionar com o tempo. Deixando o casamento e a família biológica de lado, gays e lésbicas criaram outras maneiras de estabelecer laços afetivos e comunitários, outras maneiras de entender a relação entre intimidade e domesticidade, prazer e sociabilidade. É claro que isso nem sempre foi feito a partir de um ímpeto visionário. Na maioria das vezes, a invenção de novas formas de vida foi uma necessidade imposta pela marginalização e pela exclusão. O caso da epidemia de Aids é um dos mais exemplares, ao menos para os homens gays, que viram suas percepções de futuro, longevidade e cuidado radicalmente alteradas pela brusca diminuição da expectativa de vida e pela carga moral associada à doença desde o início de sua disseminação<sup>12</sup>.

Por outro lado, Halberstam reconhece que a estratégia de assimilação adotada pelos setores hegemônicos do movimento LGBT à nível político-institucional tem ofuscado consideravelmente essas invenções temporais. O avanço das pautas relacionadas a casamento, adoção e família no cenário nacional e internacional tem tornado cada vez mais corriqueiras em nosso cotidiano cenas de mulheres passeando de mãos dadas em bairros “bem frequentados”, casais de homens gays empurrando carrinhos de bebês e homens trans estampando campanhas publicitárias do dia dos

<sup>9</sup> HALBERSTAM, J. *In a Queer Time and Place: Transgender bodies, subcultural lives*. Nova Iorque: New York University Press, 2005.

<sup>10</sup> BERLANT, Lauren; WARNER, Michael. Sex in public. *Critical inquiry*, v. 24, n. 2, p. 547-566, 1998, p. 548, tradução e grifo meus.

<sup>11</sup> HALBERSTAM, J. Op. cit.

<sup>12</sup> Diz, por exemplo, Hervé Guibert: se a vida era só o pressentimento da morte, nos torturando sem descanso quanto à incerteza de sua chegada, a aids, ao fixar um termo determinado para a nossa vida, [...] fazia de nós homens plenamente conscientes de nossas vidas, livrava-nos de nossa ignorância”. Cf. GUIBERT, Hervé. **Para o amigo que não me salvou a vida**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1991.



país. Em âmbito profissional, a proliferação dos discursos sobre “diversidade” e “inclusão” facilita a ascensão social de pessoas que até então necessitavam esconder sua orientação sexual para poder trabalhar, tornando mais nítidas em nosso imaginário as figuras de empreendedores abertamente gays e CEOs<sup>13</sup> abertamente lésbicas. Conquistado a duras penas, o reconhecimento torna possível um futuro normal: podemos agora nos preocupar em estender o seguro saúde ao cônjuge, abrir uma poupança conjunta e planejar uma aposentadoria tranquila ao lado dos filhos e – quem sabe? – até mesmo de netos.

Para a maior parte dos gays e lésbicas vivendo no Brasil, essas imagens certamente permanecem no registro do sonho. Sabemos que os avanços da luta LGBT em nosso país convivem lado a lado com a manutenção brutal do preconceito, da violência e da aguda desigualdade social, e que são muito poucos aqueles que efetivamente podem ultrapassar essas barreiras. Mas é válido destacar que a capacidade de imaginar e desejar assinala por si só transformações significativas nos processos de subjetivação: temos sonhos cada vez mais “normais” porque somos cada vez mais “normais”; estamos cada vez mais adaptados a um sistema que até hoje insiste em nos marginalizar. Diante desse cenário, poderíamos questionar se gays e lésbicas ainda são aqueles que melhor se enquadram na categoria *queer* ou se, como sugere Halberstam, deveríamos considerar uma ampliação dessa categoria para contemplar sujeitos que vivem vidas mais desafiadoras à crononormatividade heterossexual, embora não se reconheçam necessariamente como dissidências desse regime: pessoas em situação de rua, sem estabilidade familiar e profissional, nômades, usuários de drogas injetáveis, entre outros<sup>14</sup>.

A situação de Brian em *Queer as Folk* é bastante elucidativa para entendermos o que está em jogo na normatização temporal das dissidências sexuais. Como vimos, seu funeral é a representação máxima da pressão social para que deixe de lado a vida boêmia das boates, da falta de preocupação e dos prazeres fáceis, e para que assuma a postura de maturidade, responsabilidade, estabilidade, sensatez e preocupação que caracteriza a noção heteronormativa de adultez. A vida nas boates e nas saunas não é por si só utópica ou transgressora, e qualquer um que tenha frequentado esses lugares sabe que lá se reproduzem uma série de normas, inclusive generificadas. Porém, desde o ponto de vista mais amplo da crononormatividade heterossexual, *Queer as Folk* mostra que o prazer repetitivo e não-teleológico do *darkroom*, esse sexo insignificante, essa

---

<sup>13</sup> Diretor Executivo (*Chief Executive Officer*).

<sup>14</sup> HALBERSTAM, J. **In a Queer Time and Place**: Transgender bodies, subcultural lives. Nova Iorque: New York University Press, 2005.

resistência a assumir compromissos e projetar um futuro, tudo isso é ameaçador e deve ser domesticado pela monogamia e pela dinâmica familiar.

É curioso que logo Brian, o personagem mais afeito a esse estilo de vida não-teleológico, é também quem menos tem inclinação à política entre o grupo de amigos. Brian tem pouca paciência para o discurso engajado, evita a todo custo participar de eventos relacionados a alguma forma de militância e a própria ideia de uma “comunidade LGBT”, tão prevalente no discurso ativista estadunidense, parece lhe causar calafrios. Em um momento posterior da série, essa postura coloca-o diante de um dilema moral. A empresa de publicidade onde trabalha, ocupando um cargo de respeito, aceita uma proposta para elaborar a campanha política de um candidato conservador abertamente homofóbico. Em princípio, Brian topa ser o responsável pela campanha e se justifica perante os amigos adotando um discurso frio de responsabilidade profissional. Uma conversa com Justin, contudo, joga-o em uma crise de consciência e Brian decide confeccionar pôsteres e outros materiais de propaganda política junto ao companheiro. Mesmo quando suas ações são descobertas e lhe custam o emprego, ele segue investindo suas poupanças em anúncios de jornal e televisão, por fim impondo a derrota ao candidato homofóbico. Alguns episódios depois, quando descobrem que as boas ações de Brian lhe custaram o emprego e o atolaram em dívidas, seus amigos organizam uma arrecadação de fundos. Brian resiste em aceitar essa doação em um primeiro momento, mas eventualmente acaba cedendo e abandona sua costumeira empáfia para o alívio e felicidade de todos.

Por meio deste arco redentor, *Queer as Folk* estabelece uma relação entre a noção tradicional de política e a linearidade do “amadurecimento”. De um lado temos o Brian do banheiro, o Brian dos múltiplos parceiros, o Brian que se recusa a pensar em qualquer outra coisa além do seu próprio bem-estar. Do outro, temos o Brian monogâmico e apaixonado pelo angelical Justin, o Brian sensível à dor dos menos privilegiados, o Brian preocupado com seu entorno e consciente de seu papel social como um homem gay endinheirado. Ao longo das cinco temporadas que compõem a série, somos levados a torcer não só para que o casal fique junto, mas para que Brian vá logo de um lado a outro: para que amadureça, deixe de ser um adolescente egoísta e narcisista, e finalmente comece a se preocupar com as questões que de fato importam à sua comunidade.

Nesta tese de doutorado, abordo a relação entre sexualidade e temporalidade precisamente a partir desse limiar complexo que se desenha entre a subversão e a reiteração. Interessa-me pensar

como os movimentos e identidades que se declaram dissidentes à heterossexualidade acabam muitas vezes se organizando a partir dos seus mesmos arranjos temporais, quais as consequências disso em termos políticos e subjetivos, e, sobretudo, como a experiência de outras temporalidades poderia abrir caminho para compreensões alternativas do ato de “dissentir”.

Antes de entrar em mais detalhes sobre meu método de trabalho, explico um pouco melhor como a lógica do progresso atua na organização institucional e subjetiva das dissidências sexuais.

Em uma perspectiva coletiva, essa lógica opera na construção da história do movimento LGBT como uma narrativa evolutiva. O ponto de partida é geralmente estipulado em fins do século XIX, na Europa, com o surgimento dos primeiros movimentos homofílicos, sendo logo seguido por uma conjugação de processos de criminalização e patologização que têm sua forma mais extrema expressada na perseguição nazista. Mais adiante, designa-se a Revolta de Stonewall, em Nova York, como um ponto de inflexão para a organização política formal do movimento e evoca-se a emergência da epidemia de Aids. No contexto brasileiro, menciona-se o enfrentamento à repressão da ditadura civil-militar nos anos 1970 e a expansão e estruturação de Organizações Não-Governamentais no período de redemocratização. Essa narrativa é contada de maneira gradual, em fases progressivas de cada vez maior complexidade, capacidade organizativa e ampliação de metas; processo ilustrado, por exemplo, pela metáfora das ondas, originalmente utilizada no contexto do movimento feminista. Por fim, as narrativas hegemônicas ou *mainstream* resumem êxitos prévios (casamento igualitário, leis anti-discriminação, reconhecimentos jurídicos da identidade de gênero) e objetivos ainda a serem perseguidos rumo a um futuro ideal (fim do preconceito e da violência, garantia de autodeterminação de gênero a todas as pessoas).

Já ao longo do eixo individual, a lógica do progresso atua por meio da padronização de modelos lineares de trajetórias de vida, ou, como definiu Mariela Solana, pela construção de “narrativas progressistas de identidade”<sup>15</sup>. Sabemos que o projeto heteronormativo prevê casamento, reprodução, realizações profissionais e a constituição de uma família monogâmica nuclear. Para ter condições de seguir esse percurso, lésbicas e gays são encorajados a passar por etapas preparatórias tais como a assunção de uma identidade (a famigerada “saída do armário”), a autoaceitação (por vezes com auxílio de psicoterapeutas) e a afirmação de si (orgulho LGBT). Liberados, assumidos e resolvidos na vida pública, podem retornar para o percurso standard na

---

<sup>15</sup> SOLANA, Mariela Nahir. La teoría queer y las narrativas progresistas de identidad. *La ventana. Revista de estudios de género*, v. 4, n. 37, p. 70-105, 2013.

vida privada, inclusive formando famílias e se reproduzindo, processo em parte já garantido por legislações e decisões judiciais sobre casamentos e uniões civis.

Essas duas narrativas não estão separadas. Em realidade, elas atuam uma como suporte da outra. A trajetória progressista de identidade só pode existir a partir de um senso de pertencimento que lhe ofereça balizas para a orientação temporal, e a narrativa do movimento político precisa das trajetórias individuais como um referente que justifique a orientação de suas ações. O que vemos nesse cruzamento é a constituição de um modo de subjetivação baseado na sugestão implícita de que a experiência LGBT mais desejável é aquela que se integra a partir da superação progressiva do sofrimento, do estigma e da violência. Analogamente, sugere-se que o fazer político se dá de maneira concomitante a um processo de *liberação* da sexualidade reprimida, aceitação e afirmação, a partir da assunção de uma postura pública de orgulho em relação àquilo que se seria na essência.

Engrenagens fundamentais nesse dispositivo crononormativo, histórias de vida e depoimentos pessoais muitas vezes ganham lugar privilegiado em estratégias de empoderamento e propaganda. Oficinas, palestras, e encontros são organizados a partir da troca de experiências e do compartilhamento de narrativas de superação, de luta contra diversas formas de violência, sendo que a possibilidade de transmissão dessas histórias figura por si só como símbolo de uma conquista. Um exemplo especialmente interessante é a campanha estadunidense *It Gets Better*<sup>16</sup> – “vai ficar melhor” ou “vai melhorar” –, que iniciou em 2010 com um casal gay bem-sucedido e proeminente compartilhando depoimentos pessoais para motivar as novas gerações a resistir ao sofrimento do assim chamado “bullying homofóbico”. A mensagem geral desses relatos é bastante direta: você pode estar numa situação difícil hoje, mas vale a pena ficar forte e manter as esperanças, pois um futuro melhor lhe aguarda logo adiante. Para encorajar os adolescentes, o casal compartilha memórias de momentos alegres vividos juntos, falam sobre o dia em que se conheceram, sobre a decisão de adotar um filho, sobre uma viagem em família a Paris, sobre o difícil, mas valioso processo de aceitação e superação de adversidades. De lá para cá, o projeto cresceu e se espalhou por diversos outros países. No seu *website*, podemos encontrar depoimentos de celebridades como Anne Hathaway e do então vice-presidente dos Estados Unidos, Joe Biden.

É fundamental para o intento deste trabalho destacar o caráter produtivo dessas campanhas de empoderamento. Espera-se que suas narrativas sejam motivacionais, que espalhem esperança, talvez até mesmo estimulando práticas de ativismo político. Elas não são simples *descrições* das

---

<sup>16</sup> Cf. <https://itgetsbetter.org/>

histórias de vida de cada voluntário participante, mas um conjunto de enunciados *performativos*. Elas *agem*, e *agem* construindo possibilidades de futuro precisamente pela reiteração da lógica da liberação sexual, pela confiança em um progresso que nos levará a tempos melhores, pela reafirmação de modos específicos de “*getting better*”, e, nesse caso, *getting better* individualmente, como pessoas LGBT.

Considerando-se as alarmantes taxas de adoecimento psíquico e tentativas de suicídio entre adolescentes LGBT<sup>17</sup>, não há por que contestarmos a necessidade de políticas públicas e projetos filantrópicos dirigidos a esse público, mas precisamos levar em conta alguns pontos problemáticos implícitos nesse “ficar melhor”.

Em primeiro lugar, como advertiu Foucault, promessas de liberação sexual nunca podem ser plenamente cumpridas uma vez que, como formações discursivas, também regulam a sexualidade que pretendem emancipar. Em uma perspectiva genealógica, Foucault argumentou que a modernidade não é marcada por uma maior tolerância ao sexo em relação a períodos anteriores, supostamente mais repressores, mas por uma transformação estratégica nos modos de sua regulação. O surgimento das categorias homossexual e heterossexual seria reflexo de uma forma de controle que já não se foca tanto em reprimir quanto em incitar e categorizar a sexualidade<sup>18</sup>. A partir dessa lógica contraintuitiva, podemos dizer que os depoimentos de *It Gets Better*, ao prometerem uma liberação, também nomeiam, produzem e regulam uma proto-identidade gay a ser revelada futuramente. Para remediar a angústia promovida pela desorientação, rapidamente oferecem uma bússola pintada com as cores do arco-íris. Isso não quer dizer que a campanha está *transformando* crianças em gays, um argumento tão repetido entre os mais obtusos discursos conservadores<sup>19</sup>, mas talvez seja um indício de que a solução aos problemas relacionados à heteronormatividade não estão todas contidas na promessa de futuro projetada na identidade gay ou mesmo em outras letrinhas de nossa sigla.

---

<sup>17</sup> Cf. KING, Michael et al. A systematic review of mental disorder, suicide, and deliberate self harm in lesbian, gay and bisexual people. **BMC psychiatry**, v. 8, n. 1, p. 70, 2008; CAPISTRANT, Benjamin D.; NAKASH, Ora. Suicide risk for sexual minorities in middle and older age: evidence from the National Survey on Drug Use and Health. **The American Journal of Geriatric Psychiatry**, v. 27, n. 5, p. 559-563, 2019; FLENTJE, Annesa et al. The relationship between minority stress and biological outcomes: A systematic review. **Journal of Behavioral Medicine**, p. 1-22, 2019.

<sup>18</sup> FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A vontade de saber**. São Paulo: Edições Graal, 2011.

<sup>19</sup> Cf. JUNQUEIRA, Rogério Diniz. A invenção da "ideologia de gênero": a emergência de um cenário político-discursivo e a elaboração de uma retórica reacionária antigênero. **Revista Psicologia Política**, v. 18, n. 43, p. 449-502, 2018; MISKOLCI, Richard; CAMPANA, Maximiliano. “Ideologia de gênero”: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. **Sociedade e Estado**, v. 32, n. 3, p. 725-748, 2017.

Uma estratégia mais eficiente contra o “bullying homofóbico” envolveria questionar a heterossexualidade como o único caminho possível de desenvolvimento, não só em termos de orientação sexual, mas de construção de vida de forma mais ampla. Porém, em vez de questionar o *telos* heterossexual que se apresenta como modelo de sucesso para crianças e adolescentes, os depoimentos de *It Gets Better* muitas vezes se apresentam como “exemplos” eles mesmos, e assim acabam por sustentar outro modelo de sucesso, o sucesso gay.

Tal como no modelo original heterossexual, essa narrativa alternativa se estabelece a partir de uma rígida política dos afetos. Seu motor principal é composto por uma combinação de orgulho e otimismo, a direção é coordenada pela busca da felicidade, e sentimentos tais como a vergonha, a tristeza, o desamparo e a desesperança só têm lugar no passado, onde devem permanecer como história. Para ser gay – um tipo bom de gay, um gay com futuro – é preciso ser feliz, ou pelo menos acreditar que a felicidade nos aguarda logo adiante. Lauren Berlant e Lee Edelman<sup>20</sup> utilizam o termo “panoptimismo” – em referência à estrutura panóptica idealizada por Jeremy Bentham como modelo para estabelecimentos penitenciários<sup>21</sup> – para designar o modo como essa confiança no futuro, em uma finalidade, é incitada de maneira tão sistemática e envolvente que acaba internalizada como única possibilidade de existência.

Quem pode de fato seguir essa trilha de sucesso é outra questão pertinente. Sabemos que as possibilidades de “superar” o estigma, o preconceito e a violência variam de acordo com momentos históricos, localização geográfica, e relacionam-se de maneira interseccional com outras opressões em função de raça, classe, religiosidade, gênero, capacidade<sup>22</sup>. Se desconsidera essas particularidades e intersecções, o imperativo do orgulho pode indiretamente reforçar privilégios, hierarquias e “homonormatividades” dentro do próprio movimento LGBT<sup>23</sup>, o que, de acordo com alguns críticos, seria justamente um dos efeitos colaterais produzidos pelos relatos fundantes de *It Gets Better*. Como assinalam Jasbir Puar, Tavia Nyong’o e Jack Halberstam, ao basear sua mensagem de motivação na imagem de seu criador, um homem gay branco, bem-sucedido, viajado, confiante, sem deficiências físicas ou qualquer traço de abjeção ou vergonha, a campanha promove

<sup>20</sup> BERLANT, Lauren; EDELMAN, Lee. **Sex, or the Unbearable**. Durham e Londres: Duke University Press, 2014.

<sup>21</sup> BENTHAM, Jeremy. **O Panóptico**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019.

<sup>22</sup> AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen, 2019, COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2021.

<sup>23</sup> DUGGAN, Lisa. The new homonormativity: The sexual politics of neoliberalism. In: NELSON, Dana; CASTRONOVO, Russ. **Materializing democracy: Toward a revitalized cultural politics**. Durham e Londres: Duke University Press, 2002; DUGGAN, Lisa. **The twilight of equality?: Neoliberalism, cultural politics, and the attack on democracy**. Boston: Beacon Press, 2003.

um modelo muito estreito da identidade gay, perigosamente associada à imagem do sonho americano, e arrisca produzir ainda mais marginalização para aqueles cuja vivência da homofobia é indissociável de outras formas de opressão<sup>24</sup>.

Seguindo a mesma lógica argumentativa e ajustando nossas lentes para a escala global, veremos que a centralidade dos Estados Unidos na formulação desse tipo de campanha não é acaso. Ela reflete um processo de cosmopolitização da identidade gay que, apesar de muitas vezes seguir boas intenções, atualiza já conhecidas relações de poder entre Norte e Sul Globais<sup>25</sup>. Assim como a invenção do homossexual como um *tipo* – fato que marca a emergência do dispositivo da sexualidade, conforme apontou Foucault<sup>26</sup> – não pode ser descolada do empreendimento colonial europeu, da consolidação do capitalismo industrial em seus domínios e do capitalismo periférico nos nossos, o fortalecimento e a difusão de um imaginário gay pós-Stonewall caminham *pari passu* com interesses econômicos e estratégias neoliberais que tendem a dilatar essas desigualdades, agora revestindo-as com brilho globalizante da tolerância.

A abertura aos direitos LGBT que assistimos em vários países do terceiro mundo nas últimas três décadas é mediada por uma série de significados associados à lógica da exploração e do investimento financeiro: modernização, diversidade, inclusão, turismo, abertura de novos nichos de mercado<sup>27</sup>. Enquanto isso, pautas relacionadas à defesa de direitos LGBT têm sido capturadas em agendas anti-imigração de países de primeiro mundo que se utilizam do imperativo da tolerância e respeito à diversidade sexual como forma de barrar a entrada de imigrantes de origem islâmica<sup>28</sup>. O “homonacionalismo”, como Jasbir Puar denominou essa sobreposição entre as identidades nacional e sexual<sup>29</sup>, reforça uma retórica de *progresso* civilizacional na qual o Ocidente é representado como uma parcela do planeta mais avançada justamente porque reconhece

---

<sup>24</sup> PUAR, Jasbir. Coda: The Cost of Getting Better: Suicide, Sensation, Switchpoints. **GLQ**, v. 12, n. 1, p. 149-158, 2012; NYONG’O, Tavia. School Daze. **Bully Bloggers**. 30 de Setembro de 2010, disponível em: <<https://bullybloggers.wordpress.com/2010/09/30/school-daze/>> Acesso em: 03 de Dezembro de 2020; HALBERSTAM, Jack. It get worse... **Social Text**. 20 de Novembro de 2010, disponível em: <[https://socialtextjournal.org/periscope\\_article/it\\_gets\\_worse/](https://socialtextjournal.org/periscope_article/it_gets_worse/)> Acesso em: 03 de Dezembro de 2020.

<sup>25</sup> PEREZ, Hiram. **A Taste for Brown Bodies: Gay Modernity and Cosmopolitan Desire**. Nova Iorque, New York University Press, 2015; MARTEL, Frédéric. **The Global Gay: How Gay Culture is Changing the World**. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology Press, 2019.

<sup>26</sup> FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A vontade de saber**. São Paulo: Edições Graal, 2011.

<sup>27</sup> DRUCKER, Peter. **Warped: Gay normality and queer anti-capitalism**. Boston: Brill, 2015.

<sup>28</sup> BUTLER, Judith. Sexual politics, torture, and secular time. **The British journal of sociology**, v. 59, n. 1, p. 1-23, 2008.

<sup>29</sup> PUAR, Jasbir K. **Terrorist assemblages: Homonationalism in queer times**. Durham e Londres: Duke University Press, 2017.

a homossexualidade entre suas práticas sexuais e afetivas legítimas, e por esse motivo deve ser visto como um exemplo a ser seguido e protegido de outras culturas “atrasadas”.

Por fim, como psicólogo que sou, não poderia deixar de destacar que os saberes *psi* desempenham um papel crucial no enquadramento da sexualidade em narrativas de sucesso e progresso. Ao longo do século XX, o modelo do complexo de Édipo balizou a leitura psicanalítica da homossexualidade e da transexualidade como fixações patológicas em um desenvolvimento psicosexual pré-determinado, levando psicólogos e psiquiatras a tentar curá-las pela correção de possíveis “desvios” ou “atrasos”<sup>30</sup>. Decorre daí um estigma bastante persistente que associa a homossexualidade à recusa do amadurecimento, à irresponsabilidade e ao egoísmo<sup>31</sup>, o que em *Queer as Folk* projeta-se claramente sobre Brian, apelidado por uma de suas amigas como Peter em referência à história de Peter Pan.

Ao contrário do que se poderia pensar, a lógica do progresso e da liberação não desapareceu com a retirada da homossexualidade dos manuais de diagnósticos psiquiátricos. Tem ganhado visibilidade nos últimos anos outro tipo de tratamento voltado ao público de lésbicas, gays e bissexuais, as chamadas “psicoterapias afirmativas”, cujo objetivo principal é ajudar os pacientes a “desenvolver uma identidade homossexual positiva”. Esses novos modelos costumam se basear em escalas de “autoaceitação” que vão da “confusão da identidade” até a “síntese de identidade”, passando pelas etapas da tolerância e orgulho. Embora seja ressaltado que o processo terapêutico não se dá necessariamente nessa ordem e nem mesmo precisa passar por todos os estágios mencionados, é nítido que o momento de “confusão de identidade” é considerado regressivo e menos desejável, enquanto a “síntese de identidade” é descrita como um estágio de evolução e amadurecimento emocional. Ou seja: se antes aqueles que não seguiam a linearidade heteronormativa eram taxados rapidamente como psicóticos ou perversos, esses novos modelos correm o risco de conferir àqueles que não seguem corretamente suas indicações um estigma de inadequação revestido por nomes técnicos, como “homofobia internalizada”<sup>32</sup>. É menosprezada de antemão qualquer outra forma de experienciar a homossexualidade além da “saída do armário”, o

---

<sup>30</sup> VAN HAUTE, Philippe; GEYSKENS, Tomas. **Psicanálise sem Édipo?** Uma antropologia clínica da histeria em Freud e Lacan. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2016; ÍCARO, Jean. **Cura Gay**: não há cura para o que não é doença. Porto Alegre: Taverna, 2021.

<sup>31</sup> WARNER, Michael. Homo-Narcissism; or, Heterosexuality. In: BOONE, Joseph A.; CADDEN, Michael. (Orgs.). **Engendering Men**: The Question of Male Feminist Criticism. Nova Iorque: Routledge, 1990.

<sup>32</sup> BORGES, Klecius. **Terapia afirmativa**: uma introdução à psicologia e à psicoterapia dirigida a gays, lésbicas e bissexuais. São Paulo: GLS, 2009.



que indica como a perspectiva contemporânea de que não é mais necessário se esconder ou se envergonhar pode facilmente se transformar em um imperativo moral para aqueles que não precisam, não podem, ou simplesmente não querem expressar suas identidades de maneira “afirmativa”<sup>33</sup>.

A posição que embasa esta tese não é de uma recusa categórica ao orgulho, a políticas identitárias ou a um projeto de integração social. Quem, afinal, poderia dizer que a vida dos gays e lésbicas era melhor antes de Stonewall ou antes da formação de um movimento LGBT brasileiro? Quem se atreveria a renunciar aos direitos à saúde, assistência social e educação conquistados por essas vias? Acredito que tais estratégias, em suas versões políticas e acadêmicas, têm ajudado a garantir direitos, autonomia e visibilidade ao movimento e à população LGBT, e sua continuação pode ser vital àqueles e àquelas em situação de maior vulnerabilidade no nosso atual momento sociopolítico. No entanto, chamo a atenção para um paradoxo frequentemente ignorado quando essas estratégias são acionadas: qualquer crítica transformativa ou sonho por um futuro melhor baseia-se necessariamente no estigma, no sofrimento e no preconceito. Ao mesmo tempo em que a postura crítica em relação às estruturas de poder e dominação nos impele a superá-las (nunca mais!), também nos convoca a mantê-las conosco (nunca esqueceremos!)<sup>34</sup>. No caso das dissidências sexuais, esse paradoxo habita a própria nomeação: o termo “homossexual” foi apropriado do vocabulário médico, onde figurava como diagnóstico de uma patologia, e o termo *queer* foi apropriado de discursos de ódio bastante populares nos Estados Unidos, onde ainda hoje é proferido como insulto. Utilizá-los é por si só uma maneira de lembrar essa violência, mesmo que se pretenda combater o resíduo negativo dessa memória simultaneamente.

Mais do que uma recusa, proponho um exercício de imaginação: serão essas as únicas estratégias? Não há outro tipo de abordagem histórica e temporal a ser articulada e defendida para além do progresso e da liberação? Seria o orgulho o único afeto relevante dentro da militância e do ativismo? Não há nada politicamente produtivo a ser considerado na vergonha, no trauma, no fracasso, na solidão, no escapismo, na amargura, na melancolia e em outros afetos muitas vezes classificados como negativos ou “feios”<sup>35</sup>? Não deveríamos reivindicar uma relação com o passado que não seja simplesmente de superação? E em relação ao futuro, seria possível concebê-lo de

---

<sup>33</sup> LOVE, Heather. **Feeling Backward**: Loss and the Politics of Queer History. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

<sup>34</sup> Ibid.

<sup>35</sup> NGAI, Sianne. **Ugly feelings**. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

maneira não linear ou teleológica? Podemos imaginar um futuro melhor sem reiterar a positividade tóxica tão característica desses tempos em que o otimismo parece ser compulsório? Que outras concepções de subjetividade e política deixamos de lado ao ignorar esses questionamentos?

Nesta pesquisa de doutorado, trabalho com algumas narrativas artísticas que abordam temáticas relacionadas à homossexualidade e desafiam o modelo do progresso, do orgulho e da liberação. Meu método de investigação consiste em escovar o dispositivo crononormativo do progresso e do orgulho à contrapelo, o que significa, numa adaptação livre da proposição original de Walter Benjamin<sup>36</sup>, que em vez de tentar enquadrar as narrativas em esquemas temporais convencionais, utilizo-as para perturbar esses esquemas e explorar abordagens alternativas da temporalidade, do arquivo e da memória.

Quando falamos de temporalidade, é provável que venham a mente termos como “história”, “historiografia” ou mesmo “biografia”. Gostaria de frisar, no entanto, que meu objetivo não é propor uma história alternativa da homossexualidade, do movimento LGBT ou um resgate biográfico de personagens gays marginalizados em nossa história nacional. Tampouco quero fazer uma história do *queer*. Interesse-me, na verdade, pela *queeridade* do tempo, pela sua resistência em se tornar história. Desejo entender como narrativas rompem crononormatividades e subvertem a tríade progresso-orgulho-integração, como estabelecem articulações inusitadas entre sexualidade, temporalidade, afeto, política, e, em última instância, como podem apontar outros sentidos para a experiência da “dissidência sexual”.

Como se pode perceber, outro eixo estruturante desta pesquisa é constituído pelos afetos, emoções, sentimentos e sensações. Esses fenômenos também acabaram se articulando na forma de um “giro” temático nas ciências humanas e, assim como tantos outros giros, este engloba estudos variados em quesitos teóricos, metodológicos e epistemológicos. De maneira sintética, podemos dizer que o giro afetivo critica a sobrevalorização da linguagem e do discurso como instrumentos de investigação acadêmica, e busca trazer para o primeiro plano a dimensão do corpo e da sensorialidade. Não se trata de uma rejeição do pós-estruturalismo e da desconstrução, como foi algumas vezes interpretado<sup>37</sup>, mas de uma mudança estratégica de foco. Os *estudos do afeto*

---

<sup>36</sup> BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História. In: LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"**. São Paulo: Boitempo, 2005. (Originalmente publicada em 1940).

<sup>37</sup> HEMMINGS, Clare. Invoking affect: Cultural theory and the ontological turn. **Cultural studies**, v. 19, n. 5, p. 548-567, 2005.

argumentam que as sensações corporais são mais do que meras expressões individuais das relações de poder e das hierarquias sociais. Afetos, emoções e sentimentos teriam uma espécie de agência trans-individual, embora não autônoma ou independente, e deveríamos nos concentrar em entender como operam, o que produzem e como poderiam nos ajudar a perseguir alguns objetivos políticos, em vez de simplesmente relegá-los ao departamento dos epifenômenos.

Dada a complexidade dos campos, giros e viradas que informam esta pesquisa, decidi dedicar um capítulo inteiro para discutir em detalhe princípios e diretrizes teórico-metodológicos. Gostaria de adiantar, contudo, que meu entendimento sobre as narrativas, sobretudo meu entendimento de como as narrativas *agem*, tem como substrato teórico as ideias desenvolvidas por Judith Butler no livro *Relatar a si mesmo*<sup>38</sup>. Segundo a autora, toda narração está submetida a definições linguísticas, temporais, geográficas, morais, bem como a esquemas de interpretação, comunicação, autoridade e reconhecimento. A enunciação de uma narrativa depende das normas que constituem a cena da narração e da especificidade do Outro a quem a narrativa se dirige, partes constituintes da enunciação, ainda que por vezes de maneira implícita. Por outro lado, a narração também exerce uma ação sobre o mundo, provocando transformações nas próprias normas que a condicionam, naqueles a quem se dirige e – vale destacar – no sujeito que a enuncia. A relação entre sujeito e relato é sempre marcada em algum grau pela despossessão e opacidade: da enunciação à recepção, as narrativas podem gerar uma miríade de efeitos imprevisíveis e incoercíveis do ponto de vista do seu autor.

Seguindo Butler, minha proposta de explorar como narrativas desestabilizam hetero e homonormatividades supõe que essa desestabilização pode não ter sido *pretendida* por quem as enunciou ou por quem as concebeu como obras artísticas. Ela pode ser inclusive contraditória aos objetivos inscritos explicitamente em seu corpo textual e imagético. Sublinho esse ponto para enfatizar que não tenho intenção de *dar voz* a narrativas subalternizadas, como se uma verdade pudesse ser por elas deliberadamente revelada, mas entender como sua enunciação já está de antemão atrelada a uma série de normas e relações de poder que podem ser transformadas, mas nunca definitivamente superadas. Essa posição busca evitar uma pesquisa “heroica” ou “militante” dedicada a *recuperar* histórias marcadas pelo estigma e pelo abandono. Minha intenção não é

---

<sup>38</sup> BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

salvar o passado ou o futuro do olhar heteronormativo, mas entender a potência dos arquivos justamente em sua condição abjeta, contraditória e inefável<sup>39</sup>.

É claro que esse caráter abjeto não é auto evidente ou mesmo estático, e estou ciente de que o próprio processo de curadoria é um sinal de que as narrativas analisadas já são suficientemente inteligíveis para habitar o círculo acadêmico, ainda que sob o rótulo de *queer*. Cabe aqui então um pequeno esclarecimento adicional: quando dizemos coloquialmente que algo ou alguém específico é “abjeto”, fazemos um uso pouco preciso e estratégico da obra de Julia Kristeva, onde Judith Butler buscou inspiração para construir sua teoria da performatividade de gênero, e de acordo com a qual a abjeção consiste em um efeito radical de estranhamento produzido no encontro entre um sujeito e um objeto por ele fortemente rechaçado. Os “poderes do horror” não emanam diretamente do aspecto tétrico e repugnante desse objeto, mas da desestabilização provocada pelo seu retorno, pela perturbação que promove nas identidades, sistemas, ordenações, ameaçando alçar o sujeito a um território para além do que percebe como possível, tolerável, pensável<sup>40</sup>. Trata-se de um fenômeno processual, dinâmico e em si mesmo avesso à metafísica da substância pressuposto na definição de um “ente abjeto”. Assim, se digo que há algo inefável nas narrativas que escolhi, não é porque elas *são* abjetas, mas porque produzem uma certa “tensão ontológica” na sua contraposição às normas que regulam gênero e sexualidade em nossa cultura. Isso fica evidente no modo como as narrativas são avaliadas pela crítica especializada e acadêmica, o que geralmente acontece à luz da matriz de inteligibilidade configurada pelo dispositivo crononormativo do progresso e da liberação. Talvez soe exagerado dizer que essas críticas desvalorizam a obra, mas elas certamente as “enquadram” de maneiras específicas – para mencionar outro termo utilizado por Butler<sup>41</sup> – e minha proposta é assinalar como esses enquadramentos estéticos são desafiados pelas narrativas. Estou mais interessado nas poéticas da abjeção produzida nessa resistência do que na definição de um *corpus* de análise abjeto<sup>42</sup>.

Trabalho com três narrativas principais: *O fim de Eddy*, romance autobiográfico de Édouard Louis, a obra e os diários de José Leonilson, e *Corpo Elétrico*, filme de longa-metragem dirigido

<sup>39</sup> HALBERSTAM, Jack. **A arte queer do fracasso**. Recife: CEPE, 2020.

<sup>40</sup> KRISTEVA, Julia. **The Powers of Horror: An Essay on Abjection**. Nova Iorque: Columbia University Press, 1982.

<sup>41</sup> BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

<sup>42</sup> Cf. ALÓS, Anselmo Peres. Narrativas da sexualidade: pressupostos para uma poética queer. **Revista Estudos Feministas**, v. 18, n. 3, p. 837-864, 2010.

por Marcelo Caetano. Duas das narrativas são brasileiras e uma é francesa. Duas foram lançadas recentemente, em 2014 e 2017, e uma foi constituída na virada entre os anos 1980 e 90. As narrativas também variam entre si de acordo com registro (literatura, artes plásticas e cinema), estilos (memórias, diários, estudo de personagem) e propósito (documental, ficção ou ambos). Como se vê, não adotei critérios temporais, geográficos ou estéticos para delimitar meus objetos de análise; não elegi um país, um período histórico ou um artista específico a ser estudado detidamente. Essa opção reflete a especificidade do meu campo de pesquisa primário, cujos métodos de investigação dependem menos de uma circunscrição espaço-temporal do que aqueles próprios aos campos da teoria literária e da história, onde encontrei a maior parte dos estudos que me serviram de inspiração. A psicologia social não desconsidera o contexto dos objetos analisados, é claro, mas seu foco se direciona menos para entender a obra de algum escritor ou um período histórico específico, e mais para investigar subjetividades e modos de subjetivação que atravessam essas delimitações<sup>43</sup>.

Dito isso, reconheço que o critério mais impactante e menos explicável para a escolha dessas narrativas é provavelmente a relação que eu mesmo estabeleci com elas. Tive contato com todas no primeiro ano do percurso de doutorado e soube no exato momento desses encontros que as incorporaria como parte de minha pesquisa. Na época obviamente não compreendi por que, e tampouco poderia imaginar como faria isso; foi simplesmente uma sensação de arrebatamento. Até hoje gosto de pensar que há algo incompreensível nessa escolha, mas sei que muitos dos meus colegas não hesitariam em justificá-la alegando que tanto eu como os protagonistas dessas narrativas somos homens gays. Como estou de acordo quanto à relevância dos laços que nos unem aos nossos objetos de interesse acadêmico, e considerando que no meu caso esse laço passa obviamente pela identidade gay masculina, gostaria apenas de adicionar dois comentários sobre o assunto. Em primeiro lugar, não acho que minha aproximação com essas narrativas tenha se dado de maneira tão intensa porque seus *personagens* ou *autores* são gays, até porque em uma delas os termos gay, homossexual e seus derivados são omitidos como identificação do protagonista e, quero crer, isso é feito propositalmente. O que há de gay nessas narrativas é muito mais do que a identidade pessoal: são modos de sentir e existir, referências estéticas e valores culturais. Um segundo aspecto que eu gostaria de destacar é que a identificação nunca é um processo monolítico;

---

<sup>43</sup> Cf. PRADO FILHO, Kleber; MARTINS, Simone. A subjetividade como objeto da(s) psicologia(s). **Psicol. Soc.**, Porto Alegre, v. 19, n. 3, p. 14-19, Dec. 2007.

não é pura *mimesis*. Conforme propõe José Muñoz, nos identificamos sempre com um traço – um aspecto, um atributo ou propriedade – e se esse traço assinala uma semelhança entre um sujeito e outro, também é um indicativo de tudo aquilo que se produz como diferença a partir daí. A identificação é sempre múltipla, precária e provisória, propriedades fundamentais se quisermos entender como sujeitos minoritários negociam sua relação com identidades, ora utilizando-as como forma de estabelecer pertencas comunitárias e ora desidentificando-se como resistência aos seus limites e estigmas<sup>44</sup>. Considerando essa hipótese, se o fascínio pelas narrativas que escolhi decorre da minha identificação com elas, talvez seja porque, nesse processo de reconhecimento, elas tenham me ajudado a questionar, mais do que abraçar, os significados hegemônicos atribuídos à homossexualidade e à cultura gay. É nessa mesma lógica que entendo o apelo de cenas como o “funeral” de Brian em *Queer as Folk*. Os inúmeros estereótipos, ao mesmo tempo em que facilitam uma sensação de pertencimento àquele grupo de amigos e ao seu universo – indispensável quando a representatividade é escassa –, também geram, em decorrência da sua própria característica de clichê, um estranhamento que pode se configurar como primeiro passo para a reinvenção dos traçados de uma identidade gay.

Posso dizer, assim, que esta tese se move menos pela busca de entendimento ou identificação e mais pelo motor dos afetos, cuja força advém justamente do fato de desconhecermos como funcionam, como nos ligam e nos desligam aos objetos que nos circundam, como confundem nossas identidades e desorientam nossas noções de pertencimento. Se é necessário que se delimite ou se defina o arquivo que serve de base para meu estudo, eu faria uso da expressão proposta por Ann Cvetkovich<sup>45</sup>: trata-se de um “arquivo de sentimentos”.

Antes de passar à apresentação da estrutura da tese, quero destacar dois subobjetivos que persigo de modo transversal às suas divisões capitulares.

O primeiro diz respeito a definições e indefinições conceituais. Ao longo do meu mergulho no universo dos estudos *queer*, me surpreendi positivamente com a riqueza de sua diversidade, com a promiscuidade teórica de alguns trabalhos e com a criatividade metodológica e estilística de seus autores. O termo “teoria” revelou-se enganoso à medida que eu entendia que existem muitos

---

<sup>44</sup> MUÑOZ, José Esteban. **Disidentifications**: Queers of Color and the Performance of Politics. Minneapolis e Londres: University of Minnesota Press, 1999.

<sup>45</sup> CVETKOVICH, Ann. **An Archive of Feelings**: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures. Durham e Londres: Duke University Press, 2003a.

pensamentos e políticas *queer*, que eles variam dependendo do contexto histórico, da localização em que são acionados, dos campos de estudo com os quais dialogam, e que alguns são inclusive divergentes entre si, talvez até inconciliáveis. É com a intenção de enfatizar essa profícua variabilidade que evito definir de início o que é a teoria *queer* ou a *queeridade*, deixando em aberto o caminho para explorar alguns dos seus possíveis significados nos três capítulos analíticos que compõem a tese, além da apresentação geral do campo que faço no capítulo teórico-metodológico.

Também levado por uma preocupação com definições, evito ao máximo utilizar o termo *queer* para designar a identidade de um sujeito ou de um grupo. Ao empregá-lo, tendo a me referir ao conceito teórico ou ao *slogan* político (conforme explorarei em mais detalhe no capítulo 2) e quando o termo aparece na forma adjetivada – temporalidade *queer*, afeto *queer* – procuro uni-lo a alguma definição contextual. Em outros momentos da tese, falo sobre práticas e objetos associados especificamente à homossexualidade masculina, tais como as performances *drag*, o *camp* e a *deriva*. Defino esses fenômenos como partes da “cultura gay” não porque sejam elementos que todos os homens atraídos por outros homens fazem ou apreciam, mas porque seu desenvolvimento está fundamentalmente relacionado aos diferentes lugares que a homossexualidade masculina ocupou em nossa sociedade, aos múltiplos significados que lhe foram atribuídos nos seus mais de cem anos de história, ao processo de politização dessa categoria pelos grupos concernidos, e porque, em função de tudo isso, nos permitem enxergar desde um ponto-de-vista privilegiado o funcionamento, a manutenção e as falhas da heteronormatividade<sup>46</sup>. Já quando me refiro a pessoas, grupos e subjetividades que de alguma forma estão contrapostas à norma heterossexual, mas sem fazer menção específica a identidades – um uso comum e intraduzível da palavra *queer* –, utilizo o termo “dissidências” ou “dissidências sexuais”, conforme sugerido por Leandro Colling<sup>47</sup>.

Um segundo objetivo transversal desta tese é explorar conexões entre os estudos *queer* e a psicanálise, decisão que pode causar surpresa se considerarmos que o diálogo entre os campos no Brasil tem sido envolto em controvérsias. Nos trabalhos acadêmicos muitas vezes citados como precursores dos estudos *queer*, entre os quais poderíamos citar aqueles publicados por Denilson Lopes, Guacira Louro, Berenice Bento, Richard Miskolci, Larissa Pelúcio e Leandro Colling, a

---

<sup>46</sup> HALPERIN, David. **How to be gay**. Cambridge e Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 2012; DYER, Richard; COHEN, Derek. The politics of gay culture. In: DYER, Richard (org.) **The Culture of Queers**. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2002.

<sup>47</sup> COLLING, Leandro. **Dissidências sexuais e de gênero**. Salvador: EDUFBA, 2016.

psicanálise é pouco acionada e, quando aparece, é na maioria das vezes alvo de críticas ao caráter misógino, homo e transfóbico de suas teorias e práticas institucionais<sup>48</sup>. Da parte dos psicanalistas, iniciou-se recentemente – e em consequência de muitos esforços de uma nova geração de clínicos e acadêmicos – uma abertura para reflexão sobre essas críticas, mas a maior parte do foco se concentra em esclarecer mal-entendidos e estabelecer diálogos diplomáticos entre os campos, de modo que ainda é difícil encontrarmos trabalhos engajados numa construção híbrida para além dos exaustivos debates sobre “a diferença sexual”.

Já nos Estados Unidos, a psicanálise esteve presente desde a emergência dos estudos *queer*. Autores como Lee Edelman, Teresa de Lauretis e Leo Bersani têm na escola francesa uma de suas influências teóricas mais fortes, se não a principal, enquanto autores próximos à questão dos afetos – como Eve Sedgwick e José Esteban Muñoz – dialogam de maneira pontual e principalmente com a vertente inglesa. Quem tem estabelecido com o legado freudiano uma relação mais sinuosa é Judith Butler. Por um lado, conceitos como melancolia e luto são protagonistas em suas publicações desde o início dos anos 1990 até o momento presente, em um uso mais “especulativo” da teoria – para usar um termo da própria autora<sup>49</sup> – do que propriamente clínico. Por outro lado, é também Butler quem mais se dedicou a criticar os resíduos essencialistas e normativos que até hoje são tema de intenso debate no Brasil (o que lhe rendeu inclusive a alcunha de paranoica, diga-se de passagem<sup>50</sup>).

Não tenho qualquer ambição de esgotar essa discussão e nem mesmo pretendo levá-la além desta breve apresentação. Esta pesquisa não dedica seus esforços para defender a psicanálise das críticas direcionadas por alguns teóricos *queer*, e tampouco para elucidar elementos dos estudos *queer* entendidos de maneira reducionista por alguns psicanalistas. Há inúmeros trabalhos de excelente qualidade sobre o imbróglio político e teórico entre os dois campos<sup>51</sup> e quero crer que minha contribuição se mostrará mais significativa por outras veredas.

---

<sup>48</sup> Cf. BENTO, Berenice; PELÚCIO, Larissa. Despatologização do gênero: a politização das identidades abjetas. **Revista Estudos Feministas**, v. 20, p. 569-581, 2012.

<sup>49</sup> BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder: teorias da sujeição**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017c, p. 169.

<sup>50</sup> SEDGWICK, Eve Kosofsky. Leitura paranoica e leitura reparadora, ou, você é tão paranoico que provavelmente pensa que este ensaio é sobre você. **Remate de Males**, v. 40, n. 1, p. 389-421, 2020.

<sup>51</sup> Cf. SAEZ, Javier. **Teoría queer y psicoanálisis**. Madrid: Editorial Síntesis, 2004; AYOUCHE, Thamy. **Psicanálise e hibridez: gênero, colonialidade, subjetivações**. Curitiba: Calligrafie, 2019; DEAN, Tim. Lacan and queer theory. In: RABATÉ, Jean-Michel. **The Cambridge Companion to Lacan**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003; CUNHA, Eduardo Leal. **O que aprender com as transidentidades: psicanálise, gênero e política**. Porto Alegre: Criação Humana, 2021.



Estou interessado sobretudo em entender como a psicanálise pode contribuir para uma crítica ao conceito de felicidade e à naturalização da linearidade temporal, ambos pilares fundamentais dos imperativos de progresso e orgulho. Sabemos que Freud foi bastante explícito quanto à impossibilidade de uma cura absoluta para quadros neuróticos, no sentido da aquisição de um estado de plenitude, felicidade ou estabilidade psíquica. O pai da psicanálise assinalou que a vivência em sociedade, o próprio estabelecimento de um laço social entre diferentes sujeitos, grupos e instituições, é fundamentalmente uma condição de mal-estar, de maneira que os psicanalistas não poderiam garantir nada a seus pacientes além de ajudá-los a encontrar caminhos suficientemente saudáveis para viver com esse desassossego e seus sintomas<sup>52</sup>. Lacan seria ainda mais incisivo. No texto “A direção do tratamento e os princípios de seu poder”, ele se refere à felicidade como uma ideologia burguesa americana e aconselha os psicanalistas a não reproduzirem suas promessas na cena transferencial. Lacan obviamente não queria condenar os pacientes ao sofrimento, mas sim evitar que algum critério moral politicamente dominante fosse universalizado como parâmetro de uma boa-vida e que a adaptação ao *American Way of Life* se tornasse a orientação privilegiada do tratamento psicanalítico<sup>53</sup>. Por esses e outros motivos doravante explicitados, a psicanálise me parece uma excelente ferramenta para questionarmos o significado de “*to get better*”, o que obviamente é facilitado quando seus representantes abrem caminhos para novas formas de viver a relação entre temporalidade, afeto e sexualidade, e não quando os bloqueiam impondo de maneira acríica e descontextualizada seu próprio modelo de psicopatologia.

Esta tese é composta de quatro capítulos, além da introdução e do epílogo.

No capítulo 2, apresento os principais alicerces teórico-metodológicos da pesquisa. Começo com uma retomada sobre a emergência do *queer* como movimento político e linha acadêmica entre os anos 1980 e 1990 nos Estados Unidos, e sobre sua “recepção” no cenário brasileiro. Apresento algumas das principais contribuições relacionadas a área das temporalidades *queer*, assinalando especificamente como esse campo conectou às questões de gênero e sexualidade a obra de quatro influentes autores: Walter Benjamin, Michel Foucault, Sigmund Freud e Jacques Derrida. Também discuto como os estudos *queer* se inserem em um quadro mais amplo dos estudos sobre os afetos,

---

<sup>52</sup> FREUD, Sigmund. **O mal-estar na cultura**. Porto Alegre: L&PM, 2014.

<sup>53</sup> LACAN, Jacques. “A direção do tratamento e os princípios de seu poder”. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 591-652.

sinalizando duas de suas principais correntes, autoras e autores mais importantes. Por fim, sistematizo o conteúdo em alguns princípios éticos, teóricos e metodológicos por meio dos quais conduzi o restante da pesquisa.

Na sequência, apresento o primeiro dos três capítulos dedicados a análises de narrativas. Seu fio condutor é *O fim de Eddy*, livro publicado pelo jovem escritor francês Édouard Louis em 2014. Trata-se de um romance autobiográfico sobre a infância e a adolescência vividas no vilarejo de Hallencourt, interior da Picardia, sobre as adversidades enfrentadas por ter crescido no seio de uma família pobre, e, sobretudo, sobre a violência e a humilhação que sofria em decorrência dos seus modos afeminados. Minha proposta é ler *O fim de Eddy* como testemunho de uma infância traumática, o que significa que analiso não só o conteúdo do relato, mas também como a escritura responde ao seu componente inassimilável. Examino como o “afeto estrangulado” impulsiona e perturba a criação literária, como esse duplo movimento pode performar uma espécie de elaboração das experiências narradas e como esses processos se relacionam especificamente ao funcionamento das normas de gênero e sexualidade. Também reflito sobre o que significa para nós, leitores, testemunharmos um testemunho, e o que diferencia essa experiência da leitura de outro tipo de relatos e gêneros literários.

No capítulo 4, dirijo-me à obra e aos diários de José Leonilson para pensar os restos da Aids que habitam a era de “desdramatização” da epidemia. Aliado à espectrologia desenvolvida por Jacques Derrida, às análises de Eve Sedgwick sobre a epistemologia do armário e às reflexões de Freud sobre luto e melancolia, analiso alguns afetos muito frequentemente associados a Leonilson, tais como a vergonha, a timidez e a tristeza, e discuto suas relações com questões de gênero e sexualidade presentes em seu tempo e no nosso. Argumento que os “restos da Aids” dizem respeito não só à materialidade da epidemia – que permanece bastante atual –, mas também à presença daquilo que se perdeu ou nunca foi concretizado desde o momento agudo de sua disseminação nos anos 1980 e 90, aquilo que talvez não esteja mais vivo, mas segue presente entre nós como espectro e assombração.

No quinto capítulo me debruço sobre *Corpo Elétrico*, longa-metragem dirigido por Marcelo Caetano e lançado nos cinemas brasileiros em 2017. Interessa-me sobretudo a atmosfera utópica do filme, motivo pelo qual acredito que foi muito celebrado, mas também criticado na época de sua estreia. Partindo dessa divergência de interpretações, aciono a teorização de José Esteban Muñoz sobre utopianismos *queer* para pensar como diferentes utopias são construídas pelo filme,

o que essas utopias produzem em termos narrativos e, de modo mais amplo, qual o valor das utopias e dos utopianismos para uma política *queer* que não deixe de lado a crítica aos imperativos do progresso e do orgulho. Com a intenção de esmiuçar as diferentes implicações teóricas e políticas dessa temática, reservo uma parcela do texto para revisitar o debate entre Muñoz e aquele que é por vezes descrito como o seu mais duro opositor, Lee Edelman.

O trabalho que desenvolvi nesta tese poderia ser resumido como um questionamento das interpretações convencionais e hegemônicas das três obras analisadas, mas eu não haveria despendido tanto tempo e energia se meu objetivo fosse apenas argumentar que essas interpretações estão equivocadas. Em realidade, o problema é que o modo como caracterizaram as obras, pressupondo uma perspectiva progressista da temporalidade, dos afetos e da política, menospreza aqueles que me parecem ser os seus aspectos mais potentes – as vacilações, hesitações, ambiguidades e paradoxos – e, ao fazer isso, arrisca neutralizar sua pulsação *queer*. Pouco ajudaria se nos limitássemos a propor uma interpretação mais adequada ou apurada. É mais interessante e necessário que assinalemos nas narrativas aquilo que resiste às interpretações, os conflitos e impasses que caracterizam sua singularidade radical. Nos capítulos que seguem, trato de expandi-las, desdobrá-las, espremê-las e friccioná-las com a expectativa de que a luz das centelhas nos permita tatear caminhos alternativos àqueles já indicados pelos ofuscantes faróis do progresso.

## 2 SAINDO DO TOM, PERDENDO O COMPASSO: APONTAMENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

*A teoria queer pode permanecer apenas como desejo, e, tal como o desejo, sua energia e seu contínuo poder de nos envolver dependem da impossibilidade de conhecermos seus limites.*

*(Lee Edelman)*

### 2.1 A EMERGÊNCIA DO *QUEER* COMO CATEGORIA POLÍTICA E TEÓRICA

A palavra “*queer*” significa literalmente “através”. Provém do étimo indo-europeu “*twerkw*”, que também originou o termo alemão “*quer*” (transversal), o termo latino “*torquere*” (torcer) e o termo inglês “*thwart*” (contrariar)<sup>1</sup>. No contexto moderno anglo-saxão, *queer* é utilizado como sinônimo para “estranho” ou “bizarro”, sendo frequentemente dirigido como um insulto a gays, lésbicas, pessoas trans e outras dissidências sexuais e de gênero. Desde os anos 1980, o termo tem sido reivindicado por essas mesmas populações como uma forma de autodescrição afirmativa, um processo que não amenizou seu peso significante, mas alterou radicalmente sua valência política e moral.

A emergência de um movimento político *queer* se inscreve em um campo de disputas previamente estabelecido pelos assim chamados “novos movimentos sociais”, especialmente os movimentos feminista, negro (direitos civis) e homossexual. O *queer* é herdeiro do ímpeto provocativo de suas lutas, das críticas ao economicismo, do reconhecimento da cultura como territórios de disputa política, e, acima de tudo, da *crise* vivida por esses movimentos nos anos 1980<sup>2</sup>. Ao longo dessa década, feministas lésbicas como Adrienne Rich e Monique Wittig denunciaram reiteradamente que o heterossexismo impregnado nos discursos e práticas feministas não só prejudicava a luta de mulheres homossexuais por direitos e igualdade, como também as excluía da própria condição de mulheres<sup>3</sup>; no cruzamento entre o movimento negro e o movimento

<sup>1</sup> SEDGWICK, Eve Kosofsky. **Tendencies**. Durham e Londres: Duke University Press, 1993, p. III.

<sup>2</sup> MISKOLCI, Richard. **Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

<sup>3</sup> RICH, A. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. **Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades**, v. 4, n. 05, 27 nov. 2012; WITTIG, Monique. La pensée straight. **Questions féministes**, p. 45-53, 1980.

feminista, Audre Lorde e Angela Davis apontavam a misoginia e a homofobia presentes no primeiro e o racismo no segundo como impeditivos para a construção de militâncias efetivamente interseccionais<sup>4</sup>; feministas chicanas como Gloria Anzaldúa e Cherríe Moraga chamavam atenção para a importância política dos não-lugares da identidade mestiça, do trânsito entre fronteiras físicas e simbólicas, e do hibridismo cultural<sup>5</sup>. Também nessa época aparecem os primeiros movimentos organizados de pessoas intersexo defendendo o direito de gerirem livremente seu corpo sem intervenções médicas prematuras, demanda desde o início associada a uma crítica pós-colonial ao feminismo, visto que o silêncio que pairava sobre as práticas de mutilação genital no ocidente era acompanhado da denúncia maciça de ações similares em países da África<sup>6</sup>.

Especificamente em relação ao movimento homossexual estadunidense, desde as revoltas de *Stonewall* grupos formados por homens gays ganhavam visibilidade e conquistavam direitos, movimento acompanhado de perto pelo interesse do mercado. Integrando-se ao sistema de consumo, alguns desses segmentos passaram a moderar sua retórica e seus discursos, adotando uma estratégia de integração pacífica que garantisse acesso aos privilégios heteronormativos, sendo o mais exemplar deles o matrimônio. Formou-se dentro da comunidade gay uma política de normalidade própria – uma *homonormatividade*, conforme propôs Lisa Duggan<sup>7</sup> –, por meio da qual elementos como o sexo em público foram marginalizados em prol do fortalecimento de um novo imaginário gay constituído por homens brancos de classe média, monogâmicos e ansiosos por desfrutar das vantagens outrora negadas<sup>8</sup>.

Como se pode imaginar, a Aids produziu um grande abalo nesse cenário. Associada desde o início à comunidade gay, a epidemia trouxe ao centro do debate público todo estigma, medo e pânico moral que se acreditava estarem no mínimo enfraquecidos, sobretudo posteriormente à

---

<sup>4</sup> LORDE, Audre. Age, race, class, and sex: Women redefining difference. **Women in Culture: An intersectional anthology for gender and women's studies**, p. 16-22, 1980; DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.

<sup>5</sup> MORAGA, Cherríe; ANZALDÚA, Gloria (Ed.). **This bridge called my back: Writings by radical women of color**. Watertown, Massachusetts: Persephone Press, 1981; ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La Frontera: The New Mestiza**. São Francisco: Aunt Lute Book Company, 1987.

<sup>6</sup> SAEZ, Javier. El contexto sociopolítico de surgimento de la teoría *queer*. De la crisis del sida a Foucault. In: CÓRDOBA, David; SÁEZ, Javier; VIDARTE, Paco. **Teoría Queer: políticas bolleras, marcias, trans, mestizas**. Barcelona e Madrid: Editora EGALES, 2009.

<sup>7</sup> DUGGAN, Lisa. The new homonormativity: The sexual politics of neoliberalism. In: NELSON, Dana; CASTRONOVO, Russ. **Materializing democracy: Toward a revitalized cultural politics**. Durham e Londres: Duke University Press, 2002; DUGGAN, Lisa. **The twilight of equality?: Neoliberalism, cultural politics, and the attack on democracy**. Boston: Beacon Press, 2003.

<sup>8</sup> SAEZ, Javier. Op. cit.

retirada da homossexualidade do DSM<sup>9</sup> em 1973. Nos EUA, o governo Reagan (1981-1989) adotou uma política de negação, alinhando-se aos interesses de grandes grupos farmacêuticos e – literalmente, para fazer jus à fórmula foucaultiana<sup>10</sup> – deixando morrer aqueles cujas vidas não lhe parecia valer o investimento de cuidado do Estado. Em resposta, movimentos como o *ACT UP*<sup>11</sup> e *Queer Nation*<sup>12</sup> retomaram uma proposta de radicalização, adotando estratégias subversivas e afrontosas que envolviam atos violentos, raivosos e às vezes ilegais para mobilizar a atenção da população e das autoridades. Jogando cinzas falsas no gramado em frente à Casa Branca, roubando mercados, invadindo igrejas ou estourando balões com sangue falso em lugares públicos, esses grupos deixaram de lado a demanda por aceitação e fizeram da sua condição abjeta uma estratégia de *choque*.

Essa radicalidade é o que marcaria a diferença de um ativismo *queer* em relação à estratégia conciliadora adotada pós-*Stonewall*. A escolha do termo injurioso como autodenominação sintetiza e performa o desejo de se desassociar da busca de posituação da identidade homossexual, da luta por tolerância, reconhecimento e representação, para abraçar, de maneira radicalmente oposta, em um “impulso agressivo de generalização”, a própria condição de abjeção<sup>13</sup>. O objetivo já não seria a inclusão respeitosa e a valorização da diversidade, mas a utilização da força do *queer* para subverter os parâmetros hegemônicos de normalidade que se reproduzia inclusive dentro da própria cultura gay; o inimigo principal já não seria a heterossexualidade compulsória, a homofobia ou a violência de gênero, mas os regimes de normalização que tornam todos esses fenômenos possíveis<sup>14</sup>. Encontramos traços dessa postura provocativa, radical e desafiadora em uma série de “manifestos” lançados desde então, tais como *Ética Bixa*, de Paco Vidarte, *Ultraviolência Queer*, do coletivo *Bash Back!* e *Homo Inc. Oportated* de Sam Bourcier<sup>15</sup>.

<sup>9</sup> Manual de Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais.

<sup>10</sup> FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A vontade de saber**. São Paulo: Edições Graal, 2011.

<sup>11</sup> De acordo com definição disponibilizada em seu próprio website, o ACT UP (*AIDS Coalition to Unleash Power*) é um “grupo diverso e apartidário de indivíduos, unidos pela raiva e comprometidos com a ação direta para acabar com a crise da AIDS”.

<sup>12</sup> De acordo com definição disponibilizada em seu próprio website, Queer Nation é um grupo de ação direta dedicado a acabar com a discriminação, violência e repressão contra a comunidade LGBT.

<sup>13</sup> WARNER, Michael. **Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory**. Minneapolis e Londres: University of Minnesota Press, 1993, p. xxvi, tradução minha.

<sup>14</sup> Id., **The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life**. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

<sup>15</sup> VIDARTE, Paco. **Ética bixa: proclamações libertárias para uma militância LGBTQ**. São Paulo: n-1 edições, 2020; BAROQUE, Fray; EANELLI, Tegan **Queer Ultra Violence: Bashback! Anthology**. São Francisco: Ardent Press, 2011; BOURCIER, Sam. **Homo INC. orporated: o triângulo e o unicórnio que peida**. São Paulo: n-1 edições, 2020.

No campo acadêmico, o termo *Queer Theory* foi cunhado jocosamente por Teresa de Lauretis em 1990 para identificar a emergência de um novo tipo de pesquisas sobre gênero e sexualidade que se diferenciava dos estudos gays e lésbicos convencionais por questionar a estabilidade, a naturalização e a equivalência entre essas identidades, por acentuar uma compreensão desnaturalizante da sexualidade, e por sublinhar suas relações com outros marcadores sociais, tais como raça, classe, geração, localidade etc.<sup>16</sup> O uso do termo *queer* não guardava necessariamente relação com uma radicalidade abjeta, como no caso do ativismo, mas funcionava como ferramenta terminológica para se designar o que estava à margem da norma heterossexual sem que se reafirmassem categorias específicas. A ideia já não era estudar a sexualidade ou o gênero, mas *através* da sexualidade, *através* do gênero: “chegamos ao termo Teoria Queer em um esforço para evitar todas essas distinções finas nos nossos protocolos discursivos, para não aderir a alguns dos termos dados e não assumir suas dívidas ideológicas”<sup>17</sup>.

Muitas foram as influências teóricas dos primeiros estudos *queer*: as psicanálises de Sigmund Freud, Jean Laplanche e Jacques Lacan, a escrita mestiça de Gloria Anzaldúa, as críticas de Gayle Rubin ao conservadorismo de certas vertentes do feminismo, a desconstrução de Jacques Derrida, as teorizações de Monique Wittig e Guy Hocquenghem sobre o corpo lésbico e o desejo homossexual, o deslocamento proposto por Michel Foucault desde a “hipótese repressiva” para uma analítica positiva do poder, entre outras. Essas referências foram combinadas de múltiplas maneiras e associadas a temáticas diversas, resultando em uma rica variabilidade teórica, epistemológica e metodológica. Algumas coletâneas lançadas no início dos anos 1990, tais como *Inside/Out: Lesbian and Gay Theories* e *Fear Of a Queer Planet*, refletem bem essa diversidade e são excelentes retratos do contexto de efervescência intelectual, cultural e política em que se traçaram os primeiros contornos da teoria *queer*<sup>18</sup>. Em realidade, o termo “teoria *queer*” revela-se enganoso, pois nunca houve uma única teoria *queer*, nem mesmo uma interpretação sistemática sobre o sexo, sobre o desejo ou sobre o gênero. Utilizarei a partir de agora o termo “estudos *queer*” com vistas a sublinhar que estamos tratando mais de uma escola de pensamento caracterizada pelo

---

<sup>16</sup> DE LAURETIS, Teresa. “Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities”, **Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies**, 3(2), iii-xviii, 1991.

<sup>17</sup> Ibid, p. v, tradução minha.

<sup>18</sup> FUSS, Diana (Ed.). **Inside/out: Lesbian theories, gay theories**. Nova Iorque: Routledge, 1993; WARNER, Michael et al. (Ed.). **Fear of a queer planet: Queer politics and social theory**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

posicionamento fortemente anti-normativo do que por uma proposição teórica ou projeto político específico<sup>19</sup>.

Para fins didáticos – muito embora alguns autores argumentem que não há nada menos *queer* do que o didatismo<sup>20</sup> –, poderíamos assinalar três elementos fundamentais e comuns aos estudos *queer*.

O mais basilar é a desconstrução de binarismos tais como homossexual/heterossexual e masculino/feminino. Considerando que o termo “desconstrução” tem sido utilizado de maneiras diversas nos últimos tempos – escapando em muito ao sentido que Derrida lhe havia outorgado originalmente, inclusive –, convém lembrar que desconstruir não significa necessariamente rejeitar, desfazer, implodir, e certamente não equivale a realizar uma reforma moral, despir-se de preconceitos ou reconhecer privilégios de classe, raça, gênero, orientação sexual etc. A desconstrução que interessa aos estudos *queer* “consiste em denunciar num determinado texto [...] aquilo que é valorizado e em nome de quê e, ao mesmo tempo, em desrecalar o que foi estruturalmente dissimulado nesse texto”<sup>21</sup>. Na prática, isso significa que o objetivo dos estudos *queer* não é simplesmente fornecer informações sobre a população LGBT, combater preconceitos ou prestar esclarecimentos sobre o verdadeiro significado das categorias “homossexualidade”, “heterossexualidade”, “transgenereidade” ou “cisgenereidade”, mas mapear as problemáticas geradas pela impossibilidade de definir essas categorias de maneira estável. Como colocou Eve Sedgwick, *queer* se refere à “malha aberta de possibilidades, lacunas, sobreposições, dissonâncias e ressonâncias, lapsos e excessos de significado produzidos quando os elementos constituintes do gênero e da sexualidade de alguém não se encaixam ou não podem ser encaixados em um significado monolítico”<sup>22</sup>.

Um segundo traço comum é a crítica radical à presunção de um “sujeito” monolítico, aut centrado e politicamente autônomo. Os estudos *queer* rejeitam esse modelo cartesiano muitas vezes dado como ponto-de-partida nas ciências humanas, em favor de concepções que compreendam a subjetividade como *efeito* das interações entre jogos discursivos, conflitos inconscientes, relações de poder e hierarquias sociais. Por isso operam um deslocamento desde o

---

<sup>19</sup> SPARGO, Tamsin. **Foucault e a teoria queer**: seguindo se Ágape e êxtase: orientações pós-seculares. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

<sup>20</sup> EDELMAN, Lee. Learning Nothing: *Bad Education*. **differences**, v. 28, n. 1, p. 124-173, 2017.

<sup>21</sup> SANTIAGO, Silvano. **Glossário de Derrida**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976, p. 17

<sup>22</sup> SEDGWICK, Eve Kosofsky. **Tendencies**. Durham/Londres: Duke University Press, 1993, p. 7, tradução minha.



paradigma da representação, que pressupõe um sujeito anterior a ser reconhecido por instituições políticas e culturais, para o conceito de performatividade, que situa a constituição do sujeito como uma *consequência* dessas interações. Vale notar, como sublinha Judith Butler, que a “crítica ao sujeito não é uma negação ou repúdio ao sujeito, e sim uma maneira de interrogar a sua construção como uma premissa oferecida de antemão ou fundacional”<sup>23</sup>.

Poderíamos apontar como um terceiro eixo distintivo dos estudos *queer* a negatividade, um princípio materializado na recusa da positivação moral das identidades LGBT, e, mais amplamente, na desconfiança em relação ao uso das identidades sexuais e de gênero como instrumentos teóricos e políticos suficientes. Em vez de tentar propor novas descrições das dissidências sexuais para além das conotações negativas atribuídas historicamente a elas, os estudos *queer* compreendem a abjeção como uma parte fundamental e inextirpável de seu próprio processo constitutivo, abraçando-a em um gesto com consequências políticas e teóricas notáveis, como veremos em mais detalhe no capítulo 5.

À guisa de conclusão, ressalto que os estudos e o ativismo *queer* se afetam mutuamente desde os seus primórdios. Muitos dos acadêmicos mais conhecidos são também membros de movimentos sociais ou pelo menos já estiveram em algum momento vinculados a alguma organização política, e muitos das ações de grupos militantes reverberam discussões acadêmicas, às vezes involuntariamente. Não seria exagero dizer que todas as principais obras associadas à primeira onda de estudos *queer*, pelo menos aquelas normalmente citadas como pioneiras ou exemplares, tais como *Problemas de Gênero*, *Epistemology of the Closet*, *The Trouble with Normal*, *Homographesis* e *Disidentifications*, tem nos desafios do ativismo um dos seus eixos centrais de análise, muito embora, como sabemos, isso não significa que as estratégias da militância sejam poupadas de críticas.

Por outro lado, é importante salientar que o *queer* nem sempre adquiriu o mesmo sentido no mundo universitário e no mundo da militância. No princípio da sua ressignificação estratégica, entre os anos 1980 e 1990, muitos ativistas utilizavam o termo *queer* como um mero sinônimo para “gay” e “lésbica”<sup>24</sup>, e até hoje a expressão é muitas vezes utilizada como uma abreviação para diversidade sexual ou mesmo como uma nova identidade, o que ocorre por meio da inclusão da

---

<sup>23</sup> BUTLER, Judith. Fundações contingentes: feminismo e a questão do “pós-modernismo”. In: BENHABIB, Seyla et al. **Debates feministas**: um intercâmbio filosófico. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

<sup>24</sup> DUGGAN, Lisa. Making it perfectly queer. **Radical Society**, v. 22, n. 1, 1992.

letra Q na sigla LGBT, por exemplo<sup>25</sup>. Há também acadêmicos associados aos estudos *queer* que não reconhecem grandes afinidades com os movimentos sociais com os quais compartilham a denominação. É o caso de Teresa de Lauretis, que nunca tinha ouvido falar no *Queer Nation* quando propôs o termo *Teoria Queer* e, conhecendo o movimento posteriormente, declarou enxergar nas suas propostas poucas semelhanças com a então incipiente *queer theory*<sup>26</sup>. De Lauretis inclusive viria a abandonar o termo *queer* logo depois, o que não deixa de ser irônico<sup>27</sup>.

Para sintetizar essa problemática evitando reducionismos, podemos dizer que, embora tenham emergido em um mesmo contexto político e tenham exercido mútua influência ao longo dos anos, o *queer* acadêmico e o *queer* político não podem ser reduzidos um ao outro. Há problemáticas específicas abordadas por cada um deles e há momentos em que diferentes visões sobre uma mesma problemática claramente entram em choque. Alguns dos encontros e desencontros entre ativismo e pesquisa são discutidos ao longo desta tese e espero poder destacar o aspecto produtivo dessas oscilações, como de resto me parece ser a melhor estratégia em outros campos mobilizados por tensões entre a academia e a militância.

## 2.2 O QUEER NO BRASIL

Se definir o “*queer*” no contexto anglo-saxão já é desafiador, quando passamos ao contexto brasileiro as coisas ficam ainda mais complicadas.

Ao longo dos anos 1980, já vinham sendo desenvolvidas aqui pesquisas com pressupostos epistemológicos e políticos similares àquelas levadas à cabo mais ou menos na mesma época nos Estados Unidos. É o caso dos trabalhos de Nestor Perlongher, Suely Rolnik e Edward Macrae, que demoraram para serem associados ao campo, mas hoje são frequentemente citados como uma espécie de produção *queer avant la lettre*<sup>28</sup>. Esse talvez possa ser o destino dos dois volumes de

---

<sup>25</sup> GOLDBERG, Shoshana K. et al. Exploring the Q in LGBTQ: Demographic characteristic and sexuality of queer people in a US representative sample of sexual minorities. **Psychology of Sexual Orientation and Gender Diversity**, v. 7, n. 1, p. 101, 2020; LEVY, Denise L.; JOHNSON, Corey W. What does the Q mean? Including queer voices in qualitative research. **Qualitative Social Work**, v. 11, n. 2, p. 130-140, 2012.

<sup>26</sup> DE LAURETIS, Teresa. “Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities”, **Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies**, 3(2), iii-xviii, 1991, p. III

<sup>27</sup> Id., Habit changes. **Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies**, v. 6, n. 2-3, p. 296-314, 1994.

<sup>28</sup> PERLONGHER, Néstor. **O negócio do michê**: prostituição viril em São Paulo. São Paulo: Brasiliense, 1987; ROLNIK, Suely. **Cartografia Sentimental**: Transformações Contemporâneas Do Desejo. 1989; MACRAE, Edward. A construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil da abertura. In: **A construção da igualdade**: identidade sexual e política no Brasil da abertura. 1990.

estudos sobre o erotismo de Jurandir Freire Costa, misteriosamente esquecidos em nosso país apesar de terem gerado ruidosos debates à época do lançamento, e do ensaio *Jacarés e Lobisomens*, assinado por Herbert Daniel e Leila Míccolis<sup>29</sup>. Se de fato considerarmos esses trabalhos como parte da história dos estudos *queer* brasileiros, então não podemos nem mesmo falar nos termos de uma “recepção” da produção estadunidense; já propúnhamos teorias *queer* antes mesmo que essa expressão fosse formalmente incorporada ao nosso vocabulário acadêmico. Ademais, há pesquisadores brasileiros que travaram diálogos com estudos *queer* estadunidenses, mas não associaram seu trabalho explicitamente ao termo. Denilson Lopes, por exemplo, publicou ao longo dos anos 1990 e 2000 uma série de artigos e textos sobre o *camp* e a tensão entre movimentos identitários e a teoria pós-identitária no campo da crítica cultural<sup>30</sup>. Pelo fato de nunca ter se preocupado em ser um divulgador, Lopes é muito menos lembrado nas genealogias do *queer* no Brasil se comparado a Guacira Louro, essa sim responsável por um trabalho dirigido e didático de divulgação e apresentação<sup>31</sup>.

Há também um problema de contextualização semântica. Como colocou Larissa Pelúcio, a pronúncia do termo “*queer*” no Brasil soa muito mais fluida e macia do que no ambiente estadunidense, onde ainda hoje é utilizado como um insulto<sup>32</sup>. Esse efeito se deve em parte à lógica da colonialidade, que nos impele a valorizar tudo o que é estrangeiro, especialmente se for branco

<sup>29</sup> COSTA, Jurandir Freire. **A inocência e o vício**: estudos sobre o homoerotismo. Rio de Janeiro: Editora Relume-Dumará, 1992; COSTA, Jurandir Freire. **A face e o verso**: estudos sobre o homoerotismo II. Rio de Janeiro: Editora Escuta, 1995; DANIEL, Herbert; MÍCCOLIS, Leila. **Jacarés e Lobisomens**: dois ensaios sobre a homossexualidade. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

<sup>30</sup> LOPES, Denilson. Manifesto Camp. **Gragoatá (UFF), Niterói**, n. 3, p. 93-104, 1997; LOPES, Denilson. Bichas e letras: uma estória brasileira. In: SANTOS, Rick; GARCIA, Wilton (Orgs.). **A escrita de adé**: perspectivas teóricas dos estudos gays e lésbic@s no Brasil. São Paulo: Xamã, 2002. p. 33-50; LOPES, Denilson. **O homem que amava rapazes e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2002; LOPES, Denilson. Desafios dos estudos gays, lésbicos e transgêneros. **Comunicação Mídia e Consumo**, v. 1, n. 1, p. 63-73, 2008.

<sup>31</sup> LOURO, Guacira Lopes. **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018; LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018; LOURO, Guacira Lopes. Teoria queer-uma política pós-identitária para a educação. **Revista estudos feministas**, v. 9, n. 2, p. 541, 2001. Sobre a definição da obra de Louro como “marco inaugural”, cf. SOUZA, Fábio Feltrin de; BENETTI, Fernando José. Abjeções ao Sul: uma reflexão sobre os estudos queer no Brasil (1990-2000). In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 10., 2013, Florianópolis. Anais Eletrônicos do Seminário Internacional Fazendo Gênero 10. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2013.

<sup>32</sup> PELÚCIO, Larissa. Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos *queer* no Brasil?. **Revista Periódicus**, v. 1, n. 1, p. 68-91, 2014; PELÚCIO, Larissa. Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer. **Contemporânea-Revista de Sociologia da UFSCar**, v. 2, n. 2, p. 395, 2012; PELÚCIO, Larissa. O cu (de) Preciado—estratégias cucarachas para não higienizar o queer no Brasil. **Iberic@I: Revue d'études ibériques et ibéro-américaines**, v. 9, p. 123-136, 2016.

e europeu, sobre nossa própria produção<sup>33</sup>. Um termo de origem inglesa carimbado com o selo de qualidade do pós-estruturalismo francês já aterrissa em solo brasileiro higienizado e brilhante, reluzindo a olhos deslumbrados e conferindo prestígio a uma gama de temáticas até então pouco respeitadas em nossas universidades. Com esse esvaziamento, diz Pelúcio, “a intenção inaugural [...] de se apropriar de um termo desqualificador para politizá-lo [...] perdeu-se no Brasil”<sup>34</sup>.

Em um esforço para evitar a reificação da lógica da colonialidade, algumas traduções foram sugeridas. Autores latino-americanos de fala espanhola utilizam por vezes os termos “*kuir*” ou “*cuir*”, uma opção que mantém a fonética, mas desfigura estrategicamente a grafia original<sup>35</sup>. Berenice Bento propôs a expressão “estudos transviados”, fazendo uma indicação à transexualidade, à homossexualidade e à subversão como estratégia política<sup>36</sup>. A própria Larissa Pelúcio propôs a expressão “teoria cu”, utilizando-se do mais ambivalente dos órgãos do corpo humano para manter presente o limiar entre prazer, asco, desejo e repulsa que habita o termo em sua versão inglesa<sup>37</sup>.

Nenhuma dessas traduções vingou. Talvez porque nenhuma seja suficientemente elástica para abarcar a complexidade semântica do termo “queer”, ou talvez porque, como sugere Anselmo Alós, o mais importante mesmo seja reconhecer que não existe uma equivalência exata entre as línguas: “é da própria natureza da linguagem não apreender o real completamente”, lembra o autor<sup>38</sup>. Em direção similar, Pedro Paulo Pereira argumenta que existe uma potência a ser extraída do encontro entre o desejo de traduzir e a alteridade impossível que reside na linguagem: “o queer forçaria a língua a se lastrear de estranheza (do termo estrangeiro que resiste, dos corpos ex-cêntricos, das práticas diversas) e essas experiências aqui no Sul Global inventariam uma abertura a outras gramáticas e outras formas de agir”<sup>39</sup>. Diferentemente de Pelúcio, esses dois autores parecem apontar que a falta de um equivalente em português para o termo *queer* não é

<sup>33</sup> MALDONADO-TORRES, Nelson. A analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. (orgs.) **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

<sup>34</sup> PELÚCIO, Larissa. Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos *queer* no Brasil?. **Revista Periódicus**, v. 1, n. 1, p. 68-91, 2014, p. 71.

<sup>35</sup> SANCHO, Fernando. Desencuentros con lo *queer/cuir*. **Cartón Piedra**, n. 127, 2014, pp. 20-23.

<sup>36</sup> BENTO, Berenice. O que pode uma teoria? Estudos transviados e a despatologização das identidades trans. **Florestan**, p. 46, 2014.

<sup>37</sup> PELÚCIO, op. cit.

<sup>38</sup> ALOS, Anselmo Peres. Traduzir o queer: uma opção viável?. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 28, n. 2, 2020, p. 1

<sup>39</sup> PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Queer decolonial: quando as teorias viajam. **Contemporânea-Revista de Sociologia da UFSCar**, v. 5, n. 2, p. 411, 2015, p. 417.

necessariamente um obstáculo, mas uma oportunidade de transformação daquilo que se presume como origem. Nos desencontros de uma tradução impossível, o *queer* poderia alcançar seu significado mais profundo ou radical.

Nesta tese de doutorado, como já se pode perceber, situo-me mais proximamente à posição compartilhada por Alós e Pereira. Discordo de que a ausência de um léxico equivalente em português seja por si só um empecilho para uma apropriação crítica e situada dos estudos *queer*, e creio que a busca obsessiva por uma palavrinha mágica pode justamente nos impedir de enxergar como e por quais outras vias essa apropriação crítica já está acontecendo. À título de exemplo, nós, brasileiras e brasileiros, destronamos aquela que é muitas vezes considerada a autoridade suprema dos estudos *queer* nos Estados Unidos, Eve Sedgwick. “Ela era, e permanece, a rainha”, disse recentemente Judith Butler<sup>40</sup>, a quem nós decidimos passar a coroa sem nem mesmo fazer uma consulta prévia. É claro: pode-se argumentar que tudo continua sendo um problema de tradução – já que nenhum livro de Sedgwick está disponibilizado integralmente ao português – e que, de rainha em rainha, continuamos reverenciando uma majestade colonial. O fato, contudo, é que mesmo as prioridades de tradução refletem uma *escolha*, e essa escolha, por sua vez, reflete as particularidades de nosso contexto. Podemos questionar essas prioridades, escolhas e particularidades, mas não podemos negar que elas já transformaram o que chamamos de *queer* no Brasil.

Como minha pesquisa tenciona problematizar alguns princípios clássicos do ativismo e da militância, também é necessário destacar que os estudos *queer* ganharam força em solo brasileiro quando um modelo identitário de ativismo se cristalizava no Movimento LGBT. Desde os anos 1990, na esteira da redemocratização e da resposta à epidemia de HIV/Aids, houve uma migração progressiva do modelo de militância revolucionário para o modelo quase profissional das ONG. Alguns militantes chegaram a adotar estratégias do mundo empresarial para se adequar às exigências dos atraentes editais de financiamento lançados por organismos estatais e internacionais, de modo que no início dos anos 2000, quando o *queer* passa a circular no mundo acadêmico brasileiro com mais intensidade, não só o modelo ONG havia se tornado hegemônico, como também quase um sinônimo para Movimento LGBT<sup>41</sup>. Nesse contexto, não tardaria para que suas lideranças reagissem ao caráter anti-normativo da teoria *queer*. No evento *Stonewall 40+ o que no*

---

<sup>40</sup> BUTLER, Judith. Solidarity/susceptibility. *Social Text*, v. 36, n. 4 (137), p. 1-20, 2018, p.1

<sup>41</sup> FACCHINI, Regina. **Sopa de letrinhas?**: movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 1990. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

*Brasil?*, que se propunha a lançar um olhar retrospectivo para a história do movimento LGBT no Brasil, Nilton Luz e Luiz Mott atuaram como porta-vozes, denunciando uma nova “hegemonia queer” no campo do gênero e da sexualidade, a soberba de alguns pesquisadores, a despolitização de suas teorias extremamente abstratas e a desconsideração de que muitas das “novas reflexões queer” já haviam sido conduzidas sob outras denominações no contexto dos movimentos sociais<sup>42</sup>.

Publicações mais recentes de Leandro Colling sobre a relação entre os estudos *queer* e o ativismo LGBT apresentam resultados ambíguos. Por um lado, o autor afirma que se mantém uma grande distância entre os dois universos, verificada pela constatação de que muitos ativistas compreendem a sexualidade por uma perspectiva biologizante ou médica, pela maneira como os binarismos de gênero e orientação sexual permanecem pouco problematizados dentro das estratégias dos movimentos, e pela dificuldade das universidades brasileiras em dialogar com os movimentos sem reduzi-los a simples “objetos de pesquisa”. Por outro lado, Colling também constata algumas influências, ou pelo menos sintonias entre os dois campos: a incorporação de determinadas teses e conceitos dos estudos *queer* pelos militantes, a aderência à luta pela despatologização das identidades trans (o que, para o autor, seria em parte efeito de esclarecimentos teóricos sobre a relação entre gênero, corpo e sexualidade) e um certo processo de “queerização do movimento social”<sup>43</sup>.

Entre ambiguidades e mal-entendidos, entendo que assumir uma postura *queer* no Brasil implica uma série de traduções: a tradução propriamente dita de discussões que ainda estão majoritariamente em inglês (e espanhol); a tradução entre a perspectiva *queer* e uma série de outros estudos sobre gênero e sexualidade brasileiros que compartilham alguns pressupostos, mas não utilizam o mesmo vocabulário; e a tradução entre o contexto acadêmico e o ativismo político, que se articulam aqui de maneiras alternativas ao contexto norte-americano. Nesses três processos, o pesquisador-tradutor deve conduzir um movimento multidirecional. Seu trabalho não é levar o conhecimento de um lado a outro, mas refletir sobre as transformações produzidas nesses trajetos tortuosos que não têm princípio ou destino certo. Expressões e termos intraduzíveis não devem ser

---

<sup>42</sup> COLLING, Leandro. *Stonewall 40+ o que no Brasil?*. Salvador: EDUFBA, 2011.

<sup>43</sup> Id., Muita produção e pouca influência: o conhecimento sobre diversidade sexual e de gênero e seus impactos no Brasil. In: SEFFNER, Fernando; CAETANO, Marcio. (org.). **Cenas latino-americanas da diversidade sexual e de gênero: práticas, pedagogias e políticas públicas**. Rio Grande: Editora da FURG, 2015a, p. 123-136; COLLING, Leandro. **Que os outros sejam o normal: tensões entre movimento LGBT e ativismo queer**. Edufba, 2015; COLLING, Leandro. Impactos e/ou sintonias dos estudos *queer* no movimento LGBT no Brasil. In: GREEN, James N. et. Al. **História do Movimento LGBT no Brasil**. São Paulo: Alameda, 2018.

ignorados e tampouco devem ser motivo para o abandono da tarefa de tradução; esses restos semânticos funcionam como indicadores das relações de colonialidade que ainda vivemos nos ambientes políticos e acadêmicos de nosso vasto e desigual país e, portanto, precisam ser cuidadosamente analisados como parte da própria investigação que se objetiva levar à cabo.

### 2.3 O GIRO TEMPORAL NOS ESTUDOS *QUEER*

Tal como acontece no ambiente mais amplo onde está inserido, o campo das temporalidades *queer* resiste a uma definição substantiva. Os estudos que o compõem não tentam delimitar uma temporalidade “gay” em contraposição a uma temporalidade “heterossexual”, mas explorar a relação entre temporalidade e sexualidade a partir da indefinição dessas categorias e da instabilidade produzida pela sua aproximação. Nesse sentido, oferecem menos uma proposta específica de análise sobre a história, a memória, o arquivo, o tempo, e mais uma postura crítica em relação à sedimentação de modelos historiográficos e temporais normativos no campo dos estudos de gênero e da sexualidade.

Vale lembrar que, embora a questão da temporalidade tenha se constituído como uma “virada” temática e epistemológica nos estudos *queer* a partir dos anos 2000, ela é herdeira de discussões que remontam seus trabalhos ditos fundadores. Em *Problemas de Gênero*, por exemplo, Judith Butler apresenta a teoria da performatividade justamente como uma “formulação que tira a concepção do gênero do solo de um modelo substancial, deslocando-a para um outro que requer concebê-lo como uma *temporalidade social* constituída”<sup>44</sup>. Situando o gênero como efeito de reiterações e subversões, Butler destaca a dimensão política da temporalidade, questiona a ideia de que o gênero teria uma origem relacionada à anatomia, à genética, ou a uma Lei simbólica, desafia a concepção de um passado determinante e imutável, e destaca as possibilidades de sua resignificação no presente.

Mariela Solana identifica duas correntes principais dentro do giro temporal nos estudos *queer*<sup>45</sup>. Uma primeira seria composta por análises de práticas, narrativas e experiências de gênero e sexualidade que desafiam a crononormatividade heterossexual. Se a teoria *queer* desde seu início

---

<sup>44</sup> BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017b, p. 242, grifo da autora.

<sup>45</sup> SOLANA, Mariela. Entre la nostalgia y la esperanza: afectos, tiempo y política en estudios *queer*. In: LOSIGGIO, Daniela; MACÓN, Cecilia (orgs.). **Afectos Políticos**: ensayos sobre actualidad. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2017.

trabalhou para entender e criticar a heteronormatividade, essa corrente explora como a norma se materializa a partir de certos modos de gerir o tempo, e como experiências *queer* desafiam esses mandatos a partir de uma desorganização cronológica. Geralmente tais estudos analisam performances, exposições artísticas, narrativas literárias e cinematográficas; não estão situados em departamentos de história, mas de literatura, artes e cinema. Ann Cvetkovich<sup>46</sup>, um dos seus expoentes, sugeriu ler diferentes produções culturais relacionadas a experiências lésbicas, como performances e *zines*, como uma espécie de *arquivo de sentimentos* (*archive of feelings*) e, mais especificamente, como um processo contínuo de elaboração de experiências traumáticas relacionadas à misoginia e à lesbofobia em âmbito coletivo e político. Já Jack Halberstam<sup>47</sup> estudou como experiências de fracasso podem ser alternativas criativas e até mesmo cooperativas ao entendimento capitalista e heteronormativo de “sucesso” – uma alternativa inclusive ao tipo de experiência que é tomada como um exemplo motivacional na campanha *It Gets Better* citada na introdução desta tese.

Um segundo grupo tem se dedicado a investigar e propor novas metodologias historiográficas a partir da consideração de uma dimensão *queer* da própria temporalidade. No trabalho de Carla Freccero<sup>48</sup>, o ponto principal não é entender apenas como pessoas *queer* desafiam e subvertem as lógicas temporais dos calendários e dos relógios, mas como a assincronia do tempo – o colapso de diferentes marcos e sistemas temporais – pode *queerizar* sujeitos e grupos. Também nessa perspectiva, Carolyn Dinshaw<sup>49</sup> propôs substituir a lógica histórica tradicional de causa e efeito pela investigação de múltiplos encontros *queer* através do tempo, inclusive considerando em suas análises o desejo dos historiadores pelos seus objetos de estudo. Embora muitas vezes trabalhe com obras ficcionais, este grupo situa-se mais propriamente no território da historiografia e geralmente toma como interlocutores outros historiadores e historiadoras.

Considerando que essa separação reflete as divisões institucionais do mundo acadêmico estadunidense, destaco uma vez mais que esta tese não foi desenvolvida em departamentos de história ou literatura, mas em um programa de pós-graduação em psicologia social. Nesse campo disputado por múltiplas perspectivas epistemológicas, teóricas e metodológicas, alinho-me

---

<sup>46</sup> CVETKOVICH, Ann. **An Archive of Feelings: Trauma, sexuality, and lesbian public cultures**. Durham e Londres: Duke University Press, 2003.

<sup>47</sup> HALBERSTAM, Jack. **A arte queer do fracasso**. Recife: CEPE, 2020.

<sup>48</sup> FRECCERO, Carla. **Queer/early/modern**. Durham e Londres: Duke University Press, 2005.

<sup>49</sup> DINSHAW, Carolyn. **Getting Medieval: Sexualities and communities, pre-and postmodern**. Durham e Londres: Duke University Press, 1999.



especificamente ao que Rosane Neves Silva<sup>50</sup> define como “paradigma ético-estético”, uma vertente interessada em pensar a psicologia a partir dos estudos da subjetividade. A ética que nomeia este paradigma não deve ser confundida com uma moral universal, pois está relacionada a modos contingentes e situados de ser e habitar o mundo; a estética, por sua vez, não deve ser colada à busca por uma referência transcendental do belo ou a algum tipo de comércio ou mercadoria, mas entendida como uma dimensão das produções de sujeitos sobre si mesmos e sobre o mundo. O paradigma ético-estético entende que as tecnologias de subjetivação e os modos de operar presença no campo social inventam, afirmam e questionam diferentes projetos de mundo, o que coloca a questão (e tarefa) de ocuparmo-nos dessa recriação das formas de operar a existência e suas possibilidades<sup>51</sup>.

Localizo o contexto acadêmico onde conduzi esta pesquisa para assinalar que o seu propósito não é uma análise estética *per se* – como poderia acontecer na literatura – ou uma análise específica sobre o passado – como poderia ser na história. Meu objetivo geral é explorar como temporalidade, estética, afeto e sexualidade se articulam do ponto de vista dos processos de subjetivação. Busco analisar como algumas narrativas (des)organizam temporalidade, afeto e identidade, subvertendo modos de subjetivação dominantes e abrindo caminho para experimentações éticas-estéticas-políticas no campo das dissidências sexuais.

Nas próximas páginas, indico alguns princípios que orientam essas análises. Optei por uma apresentação um tanto esquemática – digamos assim –, dada a complexidade da teoria e a conveniência de uma introdução bem estruturada para um tema ainda pouco explorado no Brasil. Destaco quatro filósofos europeus do século XX que serviram como influências principais dos estudos sobre temporalidades *queer*, comento rapidamente algumas de suas principais ideias em relação aos temas da história, da memória, do arquivo e do tempo, e situo como os estudos *queer* conectaram essas proposições a questões de gênero e sexualidade.

Dois desses autores têm origem germânica e escreveram na primeira metade do século XX: o criador da psicanálise, Sigmund Freud, e um intelectual associado à primeira geração da chamada Escola de Frankfurt, Walter Benjamin. Os outros dois publicaram suas obras mais conhecidas na

---

<sup>50</sup> SILVA, Rosane Neves. Ética e paradigmas na psicologia social: Ética e paradigmas: desafios da psicologia social contemporânea. In: PLONER, Kátia Simone et al. (Org.). **Ética e paradigmas na psicologia social**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008

<sup>51</sup> Para uma análise desse paradigma à luz da crítica ao progresso, cf. KVELLER, Daniel et al. Do paradigma ao paradoxo ético-estético-político: por uma radicalização da psicologia social. **Revista Polis e Psique**, v. 11, n. 1, p. 123-142, 2021.

segunda metade do século e são usualmente associados ao chamado pós-estruturalismo francês, Michel Foucault e Jacques Derrida. Além de escreverem sobre memória, história e temporalidade, os quatro compartilham entre si a experiência de se identificarem (ou serem identificados) a grupos intensamente estigmatizados em seus tempos. Freud, Benjamin e Derrida eram judeus e foram muito afetados pela perseguição nazista. Freud exilou-se e teve familiares mortos em campos de extermínio. Benjamin suicidou-se durante sua tentativa de fuga frustrada. O caso de Derrida é menos dramático em comparação, mas sua origem argelina lhe trouxe outros desafios relacionados ao racismo no contexto francês da segunda metade do século. Já Foucault era homossexual, algo que teve considerável importância no final de sua vida e obra, quando passou a visitar a Califórnia dos anos 1970 e 80 e conhecer um novo estilo de vida associado à comunidade gay de São Francisco.

\*\*\*

Começamos com Walter Benjamin e seu escrito mais citado entre os estudos *queer*, *Sobre o conceito de história*<sup>52</sup>, um compilado de fragmentos publicados postumamente, repletos de aforismas enigmáticos e imagens provocativas. O principal argumento contido nessas “teses”, e motivo de ruptura com o marxismo ortodoxo, é que a Revolução não deve ser entendida como a culminação de uma grande trajetória progressista, mas como a sua interrupção. A teoria de Benjamin é frequentemente lida como pessimista por conta disso, interpretação que buscarei complementar apontando que se trata sobretudo de um *pessimismo organizado* por outros ideais éticos e políticos<sup>53</sup>.

A crítica de Benjamin dirige-se às pretensões positivistas e universalistas de certos historicismos e encontra-se condensada nas seguintes frases, retiradas de sua sexta tese: “articular o passado historicamente não significa conhecê-lo ‘tal como ele propriamente foi’. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela lampeja em um momento de perigo”<sup>54</sup>. Para Benjamin, a história dita oficial é uma narrativa contada por aqueles que venceram as batalhas no passado e

---

<sup>52</sup> BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História. In: LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"**. São Paulo: Boitempo, 2005. (Originalmente publicado em 1940).

<sup>53</sup> LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"**. São Paulo: Boitempo, 2005.

<sup>54</sup> BENJAMIN, Walter. Op. Cit., p. 65

assim adquirem o poder de estabelecer uma verdade sobre o ocorrido. Livros de história, calendários, e monumentos públicos seriam maneiras de institucionalizar essa história, prestando homenagens aos vencedores, legitimando e reafirmando suas vitórias e, por conseguinte, reiterando e prolongando a derrota dos perdedores. É nesse sentido que “os derrotados não estão seguros nem mesmo após sua morte”<sup>55</sup>: eles continuarão perdendo enquanto a história sobre eles for contada por seus algozes e por historiadores preocupados exclusivamente com o passado “tal como ele propriamente foi”. Como vemos, o que está em jogo aqui não é apenas uma crítica ao materialismo-dialético, mas um reposicionamento epistêmico a partir da reconfiguração da relação entre conhecimento e tempo<sup>56</sup>.

O alvo central das críticas de Benjamin é o progresso, entendido como uma ideologia que recobre matanças, que anestesia as pessoas em relação à quantidade de mortos, guerras e batalhas que se trava justamente em seu nome. A ascensão do nazifascismo não era vista pelo filósofo como um retrocesso ou um ponto fora da curva da evolução cultural, tal qual foi interpretado por muitos intelectuais em seu tempo, mas como um produto direto da modernidade e de suas íntimas relações com a sociedade industrial capitalista. Aqueles que se assombravam com o momento político estariam cegos pela crença de que a barbárie social e política do fascismo era incompatível com o progresso técnico e científico: “O espanto em constatar que os acontecimentos que vivemos ‘ainda’ sejam possíveis no século XX não é *nenhum* espanto filosófico. Ele não está no início de um conhecimento, a menos que seja o de mostrar que a representação da história donde provém aquele espanto é insustentável”<sup>57</sup>.

Indo à radicalidade, Benjamin nos leva a desconfiar de tudo que se apresenta como desenvolvimento, avanço, evolução – da mesma maneira que nos leva a desconfiar das narrativas que nos contam os documentos oficiais, os museus, os livros de história. “Nunca há um documento de cultura que não seja ao mesmo tempo um documento de barbárie. E, assim como ele não está livre de barbárie, também não o está o processo de sua transmissão, transmissão na qual ele passou de um vencedor a outro”<sup>58</sup>. Posto em outras palavras, Benjamin sugere que tudo aquilo que se apresenta como símbolo de uma cultura tende a apagar a história de matança e violência que levou

---

<sup>55</sup> BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História. In: LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"**. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 65

<sup>56</sup> MATE, Reyes. **Meia-noite na história**: comentários às teses de Walter Benjamin “Sobre o conceito de história”. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2011.

<sup>57</sup> BENJAMIN, Walter. Op. Cit., p. 83, grifo do autor.

<sup>58</sup> Ibid., p. 70.

ao seu coroamento, e aqueles que lutam por manter a veracidade de uma só narrativa o fazem porque provavelmente se beneficiam de alguma forma com as vitórias do passado. São herdeiros – em sentido material ou simbólico – dos vencedores de outrora.

Uma das seções mais pungentes das teses é apresentada com a análise do quadro *Angelus Novus*. Na leitura de Benjamin, o anjo retratado por Paul Klee é empurrado em direção ao futuro enquanto mira o passado e “onde uma cadeia de eventos aparece diante de nós, ele enxerga apenas uma catástrofe, que sem cessar amontoa escombros sobre escombros e os arremessa a seus pés”<sup>59</sup>. Embora o anjo deseje demorar-se, juntando os destroços dessa grande catástrofe, curando as feridas das vítimas e ressuscitando os mortos soterrados – atos que simbolizariam a verdadeira função de um historiador materialista dialético –, ele pode apenas ver os destroços se amontoando até o céu, pois é arrastado ao futuro pela tempestade do progresso. Encontramos aqui uma crítica à filosofia histórica de Hegel, que legitimava essas ruínas como etapas de uma evolução natural da Razão, movimento inevitável da humanidade em direção à Consciência da Liberdade. Num ato de questionamento dessa justificativa fria, Benjamin enxerga em seu anjo uma dor inconsolável e uma indignação moral diante dos escombros.

Um claro eco da filosofia hegeliana se encontra na crença marxista de que as contradições sociais do sistema capitalista confluiriam espontaneamente em uma Revolução proletária. Para Benjamin, essa seria outra das formas assumidas pela crença no progresso, e o papel de uma esquerda esclarecida deveria ser desconfiar dessa narrativa, escovando a história à contrapelo<sup>60</sup> para apoderar-se “de uma lembrança tal como ela lampeja num instante de perigo”<sup>61</sup>.

Para entendermos o sentido dessa convocação, precisamos considerar a oposição frontal de Benjamin ao chamado “tempo vazio e homogêneo”, um “tempo indiferente e infinito que corre, sempre igual a si mesmo, que passa engolfando o sofrimento, o horror, mas também o êxtase e a felicidade”<sup>62</sup>. O tempo vazio e homogêneo é o tempo do progresso, e, se quisermos evitá-lo ou desfazê-lo, precisamos escapar à tentação de construir uma “imagem eterna do passado”<sup>63</sup>. O historiador benjaminiano precisa enxergar a história em seus saltos, rupturas e lacunas, atentando-

---

<sup>59</sup> BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História. In: LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"**. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 87

<sup>60</sup> Ibid., p. 70.

<sup>61</sup> Ibid., p. 65.

<sup>62</sup> GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1994, p. 96.

<sup>63</sup> BENJAMIN, Walter. Op. Cit., p. 63.

se aos seus fragmentos vivos e moventes, ao sem sentido e insignificante, àquilo que permanece como interrogação e que pode abrir as portas para um desmantelamento da História Oficial. Como uma espécie de “narrador sucateiro”, esse historiador peculiar recolhe entre as ruínas do passado os dejetos com os quais construirá um mosaico, sem diferenciar os grandes acontecimentos dos pequenos, e de maneira especialmente atenta àquilo que é deixado de lado, rejeitado pelas narrativas hegemônicas<sup>64</sup>. Sua preocupação não é tanto em indicar uma nova interpretação dos fatos, quanto em assinalar a importância daquilo que resiste à interpretação e explicação: “o indício de verdade da narração não deve ser procurado no seu desenrolar, mas, pelo contrário, naquilo que ao mesmo tempo lhe escapa e a escande, nos seus tropeços, nos seus silêncios, ali onde a voz se cala e retoma fôlego”<sup>65</sup>.

Se o olhar da esquerda tradicionalmente se dirige ao futuro e à Revolução, a ação política reivindicada por Benjamin se aproxima do campo da melancolia. O filósofo considera que a atenção ao passado poderia não só fazer justiça aos mortos, mas também ajudaria a esquerda a lutar por territórios normalmente dados como propriedade da direita: passado, tradição, religião. Essa postura não deve implicar uma romantização da perda, nem deve se resumir a uma simples nostalgia. Benjamin nos convoca a olhar para o passado porque nada está perdido, e porque confia que apenas um olhar retrospectivo poderia de fato abrir novas possibilidades para enxergarmos um outro futuro<sup>66</sup>.

Como reflexões tão abstratas – quase místicas – podem contribuir com os estudos *queer*?

Em seu tempo, Benjamin preocupava-se com os rumos tomados pelos partidos comunistas da Europa Ocidental e com a burocratização da União Soviética; a solução para o nazifascismo implicava, para ele, uma renúncia à noção de progresso, e não simplesmente o desvio de sua marcha em direção ao socialismo, como parecia ser para os representantes institucionais da esquerda. Do ponto de vista *queer*, poderíamos estabelecer uma preocupação análoga em relação a concepções de progresso que embasam os rumos e as estratégias adotadas pelo movimento LGBT hegemônico.

<sup>64</sup> GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 54.

<sup>65</sup> Id., **História e narração em Walter Benjamin**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1994, p. 100.

<sup>66</sup> Benjamin cunhou o termo “melancolia de esquerda” para designar um sentimento característico de revolucionários que eram mais fiéis a um ideal político específico – mesmo que já houvesse se mostrado falho – do que à possibilidade de transformação do presente de maneira geral. O “melancólico de esquerda”, diferente do anjo pintado por Klee, estaria preso a sua própria relação narcísica com o passado. Ele se recusa a elaborar a perda, pois há no objeto perdido uma parte de sua identidade que não pode ser renunciada. Cf. BENJAMIN, Walter. Melancolia de esquerda. In: **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1985. (Originalmente publicado em 1930).

Como indicam os debates sobre neoliberalismo e homonormatividade, muitas vezes esse progresso é sinônimo de assimilação à cultura heterossexual e de integração ao mercado consumidor<sup>67</sup>. No contexto transnacional, a cosmopolitanização da cultura LGBT tem sido utilizada para valorizar uma espécie de humanismo democrático ocidental, supostamente tolerante com as diversidades e mais “desenvolvido”, um processo que tem como contrapartida a caricaturização de outras culturas, sobretudo do mundo árabe, como uma região indiferenciada de fundamentalismo religioso e barbárie<sup>68</sup>. Não estamos falando de nazismo, claro, mas a filosofia benjaminiana ajuda a visualizar que o progresso é sempre progresso para *alguns*, aqueles mais próximos da norma e em melhores condições para se candidatar a uma cidadania de “consolação”<sup>69</sup>. A crença de que não há uma alternativa pode reforçar desigualdades, agudizando a situação precária de sujeitos e grupos atravessados por outros marcadores sociais, tais como raça, classe e religião.

Benjamin não explica exatamente como deveríamos frear o progresso, mas indica que é fundamental mirar o passado. É apenas retirando os derrotados dos escombros que poderemos começar a frear os vencedores. *Mutatis mutandis*, diríamos que o combate à heteronormatividade também depende de que resgatemos a memória de suas vítimas, aqueles e aquelas que, devido à inconformidade aos padrões de gênero e sexualidade, tiveram suas vidas ceifadas, obliteradas e apagadas dos registros históricos. Deveríamos nos comprometer com um luto público, desenvolvendo um trabalho mnêmico que permitisse fazer relampejar o brilho das vidas ofuscadas pela violência, ao invés de simplesmente nos incorporarmos à marcha hipnotizante e amnésica do progresso<sup>70</sup>.

Sabemos que os movimentos sociais, as universidades e a indústria cultural estão todos cada vez mais atentos ao resgate do passado envolvendo questões relacionadas ao universo LGBT. Nesses três diferentes âmbitos, multiplicam-se a cada ano iniciativas de recuperação arquivística

---

<sup>67</sup> DUGGAN, Lisa. The new homonormativity: The sexual politics of neoliberalism. In: NELSON, Dana; CASTRONOVO, Russ. **Materializing democracy: Toward a revitalized cultural politics**. Durham e Londres: Duke University Press, 2002; DUGGAN, Lisa. **The twilight of equality?: Neoliberalism, cultural politics, and the attack on democracy**. Boston: Beacon Press, 2003; DRUCKER, Peter. **Warped: Gay normality and queer anti-capitalism**. Boston: Brill, 2015.

<sup>68</sup> BUTLER, Judith. Sexual politics, torture, and secular time. **The British journal of sociology**, v. 59, n. 1, p. 1-23, 2008; PUAR, Jasbir K. **Terrorist assemblages: Homonationalism in queer times**. Durham e Londres: Duke University Press, 2017; PEREZ, Hiram. **A Taste for Brown Bodies: Gay Modernity and Cosmopolitan Desire**. Nova Iorque, New York University Press, 2015

<sup>69</sup> OLIVEIRA, João Manuel de. Cidadania sexual sob suspeita: uma meditação sobre as fundações homonormativas e neo-liberais de uma cidadania de “consolação”. **Psicologia & Sociedade**, v. 25, n. 1, p. 68-78, 2013.

<sup>70</sup> Cf. CASSAL, Luan Carpes Barros. Um estudo entre ruínas: o programa Rio Sem Homofobia e a política LGBTI Fluminense. **REBEH-Revista Brasileira de Estudos da Homocultura**, v. 1, n. 04, p. 124-162, 2018.

de trajetórias de vida de valorosas figuras até então omitidas em grandes narrativas históricas. Crescem em número, também, relatos sobre antigos bailes, festas, agremiações comunitárias, concursos de *drag queens* e “transformistas”, alguns divulgados comercialmente, inclusive em grandes plataformas de *streaming*<sup>71</sup>.

Permanecem, no entanto, algumas ponderações: em que medida as iniciativas de resgate do passado LGBT podem romper com a narrativa dos vencedores, conforme imaginou Benjamin? Será que a constituição de “acervos gays” e “arquivos lésbicos” nos tem permitido frear o movimento de assimilação aos modelos heterossexuais de casamento, família, reprodução e consumo? Ou temos apenas tornando o progresso mais inclusivo, respeitoso, tolerante, colorido? Os esforços de memorialização da trajetória LGBT não poderiam operar justamente *em nome* da História Oficial, como uma de suas formas contemporâneas mais dinâmicas e sagazes?

Nesse ponto, é especialmente interessante a interpretação que Judith Butler ofereceu para as teses de Benjamin no livro *Caminhos Divergentes*:

Lutar *a favor* do passado oprimido não é apenas ou simplesmente documentá-lo, muito menos dar a ele uma forma monumental. Antes, trata-se de uma certa decomposição da superfície amnésica do tempo, de modo que o que parece se mover na nossa direção, o que parece atravessar o portão, é uma memória porque age sobre o presente, uma memória fragmentária e dispersa<sup>72</sup>.

Pelas lentes de Butler, as propostas de “documentar” o passado em arquivos gays e lésbicos não corresponderiam de maneira adequada aos intentos benjaminianos; muito menos as iniciativas de conversão da história marginalizada em produtos de entretenimento de massa, como filmes e seriados comerciais para televisão, que me parecem próximos à “monumentalização” referida pela autora. Mas então como podemos lutar a favor do passado oprimido se não for lhe restituindo o lugar na História? Como fazer com que o “passado oprimido” decomponha a “superfície amnésica do tempo” e não se torne simplesmente mais uma de suas camadas? É possível, de fato, *fazer* algo a esse respeito?

---

<sup>71</sup> Cf. DE SOUZA, Humberto da Cunha Alves; MERKLE, Luiz Ernesto. Verdade, memória e esquecimento: mal de arquivo e acervos LGBTI+ como tecnologias de si. **Revista Eletrônica Ventilando Acervos**, Florianópolis, v. especial, n. 1, p. 42-57, jul. 2020; BAPTISTA, Jean; BOITA, Tony. Memória e esquecimento LGBT nos museus, patrimônios e espaços de memória no Brasil. **Revista do Centro de Pesquisa e Formação SESC**, v. 5, p. 108-119, 2017; BOITA, Tony Willian; DUARTE CÂNDIDO, Manuelina Maria. Memória LGBT em revista: um periódico na luta contra a invisibilidade. **Museologia e Patrimônio**, v. 13, n. 2, p. 69-94, 2020; PINTO, Renato. Museus e diversidade sexual: reflexões sobre mostras LGBT e queer. **Revista Arqueologia Pública**, v. 5, n. 1 [5], p. 44-55, 2012.

<sup>72</sup> BUTLER, Judith. **Caminhos Divergentes**: Judaicidade e crítica do sionismo. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 110.

Entre os autores associados ao giro temporal nos estudos *queer*, quem deu a solução mais radical a essa problemática é, sem sombra de dúvidas, Lee Edelman. Em *No Future: Queer Theory and the Death Drive*<sup>73</sup>, Edelman argumenta que a ideia de futuro em nossa sociedade está completamente atrelada à reprodução heterossexual e à sua insígnia máxima, a Criança. Essa lógica, denominada pelo autor de “futurismo reprodutivo”, seria uma forma de manutenção do presente como um “tempo vazio e homogêneo”, e seu inimigo número um seriam todos aqueles que, movidos por impulsos narcisistas e anti-sociais, optam por não reproduzi-lo: as dissidências sexuais. Pouco importa que essa caracterização esteja equivocada em termos fisiológicos e antropológicos. Não faria diferença se argumentássemos que gays e lésbicas podem e alguns inclusive desejam ter bebês. Na lógica do futurismo reprodutivo, todas as relações não-heterossexuais são automaticamente entendidas como não-reprodutivas porque o objeto da reprodução não é a espécie humana, mas a própria heterossexualidade. Daí, por exemplo, que discursos conservadores frequentemente associem a homossexualidade a uma espécie de chaga contagiosa que pode se alastrar e causar um colapso na civilização ocidental.

Considerando que se trata de uma fantasia estruturante, e não uma crença lógica em termos cognitivos, Edelman argumenta que o simples esclarecimento não é suficiente como resistência. Contra o futurismo reprodutivo, o autor nos convoca a aceitar e abraçar nossa figuralização como *ameaça* à Criança, como aqueles que farão ruir o progresso e impedir a chegada de um futuro que, assim como o presente, não tem lugar para a diferença: “o que há de mais *queer* sobre nós, o que há de mais *queer* em nós, e o que há de mais *queer* apesar de nós, é essa disposição para insistir intransitivamente, insistir que o futuro termine aqui”<sup>74</sup>.

As proposições de Edelman estão longe da unanimidade no campo das temporalidades *queer*. Seu principal e muito mais popular oponente, José Muñoz, argumentou que não há outro campo para o *queer* a não ser o futuro: “A *queeridade* é uma idealidade [...] O futuro é o domínio do *queer*. *Queer* é uma forma estruturante e educada de desejar que nos permite ver e sentir para além do atoleiro do presente”<sup>75</sup>. Conforme discuto no capítulo 5, o porvir almejado por Muñoz está mais próximo de um utopianismo difuso do que à ideologia moderna do progresso, e há uma

<sup>73</sup> EDELMAN, Lee. **No Future: Queer Theory and the Death Drive**. Durham e Londres: Duke University Press, 2004.

<sup>74</sup> Id. O futuro é coisa de criança: teoria *queer*, desidentificação e a pulsão de morte. **Revista Periódicus**, v. 2, n. 14, p. 248-275, 2020, p. 273.

<sup>75</sup> MUÑOZ, José Esteban. **Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity**. Nova Iorque: New York University Press, 2009, p. 1, tradução minha.



diferença crucial entre os impulsos que nos movem em direção a um ou a outro. O progresso é o caminho do pragmatismo; é o trajeto que o Movimento LGBT segue quando estabelece o terreno do possível e do reivindicável e descarta o que é demasiadamente radical, quando luta por igualdade, mas deixa de questionar por que, afinal, queremos ser tão iguais aos heterossexuais. Já o futuro utópico é o terreno do impossível e impensável; é um destino em direção ao qual nos movemos a cada vez que questionamos nossos ideais, e não necessariamente quando buscamos concretizá-los de maneira material. Para Muñoz, a utopia é a interrupção do progresso; ela acontece quando puxamos o freio de mão, quando cessamos nossa marcha mecânica e de fato podemos vislumbrar no horizonte o brilho de novos mundos.

Entre o radicalismo apocalíptico de Edelman e a esperança educada de Muñoz, encontramos Heather Love, autora que propõe uma interpretação do anjo de Klee como uma figura *queer*. Na leitura de Love, a tempestade que move o anjo seria uma alegoria para a necessidade de fugir, um anseio corriqueiro para quem habita as margens da norma heterossexual e que pode se apresentar tanto de maneira literal, para quem precisa abandonar a cidade natal, a família e os amigos de infância, quanto simbólica, para quem precisa fugir de expectativas familiares, cobranças e idealizações. A tempestade que leva o anjo *queer* representaria essa necessidade de ir embora sem olhar para trás, pois o que se encontra lá são apenas experiências dolorosas, infâncias violentas, exclusões familiares, quando não imagens corporais e nomes que se busca esquecer.

A lógica do orgulho e do empoderamento reforçam indiretamente esse imperativo - “orgulhe-se”, “seja você mesmo”, “*it gets better*” etc. - e por mais que o anjo re-imaginado por Love queira seguir essas orientações, ele não pode evitar certo ressentimento: não pode deixar de pensar em como seria a vida se houvesse podido ficar; não pode deixar de desejar a vida “normal” que nunca teve; ele vive assombrado pelas expectativas que não poderá cumprir, pelo medo constante de ser rejeitado uma vez mais. Ao contrário do que alguns lhe prometem, as feridas demoram a fechar. A fuga não o torna mais livre, mas um órfão, exilado em sua própria terra, um enjeitado<sup>76</sup>.

Love também sugere um paralelo entre a interpretação de Benjamin sobre o anjo e a destruição de Sodoma e Gomorra. Descrita no capítulo 19 de Gênesis, essa história narra a ira de Deus contra duas cidades habitadas por sujeitos imorais e as reiteradas tentativas de Abraão para

---

<sup>76</sup> Sobre a relação entre *queeridade* e orfandade, cf. NEALON, Christopher. **Foundlings**: Lesbian and Gay Historical Emotion before Stonewall. Durham e Londres: Duke University Press, 2001.

salvá-los. Quando Abraão falha em achar pelo menos dez homens “justos” em meio aos sodomitas, Deus decide queimar as cidades, lançando fogo e enxofre dos céus, mas não sem antes enviar anjos para salvar seu fiel seguidor e sua família. A única condição dada pelos anjos à família de Abraão é que não olhem para trás durante sua fuga, ordem descumprida pela esposa de seu sobrinho Lot, que não consegue evitar uma última mirada à vida que se via forçada a abandonar e acaba se convertendo em uma estátua de sal. Para Love, a história de Sodoma e Gomorra não trata apenas da violência e do castigo dirigidos aos acusados do grave pecado da sodomia, mas também das consequências que pesam sobre aqueles que se recusam ou não conseguem esquecê-los. Desobedecendo às ordens de Deus e recusando o futuro por ele prometido, a esposa de Lot tenta salvar o passado como o anjo de Klee analisado por Benjamin e acaba ela mesma perdida, transformada em um “monumento à destruição, um emblema do eterno arrependimento”<sup>77</sup>.

O argumento geral de Love é que qualquer tentativa de resgatar o passado deve considerar que a subjetividade gay e lésbica é fundamentalmente atravessada por um dilema: precisamos de ajuda, mas hesitamos em seguir adiante; queremos uma vida nova, novas formas de se relacionar, um mundo novo colorido, mas estamos apegados àqueles sonhos que nos foram arrancados no dia em que percebemos uma pequena disfunção em nosso desejo. Resgatar o passado não é tarefa simples pois nossa relação com ele é constituída em um misto de nostalgia e repulsa, desejo e abjeção, arrependimento e orgulho. Traços dessa ambivalência se expressam em diversos elementos da “cultura gay”, como a celebração da perversão e da juventude, as figurações melancólicas na literatura e no cinema e, claro, no anacronismo extravagante característico do *camp*. Mais do que uma sequência de eventos, mais do que um período a ser retratado “tal como ele foi”, o passado é a nossa ruína; e se por um lado desejamos retornar, juntar os destroços de nossa catástrofe, resgatar nossos sonhos perdidos, também sabemos que há sempre o risco de nos convertermos em estátuas de sal<sup>78</sup>.

\*\*\*

---

<sup>77</sup> LOVE, Heather. **Feeling Backward**: Loss and the Politics of Queer History. Cambridge: Harvard University Press, 2007, p. 5, tradução minha.

<sup>78</sup> Ibid.

Considerando que os eixos de influência do pensamento de Michel Foucault sobre os estudos *queer* já foram mapeados e analisados por diversos autores desde os anos 90<sup>79</sup>, esta seção se limitará a assinalar alguns elementos específicos acerca da compreensão foucaultiana da história e do arquivo, bem como seu impacto no campo das temporalidades *queer*.

Tal como Benjamin, Foucault foi um notável crítico do historicismo e dirigiu suas críticas com um certo tom de pessimismo<sup>80</sup>. Diferentemente de Benjamin, por outro lado, Foucault de fato apresentou um método de pesquisa, a genealogia, que se contrapõe ao pressuposto convencional de uma linearidade do tempo em diversos níveis. Em primeiro lugar, o método genealógico interessa-se por aquilo que normalmente é tido como não possuidor de história, como a loucura, a violência ou – o que nos interessa mais neste momento – a sexualidade, trazendo para o primeiro plano algumas interrogações de natureza ética e política: o que significa dizer que o ato sexual tem uma história? Como pensar o passado de coisas tão materiais como o corpo, tão fluidas como o desejo e o prazer, e tão efêmeras quanto o coito? Quais as implicações de trazer ao centro do debate histórico a própria sexualidade e não suas representações?

Conceitualmente, a genealogia é marcada pela problematização da busca pela origem, entendida como uma tentativa de localizar a essência exata da história, “sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo”<sup>81</sup>. Respondendo ao anseio por encontrar seus objetos em seu estado puro, a origem representaria um ponto fora do tempo e do espaço, transcendental e de caráter divino. Para se esquivar dessa metafísica do tempo, o genealogista não deve tentar desvelar a história em busca de sua essência, mas entender como essa essência foi edificada, com que peças e por meio de que estratégias e movimentos. Trata-se menos de buscar a verdade sobre o passado e mais de buscar o passado da verdade, de modo que aquilo que se encontrará “no começo

---

<sup>79</sup> HALPERIN, David. **Saint Foucault: towards a gay hagiography**. Nova Iorque: Oxford University Press, 1995; SAEZ, Javier. El contexto sociopolítico de surgimento de la teoría *queer*. De la crisis del sida a Foucault. In: CÓRDOBA, David; SÁEZ, Javier; VIDARTE, Paco. **Teoría Queer: políticas bolleras, marciais, trans, mestizas**. Barcelona e Madrid: Editora EGALES, 2009; MISKOLCI, Richard. Abjeção e desejo. Afinidades e tensões entre a Teoria Queer a obra de Foucault. In: RAGO, M.; VEIGA-NETO, A. Para uma vida não fascista. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2009; SPARGO, Tamsin. **Foucault e a teoria queer: seguindo se Ágape e êxtase: orientações pós-seculares**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

<sup>80</sup> “Não procuro dizer que tudo é mau, mas que tudo é perigoso [...]. Se tudo é perigoso, então temos sempre qualquer coisa a fazer. Assim, minha posição não conduz à apatia, mas ao contrário à um hiper-militantismo pessimista”. FOUCAULT, Michel. À propos de la généalogie de L'éthique : un aperçu du travail en cours. In : **Dits et écrits (1980-1988)**, IV. Paris: Gallimard, 1994, p. 386, tradução minha.

<sup>81</sup> FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: **Microfísica do Poder**. São Paulo: Graal, 2012, p. 58

histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem – é a discórdia entre as coisas, é o disparate”<sup>82</sup>.

Foucault propõe duas chaves de análise: a proveniência e a emergência. A ideia de proveniência busca fugir à interpretação da história como continuidade para “manter o que se passou na dispersão que lhe é própria”<sup>83</sup>, isto é, para demarcar mais do que ligações, os acidentes, os desvios, as inversões, os maus cálculos que deram origem ao presente e aquilo que se tornou uma referência para a cultura do presente: “é descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo nós somos [...] não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente [...] um conjunto de falhas, de fissuras, de camadas heterogêneas”<sup>84</sup>. Para assinalarmos como algo emerge, é preciso mapear jogos de forças, enfrentamentos e uniões, as circunstâncias que as colocam em oposição ou associação, suas estratégias para manter o vigor: “a emergência é [...] a entrada em cena das forças; é sua interrupção, o salto pelo qual elas passam dos bastidores para o teatro”<sup>85</sup>. Não há responsáveis nesse jogo; tampouco culpados. Com a análise da emergência, a lógica da causa e efeito é substituída por um mapeamento das condições de possibilidade. A emergência é um “não-lugar”, uma “pura distância”, um efeito de enfrentamentos que não levam necessariamente à superação dos seus conflitos, mas à sua reconfiguração em novas posicionalidades e relações de poder.

Recorrendo aos recursos genealógicos, a tarefa do historiador deixa de ser a busca pelo reencontro consigo mesmo, pela continuidade e pelo jogo de reconhecimentos. O saber sobre o passado não é utilizado para compreender quem somos ou como chegamos até aqui, mas para talhar esse conhecimento, para introduzir nele a divergência e o descontínuo, para colocar em xeque a própria substância pressuposta nos termos “eu” ou “nós”. Se a tradição teleológica e racionalista tende a subsumir o acontecimento em uma linha de continuidade ideal, a genealogia busca fazer o movimento inverso, destacando a agudeza e a singularidade dos acontecimentos nos descaminhos da história.

A utilização de uma perspectiva genealógica no primeiro volume da *História da Sexualidade* conferiu ao estudo de Foucault um caráter profundamente contraintuitivo. Em vez de

---

<sup>82</sup> FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: **Microfísica do Poder**. São Paulo: Graal, 2012, p. 59.

<sup>83</sup> Ibid., p. 63.

<sup>84</sup> Ibid., p. 63.

<sup>85</sup> Ibid., p. 67.

acompanhar as práticas e costumes sexuais de diferentes povos ao longo do tempo, como se poderia esperar de uma historiografia tradicional, Foucault localiza a emergência de um dispositivo da sexualidade em fins do século XIX – menos de 100 anos antes da publicação de seu livro<sup>86</sup>. Ele recusa, portanto, a ideia de que o nascimento da sexologia, da psiquiatria e da psicanálise seriam aprimoramentos científicos do nosso conhecimento sobre o sexo. Não há uma progressão histórica a ser recapitulada, insinua Foucault, porque a *emergência* da sexualidade se produz como ruptura, mais do que uma continuidade. Não seria adequado nem mesmo utilizar o termo “sexualidade” para descrever práticas sexuais anteriores a esse momento histórico.

Essa concepção radicalmente contingente da sexualidade embasou a crítica de pesquisadores associados aos estudos *queer*, tais como Halperin<sup>87</sup>, Goldberg e Menon<sup>88</sup>, a historiografias que tratavam figuras do passado como uma espécie de “precursores” da homossexualidade moderna. Essas pesquisas fariam um salto reverso, constringendo as categorias antigas de acordo com conceitos contemporâneos e desconsiderando as rupturas em jogo nos deslocamentos históricos<sup>89</sup>. É precisamente o fio que conduz esse *looping*, esse jogo de reconhecimento entre presente e passado, que as análises inspiradas por Foucault objetivam cortar.

Ao situar a estratégia repressiva dentro de um dispositivo mais amplo de incitação e proliferação discursiva, Foucault desafiava também os teóricos freudo-marxistas – sobretudo Herbert Marcuse e seus discípulos – que estabeleciam uma relação quase direta entre liberação sexual e Revolução. Essas ideias eram bastante populares entre alguns setores do movimento homossexual francês e estadunidense, e o próprio Guy Hocquenghem dava a entender que a liberação do “desejo homossexual” seria parte crucial para a ruptura com o sistema capitalista (embora no seu caso a influência teórica tenha sido menos Marcuse e mais Deleuze e Guattari<sup>90</sup>).

Foucault não recusa a luta por direitos sexuais e tampouco rejeita completamente o movimento de “sair do armário” como estratégia política, mas questiona seu potencial emancipatório. Liberar ou assumir a homossexualidade não lhe pareciam atos revolucionário, uma vez que atuariam no sentido operacional do dispositivo da sexualidade ao inscrever prazeres e

---

<sup>86</sup> FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A vontade de saber**. São Paulo: Edições Graal, 2011.

<sup>87</sup> HALPERIN, David M. **How to do the history of homosexuality**. University of Chicago Press, 2002; HALPERIN, David M. **One hundred years of homosexuality: And other essays on Greek love**. Psychology Press, 1990.

<sup>88</sup> GOLDBERG, Jonathan; MENON, Madhavi. Queering History. *PMLA*, v. 120, n. 5, p. 1608-1617, 2005.

<sup>89</sup> Cf. BOSWELL, John. **Christianity, social tolerance, and homosexuality**. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

<sup>90</sup> HOCQUENGHEM, Guy. **O desejo homossexual**. Rio de Janeiro: A Bolha Editora, 2020.

afetos num sistema discursivo regulatório. Se o imperativo por “revelar” e por “assumir” a sexualidade é exercida no dispositivo da sexualidade majoritariamente por meio da técnica da confissão, a metáfora da saída do armário forneceria o protótipo para delimitar como essa narrativa deve ser costurada: de maneira linear e evolutiva, do segredo à confissão, da repressão à liberação, da mentira à revelação. Pode se ter a impressão de revelar um profundo segredo, uma informação guardada na mais íntima privacidade, mas em realidade esse é um segredo “plantado”. Como sugeriu Leo Bersani, a confissão nada mais seria do que uma forma de ventriloquismo<sup>91</sup>.

A metáfora do armário foi complexificada pelos estudos *queer* desde as primeiras publicações. Como argumentou Eve Sedgwick no livro mais famoso sobre o tema até hoje, todas os homens gays na cultura ocidental têm na negociação do segredo uma experiência formadora<sup>92</sup>. Mesmo entre os assumidos e aqueles que gozam de amplo apoio de suas comunidades imediatas, raríssimos são os que não vivem momentos pontuais de preocupação em âmbito pessoal, profissional ou institucional. Isso porque, sempre que encontram desconhecidos, desde a mais formal reunião até os mais corriqueiros encontros do dia a dia, são interpelados por uma pré-suposição heteronormativa diante da qual precisam atualizar esquemas de sigilo e exposição para o manejo da informação sobre a orientação sexual.

Mas os homens gays não seriam os únicos concernidos pela vigilância do armário. Como salientou Sedgwick, a heteromasculinidade demanda constante comprovação, demonstração, exposição, e é preciso a todo momento *performar* a heterossexualidade de acordo com rígidos padrões para se evitar problemas. O menor vacilo, independente da “real” orientação sexual de um sujeito, fará pairar sobre si a sombra vexatória da suspeita<sup>93</sup>. Nesse sentido, nem os héteros estão livres do armário, e nem os gays podem dele verdadeiramente sair; há na verdade um jogo constante de entrar e sair, revelar e esconder, aparecer e disfarçar, mentir e confessar, comprovar ou fraquejar. Diante dessa complexificação, a principal problemática trabalhada pelos estudos *queer* não se resume a facilitar o caminho de um lado a outro, desfazendo mitos sobre a homossexualidade ou ajudando a traçar com mais nitidez os contornos que poderiam afastá-la cautelosamente da heterossexualidade: “em lugar disso, o projeto mais promissor parece ser o estudo da própria

---

<sup>91</sup> BERSANI, Leo. **Homos**. Cambridge e Londres: Harvard University Press, 1997, p. 12.

<sup>92</sup> SEDGWICK, Eve Kosofsky. **Epistemology of the Closet**. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1990.

<sup>93</sup> Id. **Between Men**: English Literature and the Male Homosocial Desire. Nova Iorque: Columbia University Press, 1985

incoerência, o indivisível espartilho de incongruências sob cujo desconcertante alcance se desenrolaram, na maior parte do século, os enredos mais produtivos e mais mortíferos de nossa cultura”<sup>94</sup>.

O trabalho historiográfico de Foucault mais próximo aos intentos desta pesquisa é o que se registra em um texto curto e vigoroso intitulado *A vida dos homens infames*<sup>95</sup>. Trata-se de uma espécie de coletânea, ou, nas palavras do próprio Foucault, de uma “antologia de existências” reunidas a partir de “algumas linhas ou de algumas páginas, desventuras e aventuras sem nome, juntadas em um punhado de palavras. Vidas breves, encontradas por acaso em livros e documentos”<sup>96</sup>. Foucault inicia o texto avisando que não se trata de um trabalho histórico convencional, o que ele justifica, parcialmente, em consequência de não ter derivado de um interesse genuinamente historiográfico, mas pelo seu gosto, seu prazer, “o riso e a surpresa, um certo assombro ou qualquer outro sentimento”<sup>97</sup>. Em outras palavras, Foucault diz que sua inclinação sobre essas vidas infames, a partir da qual ele planejava montar um mosaico de existências abjetas, não parte de uma sede pela verdade histórica, mas de afetos corriqueiros e ordinários. Seu trabalho visa menos a tirar lições da história do que acompanhar seus efeitos cáusticos no presente “sem pressa e sem objetivo claramente definido”<sup>98</sup>.

Foucault não elege histórias de acordo com sua verossimilhança ou com seu potencial para representar uma época, um povo ou uma forma de governo. Ele destaca trechos desconexos; fragmentos que de alguma forma desempenharam um papel decisivo nas vidas que testemunham, e que, para além da veracidade ou exatidão, estão ligadas a elas pelo destino que lhe indicavam. Mesmo que tenha estipulado como condição que suas personagens tivessem “existido realmente”, a ideia de “real” aqui diz menos de uma realidade histórica objetivamente comprovável do que de estilhaços de realidade, “armadilhas, armas, gritos, gestos, atitudes, astúcias”<sup>99</sup>. As frases reunidas são em sua maioria queixas, denúncias, ordens; não são historietas a serem resgatadas, mas enunciados performativos que tiveram como função delatar parentes ou conhecidos às autoridades, aplicar punições, penas, quando não simplesmente ordenar que se tirasse uma vida. “Vidas reais

---

<sup>94</sup> SEDGWICK, Eve Kosofsky. *Epistemology of the Closet*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1990, p. 90, tradução minha.

<sup>95</sup> FOUCAULT, Michel. *A vida dos homens infames*. In: **Ditos e Escritos IV**: Estratégia, poder-saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 203

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 205

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 207

foram ‘desempenhadas’ nestas poucas frases; não quero dizer com isso que elas ali foram figuradas, mas que, de fato, sua liberdade, sua infelicidade, com frequência sua morte, em todo caso seu destino foram, ali, ao menos em parte, decididos”<sup>100</sup>. Por se tratar de *atos*, esses discursos se movem, são vivos, saltam sobre o *continuum* histórico para se chocar com o presente, causando um “efeito misto de beleza e terror”<sup>101</sup>.

Em *A vida dos Homens Infames*, o poder se manifesta em sua forma mais ambígua: é o poder que condena seus personagens à morte ou lhes arroga punições, e é também o poder que os inscreve na história. A mesma força que elimina, que aniquila, que desloca os sujeitos à infâmia, também os eterniza, mesmo que em documentos e livros desimportantes, em arquivos empoeirados e desestimados. Há também um paradoxo em relação ao conceito de verdade operando nesse texto: se por um lado, como assinala Foucault, “vidas reais foram desempenhadas” nos curtos fragmentos que agrupa, por outro é impossível recuperá-las “nelas próprias, tais como podiam ser ‘em estado livre’; só podemos balizá-las tomadas nas declamações, nas parcialidades táticas, nas mentiras imperativas supostas nos jogos de poder e nas relações com ele”<sup>102</sup>. Ou seja, o poder produz *realidade* ao mesmo tempo em que nos impede de acessá-la. A condição “infame” das narrativas analisadas parece ser justamente o que lhes condenou a este limbo perpétuo entre o esquecimento e a consagração, entre a verdade e a ficção.

Antes de passar à próxima seção, destaco uma diferença saliente na maneira como Benjamin e Foucault pensam a relação entre poder/dominação e história. Para o primeiro, a história é uma narrativa da qual são excluídos os vencidos, os dominados, os oprimidos. É preciso escová-la à contrapelo para encontrarmos suas marcas. Para Foucault, em contrapartida, o poder se exerce justamente na escrita da história dos vencidos. Na *História da Loucura*, o francês argumenta que é a partir da regulamentação da loucura que se cria a psiquiatria<sup>103</sup>; na *História da Sexualidade*, argumenta que é pela proliferação das sexualidades perversas que se constrói uma normalidade heterossexual<sup>104</sup>. Apesar dessa diferença, ambos concordariam que a história é um terreno em disputa, que o modo como olhamos o passado está inevitavelmente relacionado a problemas

---

<sup>100</sup> FOUCAULT, Michel. A vida dos homens infames. In: **Ditos e Escritos IV**: Estratégia, poder-saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 206-7

<sup>101</sup> Ibid., p. 206

<sup>102</sup> Ibid., p. 207.

<sup>103</sup> Id., **História da loucura na idade clássica**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1997.

<sup>104</sup> Id., **História da Sexualidade I**: A vontade de saber. São Paulo: Edições Graal, 2011.



políticos do presente, e que a busca pela verdade sobre o passado não pode ser dissociada dos afetos que nos movem em sua direção<sup>105</sup>.

\*\*\*

A psicanálise, embora dificilmente receba qualquer atenção de historiadores tradicionais, é operada pelo campo das temporalidades *queer* como uma potente e excêntrica abordagem do passado, como uma metodologia que relaciona causas e efeitos de acordo com lógicas inusitadas e desafia o próprio conceito de *evento histórico*<sup>106</sup>.

Segundo Michel de Certeau, ele mesmo historiador e psicanalista, a historiografia tradicional e a psicanálise se diferenciam pela maneira como estabelecem relações entre passado e presente: enquanto a primeira os concebe como espaços localizados um *ao lado* do outro, a segunda tende a situá-los um *no* outro. A historiografia normalmente estabelece conexões entre eventos históricos a partir da sucessividade (o que aconteceu antes e o que aconteceu depois), correlação (qual foi mais importante, qual a natureza de sua proximidade), do efeito (como um ocasionou ou interferiu no outro) e da disjunção (um ou outro, mas não os dois ao mesmo tempo). À psicanálise, por outro lado, interessa associar eventos a partir da imbricação (um no lugar do outro), da repetição (um reproduz o outro sob uma forma diferente), do equívoco (o que está no lugar de quê?) e da ambiguidade (tudo pode se referir a outra coisa)<sup>107</sup>.

A relação entre psicanálise e memória atravessa toda a obra freudiana, inclusive os escritos ditos pré-psicanalíticos. Em uma carta dirigida ao então amigo Fliess em 1896, Freud apresenta a hipótese de que a memória não seria apenas uma propriedade, mas a materialidade do inconsciente, organizada em diversos níveis e barreiras que inscrevem, traduzem e retranscrevem signos. A memória se desdobra ao longo do tempo, entre uma barreira e outra, diferenciando-se de si mesmo a cada novo registro: “o material presente em forma de traços da memória estaria sujeito, de tempos em tempos, a um rearranjo segundo novas circunstâncias – a uma retranscrição<sup>108</sup>. Como salientaria Derrida anos depois, o que se repete como memória no aparelho psíquico freudiano não é algo

<sup>105</sup> Cf. HADDOCK-LOBO, Rafael. Walter Benjamin e Michel Foucault: a importância ética do deslocamento para uma Outra História. *Revista Comum*, v. 9, n. 22, p. 56-75, 2004.

<sup>106</sup> FRECCERO, Carla. *Queer/early/modern*. Durham e Londres: Duke University Press, 2005.

<sup>107</sup> DE CERTEAU, Michel. *História e Psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2012.

<sup>108</sup> FREUD, Sigmund. Carta 52. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. I, p. 281-287. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho originalmente publicado em 1896), p. 281.

idêntico a si mesmo, mas uma pura diferença: “o traço como memória não é uma exploração pura que sempre se poderia recuperar como presença simples, é a diferença indiscernível e invisível entre as explorações”<sup>109</sup>. Não há como se discernir claramente percepção, memória e elaboração inconsciente; não há nem mesmo como se distinguir um primeiro momento de “impressão” de um segundo de “repetição”. O inconsciente freudiano é uma máquina de tradução que opera sem um original.

Freud ofereceria diversas outras analogias para pensarmos a relação entre inconsciente e memória. Uma das mais curiosas é a comparação do aparelho psíquico com o bloco mágico, brinquedo composto por uma prancha de cera e uma folha de cobertura que permite às crianças escrever e apagar várias vezes. Freud nota que, sob luz apropriada, pode-se perceber que traços da escrita ficam retidos na prancha de cera, conferindo ao brinquedo a dupla função de apagar e conservar o que é inscrito. “Se imaginarmos uma das mãos escrevendo sobre a superfície do Bloco Mágico, enquanto a outra eleva periodicamente sua folha de cobertura da prancha de cera, teremos uma representação concreta do modo pelo qual tentei representar o funcionamento do aparelho perceptual da mente”<sup>110</sup>.

Ao final da vida, Freud aproxima o ofício psicanalítico do ofício arqueológico, alegando que ambos operam por meio da investigação de vestígios. Há, porém, uma diferença crucial entre eles: se os arqueólogos muitas vezes se deparam com objetos destruídos, situações em que partes essenciais das antigas edificações foram perdidas, comprometidas ou simplesmente saqueadas, os psicanalistas têm a vantagem de que os elementos essenciais de seu trabalho se mantêm preservados: “mesmo coisas que parecem completamente esquecidas estão presentes de alguma forma e em algum lugar, e simplesmente foram enterradas e tornadas inacessíveis. Na verdade, como sabemos, é possível duvidar de que alguma estrutura psíquica possa realmente ser vítima de destruição total”<sup>111</sup>.

Mudam as analogias, mas se mantêm os paradoxos. Se o inconsciente freudiano é uma máquina mnêmica extremamente potente – gravando traços, arquivando vestígios –, certamente não é confiável do ponto de vista da conservação. Em primeiro lugar, porque o inconsciente não

---

<sup>109</sup> DERRIDA, Jacques. *Escritura e Diferença*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971, p. 185.

<sup>110</sup> FREUD, Sigmund. Uma nota sobre o ‘Bloco Mágico’. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XIX, p. 253-259. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho originalmente publicado em 1925), p. 259.

<sup>111</sup> Id. Construções em análise. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XXIII, p. 275-290. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho originalmente publicado em 1937), p. 277-278.

produz uma “representação” da realidade *stricto sensu*, mas uma *apresentação*<sup>112</sup>. Não há uma memória a ser *armazenada e guardada* no inconsciente, pois ela é o próprio substrato que o constitui. Ademais, como veremos ao longo desta tese, o princípio de conservação atuante no inconsciente age de maneira inesperável ao princípio de eliminação – funcionamento definido por Freud por meio da dualidade das pulsões de vida e morte<sup>113</sup>. As psicopatologias, como o trauma, a neurose obsessiva e a melancolia, têm no seu núcleo justamente um conflito entre demandas psíquicas por lembrar e esquecer; seus sintomas seriam uma espécie de solução de compromisso entre os dois lados desse conflito, e essa solução amiúde consiste em manter os traços da experiência conservados, porém afastados do funcionamento do aparelho. O inconsciente lembra através do esquecimento, conserva através da transformação e grava através da repressão. Nesse sentido, como indicou Derrida, tomar o inconsciente como arquivo é pensá-lo sobretudo como um “mal de arquivo”, uma “febre” pela memória: “é arder de paixão. É não ter sossego, é incessantemente, interminavelmente procurar o arquivo onde ele se esconde. É correr atrás dele ali onde, mesmo se há bastante, alguma coisa se anarquiva”<sup>114</sup>.

A transferência, método de trabalho psicanalítico por excelência, também interessou ao campo das temporalidades *queer*. A transferência nada mais é que o vínculo estabelecido entre analista e analisando através da atualização de conteúdos inconscientes e da “repetição de protótipos infantis vividas com uma sensação de atualidade acentuada”<sup>115</sup>. Ou seja, o trabalho psicanalítico não se dá através de uma investigação objetiva e verbal, num esforço deliberado de lembrar o passado, mas pela revivência afetiva do passado no quadro da relação analítica: “podemos dizer que o paciente não *recorda* coisa alguma do que esqueceu e reprimiu, mas expressa-o pela atuação ou atua-o (*acts it out*). Ele o reproduz não como lembrança, mas como ação”<sup>116</sup>. Embora vivida pelo paciente como algo contemporâneo, a transferência é um fragmento

---

<sup>112</sup> Ver o comentário de Luiz Hanns sobre o termo alemão *Vorstellung*, empregado por Freud e imprecisamente traduzido por “representação”. Cf. HANNS, Luis Alberto. **Dicionário comentado do alemão de Freud**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996, p.

<sup>113</sup> FREUD, Sigmund. **Além do Princípio do Prazer = [Jenseits des Lustprinzips]**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2020 (Publicado Originalmente em 1920).

<sup>114</sup> DERRIDA, Jacques. **Mal de arquivo**: uma impressão freudiana. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 118.

<sup>115</sup> LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. **Vocabulário de Psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1967, p. 669.

<sup>116</sup> FREUD, Sigmund. Recordar, repetir e elaborar (novas recomendações sobre a técnica da psicanálise II). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XII, p. 163-174. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho originalmente publicado em 1914), p. 165.

de repetição, de modo que Freud afirmará que o inconsciente é intemporal: não há divisão clara entre passado e presente, pois estão condensados na própria experiência transferencial.

Em um texto de 1915, Freud afirma que o trabalho clínico pode ser ajudado ou dificultado dependendo dos afetos mobilizados em transferência. Nas ocasiões em que pacientes se enamoram de seus analistas, o pai da psicanálise inicialmente recomenda que o analista não rechace ou se afaste do amor transferencial, mas tampouco que aceite dar-lhe qualquer retribuição<sup>117</sup>. O amor transferencial deve ser tratado como algo irreal, atravessado em direção às suas origens inconscientes, essas sim relevantes para o trabalho com a patologia do paciente. Curiosamente, algumas páginas a seguir, Freud volta a se perguntar se de fato o enamoramento de um paciente pode ser considerado falso, e, dessa vez um pouco menos confiante, assume que não vê argumentos teóricos suficientes para “contestar que o estado amoroso que faz seu aparecimento no decurso do tratamento analítico tenha o caráter de um amor ‘genuíno’”<sup>118</sup>. Ao final do texto, sua recomendação se justifica de maneira muito mais protocolar do que conceitual: “por mais alto que possa prezar o amor, [o psicanalista] tem de prezar ainda mais a oportunidade de ajudar sua paciente a passar por um estágio decisivo em sua vida”<sup>119</sup>.

Aqui, como em boa parte de seus textos, Freud oscila entre diferentes posições, assume perspectivas diferentes e até mesmo contraditórias, toma decisões mais pragmáticas do que conceituais, e assinala as contingências e os limites de suas recomendações. De maneira geral, podemos concluir que toda relação com o passado está atravessada por afetos. Em um tratamento psicanalítico, esses afetos não devem ser simplesmente ignorados ou diminuídos, mas experienciados na sua travessia; eles são o próprio caminho em direção ao passado. Vale notar também que os afetos embaralham a dicotomia genuíno/falso, pois estão de antemão constituídas por fantasias, por encenações onde a realidade se mistura com o desejo. Nesse sentido, utilizando um termo bastante posterior às publicações de Freud, podemos dizer que os afetos não são propriamente *revividos*, e tampouco *adulterados*, mas sim *performatizados* na transferência<sup>120</sup>. Essa é a dinâmica em que passado e presente colidem, onde realidade e ficção se tornam inseparáveis.

---

<sup>117</sup> FREUD, Sigmund. Observações sobre o amor transferencial (novas recomendações sobre a técnica da psicanálise III). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XII, p. 173-188. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho originalmente publicado em 1915).

<sup>118</sup> Ibid., p. 185.

<sup>119</sup> Ibid., p. 187.

<sup>120</sup> AHMED, Sara. **The Cultural Politics of Emotion**. Edimburgo: The Edinburgh University Press, 2004.

A psicanálise desempenhou um papel notável nos estudos de temporalidades *queer*, ajudando no deslocamento das “discussões desde a estabilidade das categorias sexuais através do tempo para as investigações das relações entre historiadores *queer* e os sujeitos que estudam”<sup>121</sup>. Com auxílio de Freud, Lacan, Laplanche, Klein e outros eminentes psicanalistas, o trabalho histórico deixou de se interessar exclusivamente pelo traçado de linhas entre passado e presente, para considerar o desejo e a repulsa pela própria história. Evita-se, assim, estabelecer hierarquias entre fantasia e realidade, fatos e afetos, embora isso não signifique necessariamente ignorar as diferenças entre esses componentes: “o que parece crucial para queerizar a historiografia não é a rejeição da verdade pelo prazer – o que apenas repetiria o mito de sua oposição – mas o reconhecimento de sua intimidade”<sup>122</sup>.

Em *Getting Medieval*, Carolyn Dinshaw apresenta uma pesquisa sobre grupos, reais e ficcionais, no final do século XIV e início do século XV, que se relacionam entre si por terem, de formas particulares, estabelecido contato com “princípios heréticos”. A autora propõe “tocar o passado” ou “tocar no passado” (*touching on the past*), uma metodologia que segue “um impulso *queer* para estabelecer conexões através do tempo entre, de um lado, vidas, textos e outros fenômenos culturais deixados de fora das categorias sexuais em sua época, e, de outro, aqueles deixados de fora das atuais categorias sexuais”<sup>123</sup>. Trata-se de fazer passado e presente se tocarem, produzindo conexões afetivas através do tempo e tentando entender por meio delas quem eram esses homens e mulheres, garotos e garotas que buscaram prazeres indizíveis, cada um a seu tempo, uns ao lado dos outros.

Outro exemplo instigante do uso da psicanálise em trabalhos com temporalidades *queer* é a erotohistoriografia apresentada por Elizabeth Freeman em *Time Binds*<sup>124</sup>. Como esclarece Freeman, esse método não visa a restaurar ou resgatar o passado, mas já encontrá-lo aí, misturado ao próprio presente, tal como opera a transferência. Uma das particularidades da erotohistoriografia é o uso do corpo para afetar, figurar ou performatizar esse encontro: “a erotohistoriografia admite

<sup>121</sup> LOVE, Heather. **Feeling Backward**: Loss and the Politics of Queer History. Cambridge: Harvard University Press, 2007, p. 31, tradução minha.

<sup>122</sup> FRADENBURG, Louise. "So That We May Speak of Them": Enjoying the Middle Ages. **New Literary History**, v. 28, n. 2, p. 205-230, 1997, p. 215, tradução minha.

<sup>123</sup> DINSHAW, Carolyn. **Getting medieval**: Sexualities and communities, pre-and postmodern. Durham e Londres: Duke University Press, 1999, p. 1, tradução minha.

<sup>124</sup> FREEMAN, Elizabeth. **Time Binds**: Queer Temporalities, Queer Histories. Durham e Londres: Duke University Press, 2010.

que o contato com materiais históricos pode ser precipitado por disposições corporais particulares, e que essas conexões podem extrair respostas corporais, até mesmo prazerosas, que são elas mesmas uma forma de entendimento”<sup>125</sup>. Não há aqui limites claros entre sensorialidade e cognição, corpo e mente, fantasia e realidade. O corpo aparece como um instrumento metodológico e o conhecimento histórico está intimamente conectado às sensações corporais. Retomando não apenas Freud, mas sobretudo a leitura psicanalítica de Abraham e Torok, Freeman propõe a erotohistoriografia como uma espécie de crítica reparadora<sup>126</sup> que “exalta a maneira pela qual relações *queer* complexamente excedem o presente, insistindo que várias práticas sociais *queer*, especialmente aquelas que envolvem sensações corporais agradáveis, produzem formas de consciência – inclusive consciência histórica”<sup>127</sup>.

Há também estudos que analisam experiências *queer* a partir da apropriação estratégica da psicopatologia psicanalítica. O exemplo mais conhecido é Judith Butler, que utilizou as teorizações sobre a melancolia como um modelo para a análise da construção de identidades de gênero. Grosso modo, Butler sugere que as identidades de gênero são construídas a partir da incorporação de objetos de amor proibidos pela norma heterossexual. A identidade masculina seria tributária da proibição de amar outros homens e a identidade feminina, da proibição de amar outras mulheres. A repetição de atos, gestos e comportamentos generificados seriam maneiras de tentar “elaborar” essas perdas, e essa elaboração também seria uma possibilidade *subverter* o funcionamento da heteronormatividade<sup>128</sup>. É importante levarmos em conta que essas afirmações foram publicadas nos anos 1990, período fundamental no desenvolvimento de políticas identitárias e de lutas por reconhecimento nos Estados Unidos. Equivaler as identidades à melancolia foi uma forma sutil e poderosa encontrada por Butler para fazer uma crítica à predominância dessa estratégia entre os movimentos sociais. Além disso, esse recurso auxilia Butler a inverter a ideia de que a sexualidade seria uma expressão ou decorrência do gênero, um pressuposto muitas vezes implícito na teoria feminista até então<sup>129</sup>. Tomando a dinâmica da melancolia como referência, diríamos que é o gênero que se deriva da sexualidade; a identidade masculina ou feminina seria resultado da

---

<sup>125</sup> FREEMAN, Elizabeth. **Time Binds: Queer Temporalities, Queer Histories**. Durham e Londres: Duke University Press, 2010, p. 95-96, tradução minha.

<sup>126</sup> Exploro a relação entre método e reparação na próxima seção.

<sup>127</sup> FREEMAN, Elizabeth. Op. Cit., p. 120, tradução minha.

<sup>128</sup> BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017; BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder: teorias da sujeição**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

<sup>129</sup> RUBIN, Gayle. Pensando o sexo. In: **Políticas do sexo**: Gayle Rubin. São Paulo: Editora Ubu, 2017.

incorporação melancólica de tudo daquilo que permanece inarticulado do ponto de vista das gramáticas do desejo.

Outros exemplos são as obras dos já mencionados Ann Cvetkovich e Lee Edelman. A primeira utiliza o conceito de trauma para sugerir que diversas produções culturais de artistas lésbicas – canções, zines, performances, curtas-metragens –, podem funcionar como uma espécie de “elaboração” de experiências violentas relacionadas à misoginia e à homofobia. Embora não deixe de reconhecer os danos emocionais produzidos por essas experiências, Cvetkovich argumenta que há um lado positivo no trauma, uma vez que as ocasiões de sua elaboração coletiva incentivam o compartilhamento de experiências, o agrupamento e a constituição do que a autora chama de “arquivo de sentimentos”<sup>130</sup>. Já Edelman faz uso do mais negativo dos conceitos freudianos, a pulsão de morte, para situar o lugar estrutural ocupado pelas dissidências sexuais na ordem Simbólica do futurismo reprodutivo. Como veremos no próximo capítulo, a pulsão de morte é uma tendência inconsciente que atua na direção de desfazer ligações, dissolver agregados e destruir as unidades vitais; um movimento destrutivo e caótico. Edelman entende que a associação dos *queers* com essa operação é fruto das mais ignorantes diatribes de direita, mas insiste que a potência da *queeridade* reside em sua disposição a abraçar a recusa da ordem social e política figurada nessa atração mortífera e sem futuro<sup>131</sup>.

\*\*\*

Tendo em vista que a relação entre Jacques Derrida e os estudos *queer* já foi bem analisada em publicações dirigidas especificamente a esse fim<sup>132</sup>, e considerando que já mencionei no fragmento anterior comentários do filósofo sobre temporalidade, arquivo e diferença, nesta seção limitarei o meu foco a um único conceito seu, aquele que parece ter sido o mais útil para as discussões sobre temporalidades *queer*: a espectrologia.

---

<sup>130</sup> CVETKOVICH, Ann. **An archive of feelings: Trauma, sexuality, and lesbian public cultures**. Duke University Press, 2003.

<sup>131</sup> EDELMAN, Lee. **No Future: Queer Theory and the Death Drive**. Durham e Londres: Duke University Press, 2004

<sup>132</sup> RODRIGUES, Carla. Performance, gênero, linguagem e alteridade: J. Butler leitora de J. Derrida. **Sexualidad, Salud y Sociedad (Rio de Janeiro)**, n. 10, p. 140-164, 2012; HITE, Christian. **Derrida and Queer Theory**. California, punctum books, 2017; O’ROURKE, Michael. Queer theory’s loss and the work of mourning Jacques Derrida. **Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge**, v. 10, 2005.

Mesmo com esse limite, não há como evitar uma definição mínima sobre a desconstrução, projeto filosófico desenvolvido por Derrida ao longo de toda sua obra. De maneira bastante sintética, podemos dizer que a desconstrução é uma resposta crítica à crença metafísica em essências e oposições absolutas<sup>133</sup>. Um tipo de crença em essência é a ideia de que a heterossexualidade seria uma substância inerente à natureza humana e um tipo de crença em oposições absolutas é a ideia de que a heterossexualidade seria antagônica à homossexualidade. Derrida afirma que há uma relação de hierarquia entre os termos desse tipo de binarismo, o que fica evidente em outras díades saturadas de significado político, tais como masculino/feminino, e branco/negro. Enquanto os primeiros termos são normalmente elevados ao estatuto de universalidade, os segundos são inferiorizados a partir de um movimento de exclusão e particularização. Desconstruir esses binarismos não significa necessariamente negar a relação entre os termos ou inverter a hierarquia, mas mostrar como o termo excluído e inferiorizado “assombra” a identidade universal. Cada um desses termos *precisa* do outro para existir; a heterossexualidade só pode existir *em contraposição* à homossexualidade, o que faz da homossexualidade *parte* da heterossexualidade, mesmo que através de sua própria negação ou repressão.

Espectrologia é o nome dado por Derrida para analisar justamente essa relação constitutiva que se estabelece entre o presente e o ausente. O termo original é um jogo de homofonia com o termo ontologia (*ontologie/hauntologie*), mas enquanto o primeiro trata o ser de acordo com uma metafísica da presença, o segundo objetiva desconstruir o binarismo presença/ausência a partir do estudo de um real inconsistente e virtual: a espectrologia frustra “essa oposição, até mesmo essa dialética, entre a presença efetiva e seu outro”<sup>134</sup>. Na prática, não seria equivocado dizer que a espectrologia é ela mesma uma forma de desconstrução, mas Derrida introduz um novo conceito para destacar a dimensão da temporalidade que ganha ainda mais relevância no trabalho com espectros. A espectrologia indica que o presente está sempre misturado ao passado e ao futuro, e que só podemos construir um sentido para o que experienciamos como o “agora” misturando-o àquilo que já passou e àquilo que imaginamos porvir. Vacilando entre o que regressa do passado e o que anuncia o futuro, o espectro impede qualquer diferenciação entre eles: “antes de saber se é possível diferenciar entre um espectro do passado e um espectro do futuro, entre o passado presente

---

<sup>133</sup> DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

<sup>134</sup> Id. **Espectros de Marx**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994, p. 60.



e o futuro presente, dever-se-ia perguntar quicá se o *efeito de spectralidade* não consiste exatamente em desfazer essa oposição”<sup>135</sup>.

Um exemplo bastante didático é a melodia musical. Em cada um dos momentos de uma canção, ouvimos apenas um som. Para experienciar a melodia da música, misturamos automaticamente esse som às notas precedentes e às notas que antecipamos como sua continuação. A melodia em si nunca está presente; ela emerge da interação entre passado, presente e futuro. A nossa vivência do mundo funciona de maneira análoga, “contaminada” pelas reminiscências do passado e pelas expectativas de um futuro.

Há também uma questão ética em jogo nessa proposição. O aparição de um espectro sempre anuncia a presença de algo não resolvido, uma dívida em aberto, um luto inacabado: ele “satisfaz à injunção de uma justiça que, para além do direito, ergue-se no respeito ao que *não está*, não está mais ou ainda não está vivo, *presentemente vivo*”<sup>136</sup>. Os fantasmas demandam, e embora o historicismo tradicional geralmente responda a uma demanda, ela raramente é nomeada e teorizada como parte da escrita da história<sup>137</sup>. Orientar-se pelas spectralidades implica atentar-se a essa demanda; reconhecer, ainda que possamos fazer isso apenas de maneira precária, como nossa mirada trans-temporal é movida por assombrações, desejos, medos e necessidades que simultaneamente nos conectam e nos afastam do passado e do porvir. Implica, além disso, reconhecer um certo limite para o saber sobre o passado, um não-saber irreduzível, a assombração da dúvida.

Como aponta Freccero<sup>138</sup>, é possível estabelecer uma analogia entre a ambiguidade do espectro derridiano e a ambiguidade do armário: tanto a conjuração do fantasma, quanto o jogo de revelação e ocultação da homossexualidade dizem respeito à visibilidade da invisibilidade, aos saberes não-sabidos, aos segredos públicos. Em torno dessa ambiguidade frequentemente se alastra uma espécie de pânico ou paranoia, uma sensação de possível contaminação que pode funcionar através de mecanismos projetivos. O fantasma é capaz de perturbar nosso senso de pertencimento ao tempo presente, assim como a suspeita e a revelação da homossexualidade de um indivíduo pode perturbar o senso de conhecimento de outros sujeitos sobre seus próprios desejos. A

---

<sup>135</sup> DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994, p. 40.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>137</sup> FRECCERO, Carla. Queer Spectrality: Haunting the past. In: PEEREN, Esther; BLANCO, Maria Del Pilar. **The Spectralities Reader**. Ghosts and Haunting in Contemporary Cultural Theory. New York/London: Bloomsbury, p. 335-359, 2013.

<sup>138</sup> *Id.*, **Queer/early/modern**. Durham e Londres: Duke University Press, 2005.

perturbação ecoa pelos diferentes vínculos afetivos e laços sociais, produzindo tensionamentos e transformações em diferentes níveis de sociabilidade. Daí a infame representação da homossexualidade como um fantasma em tantas produções literárias e cinematográficas.

Considerando essa aproximação, Freccero propõe a *espectralidade queer* como uma espécie de método de pesquisa histórica. Trabalhar a partir de uma espectralidade *queer* é estar disposto a ser duplamente assombrado, pelo passado e pelo futuro, e por todos os desejos e inclinações eróticas que a heteronormatividade pretende abjetar para fora de seus limites. Ser assombrado pela *espectralidade queer* é ter duas certezas desestabilizadas, portanto: a certeza de que vivemos estavelmente em um tempo presente, afastado do passado e do futuro, e a certeza de que temos uma *identidade* que nos permite determinar com exatidão quem somos nós, qual a nossa identidade de gênero, qual a nossa identidade sexual. Como vemos, mais do que um método propriamente dito, a convivência com fantasmas coloca problemas de natureza fundamentalmente ética e ontológica. Quando falamos com os fantasmas, desfazemo-nos de nós mesmos, colocamo-nos na berlinda de nossa própria existência.

## 2.4 O GIRO AFETIVO

A presença do afeto é um traço comum às reflexões sobre a temporalidade desenvolvidas por Benjamin, Foucault, Freud e Derrida. Atentando-se às dinâmicas do assombro, da melancolia, dos desejos, das pulsões, das infâmias, do amor ou do pânico, esses autores assinalam de diferentes maneiras que a sedimentação de padrões temporais e a possibilidade de desestabilizá-los dependem ambas do funcionamento singular e caótico dos afetos. A intimidade apontada entre *eros* e *cronos* é provavelmente um dos motivos que levaram os estudos *queer* a se interessarem pelas suas obras, e é também um dos motivos pelos quais entendo que a crítica ao imperativo do orgulho é complementar à crítica ao imperativo do progresso.

A relação entre afetos e política não é nova na filosofia, mas se tornou particularmente presente para os estudos *queer* recentemente, nos anos 1990, 2000 e 2010, através do que ficaria conhecido como um “giro afetivo” nas ciências humanas<sup>139</sup>. Como tantos outros “giros” e

---

<sup>139</sup> GREGG, Melissa; SEIGWORTH, Gregory J. **The Affect Theory Reader**. Durham e Londres: Duke University Press, 2010; CLOUGH, Patricia T; HALLEY, Jane. **The Affective Turn: Theorizing the Social**. Durham e Londres: Duke University Press, 2007.

“viradas”, o giro afetivo tem influenciado a abertura de novos campos de estudo e intervenção política, bem como a retomada de publicações consideradas clássicas sob novas luzes. Seus trabalhos se definem por trazer de volta ao centro do debate acadêmico as emoções e o corpo, mas além disso, e mais importantemente, por desafiarem de maneira transdisciplinar alguns dos clássicos dualismos operantes em torno desses temas no pensamento ocidental: razão/emoção, atividade/passividade, público/privado, linguagem/corpo.

Cecília Macón e Mariela Solana<sup>140</sup> distinguem duas tendências principais do giro afetivo. A primeira delas, encabeçada por Brian Massumi<sup>141</sup> e largamente inspirada na leitura deleuziana de Espinosa<sup>142</sup>, se baseia numa distinção assertiva entre afetos e emoções. Os afetos são entendidos como intensidades pré-individuais, autônomas, amorfas, desestruturadas e não-linguísticas, de onde emana um potencial sensorial que confere força à ação política transformadora, sendo considerados positivos caso aumentem a potência de um sujeito para agir no mundo, ou negativos caso a diminuam. As emoções, por outro lado, seriam a expressão individual – já normatizada e codificada pela cultura – dessa potência indeterminada. É apenas nesse segundo nível que poderíamos fazer uma distinção qualitativa entre diferentes sentimentos, tais como a felicidade, consternação, desgosto, nojo etc.

A segunda aproximação aos afetos identificada por Macón e Solana tem como marco inaugural o trabalho de Eve Sedgwick<sup>143</sup> e continua sendo desenvolvida até hoje por autoras associadas aos estudos feministas e *queer*, tais como Sara Ahmed, Lauren Berlant, Ann Cvetkovich e Heather Love<sup>144</sup>. As diferenças em relação à primeira vertente começam pelas influências teóricas: o trabalho deste segundo grupo passa por outras inspirações além de Deleuze e Espinosa, tais como o conceito de “estruturas de sentimento” proposto por Raymond Williams<sup>145</sup>, as auto-escritas afetivas de feministas negras e “de cor” como Audre Lorde, bell hooks e Gloria

---

<sup>140</sup> MACÓN, Cecília; SOLANA, Mariela. Introducción. In: **Pretérito Indefinido**: afectos y emociones en las aproximaciones al pasado. Buenos Aires: Título, 2015.

<sup>141</sup> MASSUMI, Brian. The autonomy of affect. **Cultural Critique**, n. 31, p. 83-109, 1995.

<sup>142</sup> DELEUZE, Gilles. **Espinosa**: Filosofia Prática. São Paulo: Escuta, 2002.

<sup>143</sup> SEDGWICK, Eve Kosofsky; FRANK, Adam. Shame in the cybernetic fold: Reading Silvan Tomkins. **Critical Inquiry**, v. 21, n. 2, p. 496-522, 1995.

<sup>144</sup> AHMED, Sara. **The Cultural Politics of Emotion**. Edimburgo: The Edimburgh University Press, 2004; AHMED, Sara. **The Promise of Happiness**. Durham e Londres: Duke University Press, 2010; BERLANT, Lauren. **Cruel Optimism**. Durham e Londres: Duke University Press, 2011; CVETKOVICH, Ann. **An archive of feelings: Trauma, sexuality, and lesbian public cultures**. Duke University Press, 2003; CVETKOVICH, Ann. **Depression**: A public feeling. Durham e Londres: Duke University Press, 2012; LOVE, Heather. **Feeling Backward**: Loss and the Politics of Queer History. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

<sup>145</sup> WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e Literatura**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

Anzaldúa<sup>146</sup>, e as teorias políticas feministas do afeto desenvolvidas por Iris Young e Chantal Mouffe<sup>147</sup>.

Uma segunda diferença é conceitual: a segunda vertente critica o estabelecimento de separações rígidas entre afetos e emoções, e algumas vezes questiona a própria necessidade de distingui-los. Para Ahmed, a ênfase nessa separação ameaça reinstalar no seio dos estudos sobre afetos os mesmos binarismos que se pretendia desafiar em um primeiro momento, uma vez que a celebração dos afetos e do corpo como instâncias transformadoras, autônomas, pré-sociais e imprevisíveis acaba por relegar as emoções e a mente, em contraste, a um território de potência limitada, previsível, e restrita pelos códigos da linguagem e da cultura<sup>148</sup>. Embora os defensores dessa separação indiquem que a relação entre os dois níveis não seja de oposição, mas sim de ressonância e interferência mútua<sup>149</sup>, Solana afirma que é bastante nítida em suas publicações uma retórica negativa da captura, da domesticação e da regulação, de acordo com a qual a emoção determina o afeto, pessoaliza o pré-pessoal, atualiza o potencial, reconhece o inconsciente, limita a riqueza sensorial e domestica o caótico. O afeto resiste à regulação das emoções; ele escapa, excede, resta. Caso não houvesse tal escape, o universo não teria movimento e potencial para transformação, restaria apenas uma inércia infinita<sup>150</sup>.

É com a intenção de enfatizar as *relações* entre essas instâncias heterogêneas (mais do que a distância entre elas) que a segunda vertente tende a deixar de lado a linguagem da potência/captura para explorar mais atentamente os diferentes *vínculos* em um complexo circuito dos afetos: “as emoções [...] nos fazem buscar apegos e recusar apegos, e às vezes são energias díspares que nos impulsionam, nos levam a nos apegar, ideologicamente, somaticamente e inconscientemente, dentro de uma circulação de emoções que mal percebemos”<sup>151</sup>. Para enfatizar o caráter historicamente situado desses vínculos, Ahmed define a capacidade de ligação dos afetos como uma espécie de viscosidade (*stickiness*) que ganha espessura através do tempo, de experiências prévias de contatos, impressões, bloqueios, uniões e rupturas: “A viscosidade, então,

<sup>146</sup> LORDE, Geraldine Audre. **Zami: A new spelling of my name: Abiomythography**. Crossing Press, 2011; HOOKS, Bell. **Feminism is for everybody: Passionate politics**. Pluto Press, 2000; ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La Frontera: The New Mestiza**. São Francisco: Aunt Lute Book Company, 1987.

<sup>147</sup> YOUNG, Iris Marion. **Justice and the Politics of Difference**. Princeton: Princeton University Press, 1990; MOUFFE, Chantal. **The Return of the Political**. Londres e Nova Iorque: Verso, 1993.

<sup>148</sup> SCHMITZ, Sigrid; AHMED, Sara. Affect/Emotion: Orientation Matters. A Conversation between Sigrid Schmitz and Sara Ahmed. **FZG—Freiburger Zeitschrift für GeschlechterStudien**, v. 20, n. 2, 2014, p. 99.

<sup>149</sup> Cf. GOULD, Deborah. On affect and protest. **Political emotions**, v. 1, p. 18-44, 2010.

<sup>150</sup> SOLANA, Mariela. Afectos y emociones.¿ una distinción útil?. **Diferencias**, v. 1, n. 10, 2020.

<sup>151</sup> MUNT, Sally R. **Queer Attachments: The Cultural Politics of Shame**. Nova Iorque: Routledge, 2017, p. 12.

é sobre o que os objetos fazem com outros objetos – envolve uma transferência de afeto – mas é uma relação de ‘fazer’ na qual não há distinção entre passivo ou ativo”<sup>152</sup>.

As autoras da segunda vertente buscaram diferentes saídas para o impasse terminológico entre afetos e emoções. Nos trabalhos pioneiros de Sedgwick esses termos são utilizados de maneira intercambiável, quase como sinônimos. Cvetkovich optou por um terceiro termo, sentimento (*feeling*), “porque é intencionalmente impreciso, mantendo a ambiguidade entre sentimentos como sensações corporais e sentimentos como experiências mentais e cognitivas”<sup>153</sup>. Já Ahmed emprega principalmente o termo emoção, esclarecendo que o utiliza para se referir ao mesmo tempo à capacidade de um corpo de afetar e ser afetado e a valores e julgamentos que acompanham as sensações físicas: “não se pode pensar emoções sem pensar no suor e no sentido de existir em um corpo”<sup>154</sup>. Vocabulário à parte, há um consenso entre essas autoras de que o problema da separação afetos/emoções não é exatamente a diferenciação entre níveis de sensorialidade e consciência, mas a rigidez e a hierarquia que acaba muitas vezes se estabelecendo entre eles. A solução não seria abdicar do esquema unidirecional “corpo-afeto-emoção”, mas complexificá-lo em direção a um circuito multidirecional “corpo-afeto-emoção-afeto-corpo”<sup>155</sup>.

Em um dos ensaios mais famosos associados a essa vertente (e fundamental para as análises desenvolvidas posteriormente nesta tese), Sedgwick discutiu a relação entre a dimensão dos afetos e a questão do método nas humanidades, clamando pelo deslocamento da crítica cultural desde um modo de leitura paranoide para um modo de leitura reparador<sup>156</sup>. O modo de leitura paranoide seria marcado por uma “hermenêutica da suspeita” concentrada em desvelar relações de poder, em denunciar sistemas de opressão invisíveis e – em última instância – em definir o potencial libertador ou disciplinar de um texto ou objeto cultural diante dessas descobertas. Inspirada pela teoria das relações objetais desenvolvida por Melanie Klein, Sedgwick argumenta que essa suspeita generalizada produz uma espiral de ansiedade epistêmica e faz com que acabemos cindindo os textos em partes boas e partes ruins, em vez de os entendermos como mosaicos complexos e em

<sup>152</sup> AHMED, Sara. **The Cultural Politics of Emotion**. Edimburgo: The Edinburgh University Press, 2004, p. 91, tradução minha

<sup>153</sup> CVETKOVICH, Ann. **Depression: A public feeling**. Durham e Londres: Duke University Press, 2012, p. 4.

<sup>154</sup> SCHMITZ, Sigrid; AHMED, Sara. Affect/Emotion: Orientation Matters. A Conversation between Sigrid Schmitz and Sara Ahmed. **FZG–Freiburger Zeitschrift für GeschlechterStudien**, v. 20, n. 2, 2014, p. 99.

<sup>155</sup> HEMMINGS, Clare. Invoking affect: Cultural theory and the ontological turn. **Cultural studies**, v. 19, n. 5, p. 548-567, 2005.

<sup>156</sup> SEDGWICK, Eve Kosofsky. Leitura paranoica e leitura reparadora, ou, você é tão paranoico que provavelmente pensa que este ensaio é sobre você. **Remate de Males**, v. 40, n. 1, p. 389-421, 2020.

constante transformação. Como alternativa, a autora propõe uma leitura reparadora baseada na outra posição subjetiva apontada por Klein, a posição depressiva, que tem lugar quando o sujeito é capaz de reconhecer a coexistência entre bem e mal no seu objeto de investimento libidinal.

O que está em jogo nessa distinção, além da questão do método, é o desafio ético que envolve a consideração dos laços que unem sujeito e objeto. No caso esquizoparanóide, a desconfiança, a ansiedade e a insegurança geram uma necessidade de resolução de paradoxos e contradições, tais como seio bom/seio mau, se mirarmos a teorização clássica de Klein, ou poder/resistência e subversão/reiteração, se considerarmos as infinitas pesquisas influenciadas pelo pensamento Michel Foucault e Judith Butler nos últimos trinta anos. Esses paradoxos são vistos pelo sujeito como uma ameaça externa, porém, em realidade, é a própria posição paranoica que projeta essa ameaça externamente. Associando a realidade com o perigo implacável dessa ameaça e iniciando, como resposta, uma separação primordial entre Eu e mundo, a posição paranoide faz da ruptura seu mecanismo de defesa por excelência. Já na posição depressiva, a maior sensação de segurança e aceitação da ambiguidade permite ao leitor que faça uso do texto ou outro objeto de estudo sem necessariamente precisar enquadrá-lo em esquemas avaliativos pré-moldados. Em vez de tentar romper com as partes “más” do texto, acusando-as de não serem suficientemente libertadoras e revolucionárias, a reparação tenta refazer laços para dar outra vez uma forma àquilo que fora esquarterado pela ansiedade.

Como rapidamente sublinharam algumas das respostas à Sedgwick<sup>157</sup>, as posições subjetivas apontadas por Klein são intercambiáveis e não fases a serem superadas. A posição paranoide sempre deixa em aberto a possibilidade de passar à posição depressiva e a posição depressiva sempre deixa aberta a possibilidade de retorno à posição paranoide. Nesse sentido, o desafio das pesquisas em ciências humanas não seria simplesmente substituir a leitura paranoide pela leitura reparadora, mas *ampliar* o próprio entendimento do que é a crítica, pondo em destaque sua dimensão processual, afetiva e relacional.

Embora as duas correntes do giro afetivo não sejam excludentes entre si, alguns motivos me aproximaram especificamente do segundo grupo ao longo do percurso de doutorado. Em

---

<sup>157</sup> LOVE, Heather. Truth and consequences: On paranoid reading and reparative reading. *Criticism*, v. 52, n. 2, p. 235-241, 2010; BERLANT, Lauren; EDELMAN, Lee. What survives. In: BERLANT, Lauren (Org.). *Reading Sedgwick*. Duke University Press, 2019. p. 37-62; KURNICK, David. A Few Lies: Queer Theory and Our Method Melodramas. *ELH*, v. 87, n. 2, p. 349-374, 2020.

primeiro lugar, para elaborar uma crítica ao imperativo do orgulho parecia-me necessário (ou ao menos mais proveitoso) explorar outras emoções, sensações e sentimentos. Eu não queria simplesmente apontar os limites do orgulho na política *queer* ou LGBT, mas explorar as valências políticas de diferentes emoções, como elas são performadas contextualmente, como cada uma se articula singularmente ao registro da temporalidade. Não fazia sentido adotar a conceituação dos afetos como um território indeterminado mais primordial em termos ontológicos, uma vez que essa distinção acabaria afastando ao segundo plano as particularidades que tanto me interessavam sobre a vergonha, a melancolia, o trauma, a esperança, o êxtase etc.

Além disso, as emoções que mais atraíram minha curiosidade – aquelas rejeitadas ou pouco valorizadas na retórica do ativismo e até mesmo dos estudos de gênero e sexualidade – são justamente as mais discutidas nos trabalhos de Eve Sedgwick, Sara Ahmed, Ann Cvetkovich, Heather Love, Lauren Berlant e José Muñoz. Encontrei nesses autores um objetivo parecido com o meu: confrontar a divisão tácita entre sentimentos positivos e negativos no âmbito do ativismo LGBT, mostrando que a vergonha, a tristeza e a esperança, muitas vezes taxadas como afetos conservadores e paralisantes, podem ter ações subversivas, enquanto a felicidade, o otimismo e o amor, geralmente pensados por uma ótica positiva, podem simplesmente reiterar normatividades já operantes em determinados contextos. Esse interesse por afetos considerados inúteis, infames, hediondos relaciona-se com um dos princípios que apontei como distintivos dos estudos *queer*, a negatividade, o que não é de se estranhar, já que todas as autoras da segunda vertente estão associadas em maior ou menor grau a esse campo.

Outro motivo que me aproximou à vertente de Eve Sedgwick e companhia foi a abertura ao diálogo com a psicanálise. Nem sempre a teoria freudiana e seus distintos ramos são protagonistas nesses estudos, é preciso admitir, e às vezes a rigidez de alguns psicanalistas é inclusive criticada; mas a disposição ao diálogo e a flexibilidade teórica permitem um maior trânsito conceitual – até mesmo certo “hibridismo”<sup>158</sup> –, o que é fundamental para o tipo de argumento que levo à cabo nos próximos três capítulos. Alguns dos seus autores, como é o caso de Muñoz<sup>159</sup> e Sedgwick<sup>160</sup>, publicaram textos em que explicitam as condições do seu diálogo com a

---

<sup>158</sup> AYOUGH, Thamy. **Psicanálise e hibridez**: gênero, colonialidade, subjetivações. Curitiba: Calligrafie, 2019.

<sup>159</sup> MUÑOZ, José Esteban. From surface to depth, between psychoanalysis and affect. **Women & Performance: a journal of feminist theory**, v. 19, n. 2, p. 123-129, 2009.

<sup>160</sup> SEDGWICK, Eve Kosofsky. Melanie Klein and the difference affect makes. **South Atlantic Quarterly**, v. 106, n. 3, p. 625-642, 2007.

psicanálise, os motivos de sua aposta, algumas de suas restrições e as alterações estratégicas que operam nas teorias de Freud, Lacan e Klein ao aproximá-las dos estudos *queer*.

Na vertente encabeçada por Brian Massumi, a grande influência do pensamento de Deleuze – um dos mais ferozes críticos da teoria psicanalítica<sup>161</sup> – torna esses diálogos no mínimo mais convulsivos. Eu não diria que as trocas sejam de todo impossíveis, haja vista que os teóricos *queer* de inspiração psicanalítica, tais como Lee Edelman, Leo Bersani e Teresa de Lauretis, incorporaram em seus trabalhos muitas das críticas de Deleuze à psicanálise (principalmente à centralidade do complexo de Édipo); mas esse caminho implicaria um trabalho adicional e desgastante, pouco estratégico para os limites desta pesquisa já suficientemente carregada de teoria. O diálogo entre os estudos *queer* e a vertente deleuziana do giro afetivo permanece em aberto, assim como certamente permanece o campo que eu mesmo exploro nesta tese. Espero que futuros trabalhos realizem essa articulação, ou que pelo menos possam torná-la mais convidativa.

## 2.5 CODA

À guisa de conclusão, destaco uma vez mais que esta pesquisa não objetiva simplesmente “resgatar” e “conhecer” nossa origem ou “projetar” e “planejar” um futuro para nossa comunidade, como se esses fenômenos estivessem desarticulados do momento presente. Falar em temporalidades *queer* não pode nunca se resumir a recontar a história “tal como ela foi”, preenchendo o “tempo vazio e homogêneo” do percurso heteronormativo com uma sequência histórica de fatos envolvendo a população LGBT. Trata-se, antes, de destacar como a narração é ela mesma performativa, e como estabelece com os horizontes do passado e do futuro laços de prazer e desejo, sofrimento e repulsa, paranoia e reparação. O que se produz nessa multiplicidade de olhares e anseios temporais não é uma linearidade progressiva, mas rupturas, saltos, repetições, elipses, condensações, *flashbacks*, lampejos, antecipações, prolepses e metalepses, fantasmas e assombrações.

Para “tocar” essa temporalidade sem engessar sua *queeridade*, evito a tradicional linha histórica de acontecimentos, bem como a lógica de causa e efeito que liga uns aos outros até o dia

---

<sup>161</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 2010; DELEUZE, Gilles. Cinco proposições sobre a psicanálise. In: **A ilha deserta e outros textos**. São Paulo: Editora Iluminuras, 2004; DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. Psicanálise, morta análise. In: **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.



de hoje, e busco outros arranjos, mosaicos de narrações que se ligam umas às outras de maneiras dissidentes, divergentes e dissonantes através do tempo. Interessa-me sobretudo como o passado sobrevive e como o futuro se precipita, como nós desejamos e tememos suas presenças, como limitam, mas ao mesmo tempo abrem novas possibilidades para existências dissidentes, independente do nome que quisermos ou precisarmos dar a elas em determinados momentos históricos.

### 3 UM NOME DIFÍCIL DE CARREGAR: HOMOFOBIA, TRAUMA E O LUGAR DO TESTEMUNHO EM *O FIM DE EDDY*, DE ÉDOUARD LOUIS.

*Perfeito o passado nunca o é, senão perfeito,  
perfazendo-se a cada instante.*

*(Herbert Daniel)*

*Homofobia é o medo de voltar para casa.*

*(Gloria Anzaldúa)*

Para apresentar o tema deste capítulo, quero chamar atenção para uma expressão cada vez mais acionada em debates políticos e culturais no Brasil: o “lugar de fala”. De acordo com Djamila Ribeiro<sup>1</sup>, filósofa e ativista que lhe atribuiu os primeiros contornos acadêmicos, o lugar de fala articula uma série de reflexões realizadas durante as últimas décadas nos campos de estudos de gênero, raça, pós-colonial e decolonial. Essas diferentes perspectivas preocupam-se com os processos de marginalização e silenciamento das mulheres negras (ou não-brancas, dependendo do contexto) em âmbitos político, cultural e até mesmo universitário, e geralmente relacionam essa exclusão à universalização sub-reptícia da masculinidade e da branquitude. Conforme assinala Ribeiro, tais processos conferem à masculinidade e à branquitude uma espécie de neutralidade social e epistêmica, tornando quase esperado que encontremos a maioria das posições de autoridade e prestígio social ocupada por homens brancos. De maneira insidiosa, quando porventura alguma mulher negra consegue romper as barreiras que limitam a mobilidade social, sua autoridade e influência são reduzidas justamente em função da particularização do gênero e da raça.

Ao contrário do que apontam algumas interpretações, o lugar de fala não visa meramente a incluir indivíduos socialmente marginalizados ou garantir uma espécie de diversidade representativa. O objetivo desse conceito é sobretudo desuniversalizar a branquitude e a masculinidade, situando que todos os pontos-de-vista – científicos, artísticos, cotidianos – estão *posicionados* diferentemente em nossa sociedade em função de hierarquias, regalias e vulnerabilidades relacionadas aos marcadores sociais da diferença. “Todo mundo tem lugar de

---

<sup>1</sup> RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.

fala”, resume Ribeiro<sup>2</sup>, e o fato de que homens brancos raramente se perguntam sobre o impacto de seu gênero e raça na sua vida social e profissional é o maior dos seus privilégios e aquele do qual dependem todos os outros.

Neste capítulo, meu interesse é menos o lugar de fala em si e mais a relação que essa categoria analítica estabelece entre três elementos distintos: as situações de violência e opressão vividas por um sujeito, o modo como esse sujeito enxerga a si mesmo a partir do estigma, e aquilo que pode enunciar a respeito dos dois pontos anteriores. Quando falamos em “lugar de fala”, estabelecemos automaticamente uma linha de continuidade (às vezes, causalidade) entre esses três elementos – experiência, identidade e discurso – e é essa costura cada vez mais recorrente que tenciono problematizar a partir de um diálogo entre literatura, psicanálise e os estudos *queer*<sup>3</sup>.

Meu ponto de partida pode ser sintetizado em algumas perguntas: o que acontece quando a violência, ao invés de confirmar, perturba a identidade de um sujeito? O que acontece quando a violência desestabiliza o senso de pertencimento desse sujeito ao grupo estigmatizado em função do qual foi alvo de violência em primeiro lugar? Como poderíamos traçar um “lugar” de fala quando o terreno que poderia servir-lhe de apoio é minado por essa violência? O que se pode escutar de um sujeito que não se reconhece no “lugar” a ele atribuído?

A teoria psicanalítica do trauma me parece incontornável quando tratamos dos efeitos *disruptivos* da violência em termos de produção de subjetividade e adoecimento psíquico. Diferente do discurso psiquiátrico e psicológico hegemônico, que define o Transtorno de Estresse Pós-Traumático (TEPT) segundo um conjunto de sintomas delimitados estatisticamente, a teoria freudiana tende a caracterizá-lo a partir da relação singular entre cada sujeito estabelece entre experiência, linguagem e identidade. Pelas lentes psicanalíticas, o trauma se apresenta como o produto de uma vivência inassimilável; seu caráter excessivo impede que seja incorporada plenamente à cadeia de representações que constitui a memória, permanecendo como um corpo estranho perdido no psiquismo. Ao desafiar qualquer possibilidade de narração, ao mesmo tempo em que convoca incessantemente o sujeito a pô-la em palavras, a intraduzibilidade da experiência traumática tensiona os limites da linguagem, produzindo impulsos contraditórios ao silêncio e à

---

<sup>2</sup> RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017, p. 82.

<sup>3</sup> Para outros usos do conceito além do estabelecido por Ribeiro, cf. NOGUEIRA, Gilmaro; NZINGA, Mbandi; TRÓI, Marcelo de. **Lugar de fala: conexões, aproximações e diferenças.** Salvador, BA: Editora Devires, 2020.

verborragia. O trauma “*não para de não se escrever*”, se quisermos usar uma recorrente definição lacaniana<sup>4</sup>.

Exploro tais asserções em mais detalhe na sequência. Por ora, quero destacar que o sujeito encontrado pela psicanálise no indefinível desses paradoxos é uma espécie peculiar de testemunha: uma testemunha que presenciou um fato excepcional, mas é incapaz de prestar contas à historiadores e juízes; uma testemunha atravessada por experiências que a todo momento lhe escapam e confundem a percepção que tem de si mesma; uma testemunha que precisa falar, mas pode fazê-lo apenas através das lacunas, vacilações e silêncios que marcam o enigma do trauma.

À luz da popularidade do “lugar de fala”, então (ou talvez à sua sombra), discuto neste capítulo as vicissitudes de um “lugar do testemunho”. Posso adiantar que a principal diferença entre esses dois espaços é que, enquanto a demarcação do primeiro depende do esforço de reconhecimento da desigualdade e das estruturas de dominação social, o que exige por sua vez uma postura politicamente assertiva, o testemunho é indissociável do exercício de *elaboração* de uma experiência traumática, um processo subjetivo, fragmentário, instável, e durante o qual o sujeito é incapaz de reconhecer plenamente a natureza da violência que o atingiu. O lugar do testemunho traz consigo mais dúvidas do que certezas: o que significa exatamente elaborar o passado? De que forma se relacionam dimensões inconscientes, sociais e históricas nesse processo? Como passado, presente e futuro se reorganizam a partir das políticas de elaboração e da elaboração de conflitos políticos? Em que medida a elaboração do passado pode ser pensada como uma forma de transformação social, e qual a diferença entre essa transformação e aquela almejada pelo lugar de fala?

Note-se que a intenção deste capítulo não é propor o testemunho como alternativa ao lugar de fala. Entendo que este tem limites<sup>5</sup> – assim como qualquer outra ferramenta política ou conceito teórico, diga-se de passagem –, mas não estou seguro de que o testemunho poderia de alguma forma resolvê-los. Eu arriscaria dizer que é justamente a impossibilidade de oferecer soluções o que marca a constituição do ato testemunhal, ou, como coloca Paulo Endo, “a verdade aos fatos que se ambiciona no testemunho não está em seu caráter objetivo, mas na capacidade de dizer o

---

<sup>4</sup> LACAN, Jacques. **O Seminário: Livro 20**: mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1985, p. 127, grifo do autor.

<sup>5</sup> Cf. MISKOLCI, Richard. **Batalhas morais**: política identitária na esfera pública técnico-midiatizada. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

catastrófico rente à própria integridade do dizer”<sup>6</sup>. Ademais, entendo que o lugar de fala surge como resposta metodológica, epistemológica e política a uma série de problemáticas relacionadas à intersecção específica entre negritude e feminilidade, enquanto minha análise se concentra na intersecção entre homossexualidade e masculinidade, o que torna a equiparação dessas categorias incomensurável, talvez até mesmo imprópria.

Meu fio condutor é *O fim de Eddy*, livro publicado pelo jovem escritor francês Édouard Louis em 2014<sup>7</sup>. Trata-se de um romance autobiográfico sobre a infância e a adolescência vividas no vilarejo de Hallencourt, interior da Picardia, sobre as adversidades enfrentadas por ter crescido no seio de uma família pobre, e, acima de tudo, sobre a violência e a humilhação que sofria em decorrência dos seus modos afeminados. Apesar da pouca idade de Louis à época da publicação, *O fim de Eddy* atingiu rápido sucesso de público e crítica, foi traduzido para mais de 20 idiomas e adaptado para cinema e teatro. O autor também é conhecido pelo trabalho acadêmico, com destaque para a organização de uma coletânea sobre o sociólogo Pierre Bourdieu e para sua colaboração na produção do documentário *Foucault contra ele mesmo*.

Ao longo das próximas quatro seções, leio *O fim de Eddy* como testemunho de uma infância violenta, o que significa que analiso não só o conteúdo do relato, mas também como a escritura responde ao seu componente traumático. Examinoo como o “afeto estrangulado” impulsiona e perturba a criação literária, como esse duplo movimento pode performar uma elaboração das experiências disruptivas e como esses processos se relacionam especificamente ao funcionamento das normas de gênero e sexualidade. Também reflito sobre o que significa para nós, leitores, *testemunharmos um testemunho*, e o que diferencia essa experiência da leitura de outro tipo de relatos e gêneros literários.

Antes de iniciar, ressalto que o tipo de violência narrada por Édouard Louis guarda diferenças importantes em relação aos textos analisados de maneira paradigmática pelos estudos do trauma desde a sua fundação até os dias de hoje, os testemunhos do holocausto judaico. Além de uma questão óbvia de proporção, há uma distinção de dinâmica e enquadramento digna de nota: enquanto a vivência do campo de concentração é marcada por certa excepcionalidade, que se reflete tanto nos testemunhos singulares dos sobreviventes, quanto, de maneira mais ampla, no lugar de

---

<sup>6</sup> ENDO, Paulo. Partilha, testemunho e formas contemporâneas do excessivo. *Ide (São Paulo)*, São Paulo, v. 31, n. 47, p. 70-74, dez. 2008, p. 72.

<sup>7</sup> LOUIS, Édouard. *O fim de Eddy*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018.

destaque conferido ao holocausto na história do ocidente, a homofobia reproduzida nas relações sociais de um vilarejo francês nos anos 1990 é a norma, e, como todas as normas, adquire força pela dissimulação, pela naturalização e pela capilarização no mais ínfimo dos gestos cotidianos. Entendo que o deslocamento de um contexto a outro envolve riscos teóricos e metodológicos, mas também entendo que não há como evitá-los se quisermos aproximar gênero e trauma, e não há melhor maneira de lidar com riscos do que incorporando-os como parte do exercício analítico. Nesse sentido, opto por fazer dessa aparente discrepância o ponto de partida para uma análise sobre os limites que demarcam a área do gênero testemunhal. Utilizo as diferenças que afastam *O fim de Eddy* dos seus exemplos convencionais para complexificar a própria noção de excepcionalidade que os embasam, e, alinhando-me às teorizações de Judith Butler, tento formular algumas direções para uma teoria performativa do trauma que amplie a potência das discussões sobre o testemunho em direção a territórios ainda pouco explorados pelo cânone.

### 3.1 O PODER DA INJÚRIA

*O fim de Eddy* é dividido em três seções. Na primeira, que ocupa mais da metade da obra, Louis apresenta sua família (além do pai e da mãe, vivia com dois irmãos mais velhos, frutos do primeiro casamento da mãe, e dois irmãos mais novos), sua escola e o vilarejo, destacando a situação de pobreza, a precariedade do trabalho na fábrica onde a maior parte dos homens trabalhava, as variadas relações de violência estabelecidas entre os habitantes, o ódio e a repulsa ante estrangeiros e minorias sexuais. Conforme já mencionei, Eddy trata principalmente das inúmeras formas de violência às quais ele mesmo esteve submetido, que se estendem desde a agressão física até a humilhação e a chacota pública. Na segunda seção, Louis descreve os encontros românticos e sexuais que se forçou a ter com algumas garotas e as tentativas de fuga de Hallencourt que culminariam com a aprovação para realizar o ensino médio em um internato de uma cidade maior. Louis relata suas primeiras impressões desse novo internato no breve epílogo que encerra sua narrativa.

As experiências narradas em *O fim de Eddy* apresentam uma comunidade degradada pela precariedade material, pela hostilidade às diferenças e pela banalização da violência. A beleza ocasional do vilarejo na primavera e no outono é eclipsada diante da dureza implacável vivida pelas crianças, que tem que sair da escola cedo para ajudar no sustento de suas famílias; pelas mulheres,

que engravidam jovens e são proibidas de trabalhar; pelos homens, que sucumbem diante das normas de masculinidade que tentam seguir a qualquer custo; e pelo próprio autor, lidando com a homossexualidade em um lugar onde ela não deveria nem mesmo existir: “Da minha infância não guardo nenhuma lembrança feliz. Com isso não quero dizer que eu nunca tenha, durante aqueles anos, experimentado um sentimento de felicidade ou alegria. Mas o sofrimento é simplesmente *totalitário*: ele faz com que tudo [...] desapareça”<sup>8</sup>.

O registro das “escritas de si” é relativamente comum entre escritores gays na França. Hervé Guibert, Mathieu Lindon e Didier Eribon são alguns exemplos notáveis, sendo que este último, amigo e referência intelectual confessa de Louis, foi inclusive agraciado com a dedicatória de *O fim de Eddy*<sup>9</sup>. O que distingue a escrita de Louis nesse povoado cenário testemunhal, o que marca a sua singularidade radical, é a expressão de uma profunda necessidade de distanciamento do passado e da memória. O título original dado a seu livro, *En finir avec Eddy Bellegueule*, que poderia ser traduzido literalmente como *Acabando com Eddy Bellegueule*, destaca justamente o caráter ativo da escritura nesse processo: mais do que um registro de memórias, estamos diante de uma tentativa de exorcizar os tempos pregressos, ou, quem sabe, como veremos, uma tentativa de elaborar o seu resíduo traumático.

A narrativa de Louis é de um realismo impressionante, mas sua escrita raramente se curva às tradições do romance realista. Os capítulos de curta extensão, formatados em tópicos de nomeação categórica – *O papel do homem*, *O quarto dos meus pais*, *Vida de meninas*, *de mães e de avós* –, assemelham-se mais a pequenos ensaios do que a parcelas progressivas de uma história. O esforço de rememoração, embora recapitule uma série de acontecimentos passados, intercala-se tão frequentemente a comentários de cunho sociológico que o caminho da leitura facilmente pode se perder em uma névoa de informações desorganizadas. Louis insere citações diretas de diálogos, injúrias e comentários sem quebra de parágrafos, pontuação indicativa ou mesmo aspas, o que sugere a irrupção da realidade brutal em meio aos seus devaneios reflexivos.

A hipótese que buscarei desenvolver nesta análise é que a temporalidade estranha e a escrita áspera, assim como a alternância entre a sofisticação de aparência acadêmica e a incursão brusca do passado, podem ser lidas como expressões do movimento sinuoso realizado pelo autor entre a

---

<sup>8</sup> LOUIS, Édouard. **O fim de Eddy**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018, p. 13, grifo meu.

<sup>9</sup> GUIBERT, Hervé. **Para o amigo que não me salvou a vida**. São Paulo: Editora José Olympio, 1995; LINDON, Mathieu. **O que amar quer dizer**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.; ERIBON, Didier. **Retorno a Reims**. Belo Horizonte: Editora Áyiné, 2020.

evitação e a metabolização das memórias traumáticas. Acredito que a estratégia narrativa empregada por Louis é, antes de tudo, uma estratégia de *sobrevivência*, quiçá a única possibilidade de transpor em palavras um sofrimento que o próprio autor define como *totalitário*.

Logo na primeira página do livro, Louis oferece a seguinte descrição sobre seu primeiro dia na escola:

No corredor apareceram dois garotos, o primeiro deles grande de cabelos ruivos, e o outro, pequeno com os ombros caídos. O grande e ruivo escarrou *Toma essa na tua cara*.

O escarro desceu lentamente pelo meu rosto, amarelo e espesso, como esses catarros ruidosos que obstruem a garganta dos idosos ou doentes, de cheiro forte e nauseabundos. As risadas agudas, estridentes dos dois garotos *Olha lá pegou a cara toda do filho da puta*. O catarro escorre do meu olho até os meus lábios, quase entrando na minha boca. Não ousou limpar. Eu poderia fazer isso, bastaria uma esfregada da manga. Bastaria uma fração de segundo, um gesto minúsculo para que o escarro não entrasse em contato com meus lábios, mas eu não o faço, por medo de que eles se ofendam, por medo de que eles se irrite ainda mais<sup>10</sup>.

Em seguida, entendemos que a convivência com a brutalidade não era uma novidade na vida de Louis. Ele nos conta que, desde a mais tenra idade, havia visto seu pai brigando com outros homens na saída de bares e cafés. Sua mãe tentava intervir, mas as brigas só terminavam de fato quando algum amigo – e isso representava o sinal máximo de companheirismo – lançava-se à batalha para separar os já cambaleantes lutadores. Louis também havia testemunhado inúmeras violências de seu pai contra animais, como nas ocasiões em que os gatos de estimação davam cria e ele os enfiava em um saco de supermercado, batendo-o contra uma mureta de concreto até que os miados cessassem.

Apesar da brutalidade escancarada, essas cenas não parecem ter produzido em Eddy um dano emocional tão grande quanto o encontro com os rapazes mais velhos na escola. Algumas páginas depois, ele retorna a esse momento, explicitando o breve diálogo que antecedeu a escarrada:

No corredor, eles me perguntaram quem eu era, se era eu o tal *Bellegueule* de quem todo mundo falava. E me fizeram a pergunta que eu em seguida passei a me repetir incansavelmente, por meses, por anos,  
*É você o veado?*

Quando a pronunciaram eles a inscreveram em mim para sempre, como um estigma, aquelas marcas que os gregos infligiam a ferro em brasa ou a faca no corpo dos indivíduos desviantes, perigosos para a comunidade. E percebi a impossibilidade de me desfazer desse estigma<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> LOUIS, Édouard. **O fim de Eddy**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018, p. 13, grifos do autor.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 15-16, grifo do autor.



Eddy tem mais ou menos dez anos nesse momento e está ingressando na segunda fase do ensino fundamental francês. A cena é um prenúncio vívido do que seria sua vida nos anos seguintes, mas é narrada sem os marcadores convencionais de tensão e suspense. O tempo da narrativa oscila entre o pretérito e o presente, e no momento do escarro a velocidade desacelera bruscamente, como se o texto acompanhasse a própria textura viscosa movendo-se pelo rosto do autor. Entre um trecho e outro, Louis comenta sobre a violência em seu vilarejo e como as práticas de agressão entre as crianças refletiam a dinâmica geral do mundo dos adultos. Há então novas digressões sobre outros assuntos até que voltamos ao mesmo corredor para testemunharmos os dois rapazes mais velhos batendo em Eddy, socando sua cabeça contra a parede e chutando-o já caído no chão: “Eles riam enquanto meu rosto se tingia de vermelho pela falta de oxigênio [...] As lágrimas transbordavam, mecanicamente, minha vista se turvava”<sup>12</sup>. Ao final do capítulo, o autor parece outra vez tangenciar, comentando que o escarro lhe fazia sentir o mau hálito dos rapazes, problema que julga ser fruto da falta de dinheiro e da indiferença das mães do vilarejo com relação à higiene bucal de seus filhos.

A escolha por iniciar suas memórias pela descrição do encontro com os dois rapazes é ilustrativa em diferentes níveis. Como veremos, o insulto acompanhou Eddy nas mais variadas situações e contextos, em função dos seus trejeitos e de sua dificuldade em se enquadrar ao que se esperava do comportamento de meninos da sua idade. “*Bicha, bichinha, veado, arrombado, boneca, mocinha, mulherzinha, boiola (baitola), putinha, invertido, queima-rosca, bambi, soca-bosta, maricas, tia velha, ou o homossexual, o gay*”<sup>13</sup>. Quando era insultado com alguma dessas expressões, direta ou indiretamente, Eddy sentia a dor de uma pancada no estômago e nada conseguia responder.

Mas além disso, ao iniciar seu livro com uma oscilação entre tensão e desaceleração, entre aproximação e distanciamento, passado e presente, Louis rejeita uma recomposição linear do vivido e transforma o insulto na própria abertura da história. Contando-nos da impossibilidade de livrar-se das marcas do estigma gravadas em seu corpo como ferro em brasa, ele informa que é dentro dessa dinâmica de gravação e repetição que irá se desdobrar seu relato. Se lhe retirava as palavras da boca na infância, o insulto terminará por fundar sua linguagem literária.

---

<sup>12</sup> LOUIS, Édouard. **O fim de Eddy**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018, p. 17.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 18, grifo do autor.

As palavras *afetado*, *afeminado* ressoavam permanentemente ao meu redor na boca dos adultos: não só no colégio, não só vindas dos dois garotos. Elas eram como lâminas de gilete; quando eu as escutava, me cortavam por horas, dias, eu as retomava, eu as repetia para mim mesmo. Eu repetia para mim mesmo que eles tinham razão. Eu tinha esperança de mudar. Mas meu corpo não me obedecia, e as ofensas recomeçavam. Os adultos do vilarejo me tachavam de *afetado*, *afeminado*, e nem sempre o diziam como insulto, com a entonação que o caracteriza. Eles as diziam às vezes com espanto *Por que ele escolhe falar e se comportar como uma mocinha se ele é um garoto? É estranho o seu filho, Brigitte* (minha mãe), *se comportar assim*. Esse espanto me fechava a garganta e me dava um nó no estômago. A mim também perguntavam *Por que você fala assim?* Eu fingia não compreender, uma vez mais ficava em silêncio – em seguida vinha a vontade de gritar sem conseguir fazê-lo, o grito como um corpo estranho e ardente preso no meu esôfago<sup>14</sup>.

De acordo com Didier Eribon<sup>15</sup>, a injúria é um ato de linguagem; o insulto não serve simplesmente para comunicar algo ao seu alvo, mas para delegá-lo um lugar, para constituí-lo como um outro abjeto que deve aprender sua diferença a partir da brutalidade. Aquele que insulta o faz em um exercício de dominação, ciente de que sua palavra terá o poder de inscrever sobre o sujeito-alvo a marca indelével da vergonha e da anormalidade. Já o sujeito-alvo vive um momento de submissão à nomeação do outro; um momento de despossessão radical em que se descobre ser “alguém de quem se pode dizer isto ou aquilo, alguém que é objeto de olhares, dos discursos e que é estigmatizado por esses olhares e esses discursos”<sup>16</sup>.

Como vemos claramente em *O fim de Eddy*, essa dinâmica desempenha um papel fundamental na sociabilidade masculina. Ao canalizar qualquer possibilidade de inclinação homossexual a um *outro*, o insulto permite aos homens interagir entre si sem que se projete sobre seus próprios desejos a sombra do estigma, um medo denominado por Eve Sedgwick como “pânico homossexual” e associado pela autora à emergência de um dispositivo biopolítico em fins do século XIX<sup>17</sup>. A sexualidade moderna deixou de ser uma prática para ser considerada uma verdade que cada indivíduo carrega dentro de si, como apontou Foucault<sup>18</sup>, o que automaticamente transformou a homossexualidade em uma suspeita dirigida a todos os homens, independentemente de seus hábitos cotidianos. Nesse novo contexto, que perdura até os dias de hoje em novos arranjos, é apenas por meio da brutal exclusão de um terceiro – sobre o qual se projeta o medo da feminilidade,

<sup>14</sup> LOUIS, Édouard. **O fim de Eddy**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018, p. 67-68, grifos do autor.

<sup>15</sup> ERIBON, Didier. **Reflexões sobre a questão gay**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>17</sup> SEDGWICK, Eve Kosofsky. **Between Men: English Literature and the Male Homosocial Desire**. Nova Iorque: Columbia University Press, 1985, p. 89.

<sup>18</sup> FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A vontade de saber**. São Paulo: Edições Graal, 2011.

da emasculação, ou, se quisermos utilizar um vocabulário psicanalítico, a angústia de castração<sup>19</sup> – que os homens podem aliviar a tensão da paranoia e se sentir confortáveis para estabelecer laços afetivos uns com os outros. É por isso que os espaços de intimidade e demonstração de afeto, como estádios de futebol, por exemplo, costumam ser também aqueles mais intensamente carregados de expressões e gestos homofóbicos.

Essa dinâmica é evidente em uma passagem da segunda metade de *O fim de Eddy*, quando o pai do autor já havia se tornado incapaz de trabalhar devido a um problema nas costas e adotou o costume de convidar amigos a sua casa para ver televisão e beber. Em uma determinada noite, optaram por assistir um reality show em que participava um sujeito extrovertido, que vestia roupas coloridas, tinha trejeitos femininos e usava um penteado incomum para os padrões do vilarejo. O pai e seus amigos riam alto, faziam piadas homofóbicas e, já embriagados, disparavam xingamentos em direção à televisão.

Foi naquele momento, bem no momento em que faziam comentários sobre o homossexual na televisão, que eu voltei do colégio. Ele se chamava Steevy. Meu pai se virou para mim e me interpelou *E aí Steevy, tudo bem? Como foi na escola?* Titi e Dedé se escangalharam, tiveram um verdadeiro ataque de riso: choravam de rir, o corpo se retorcendo, como se possuídos pelo demônio, mal conseguindo retomar o fôlego *Steevy, é mesmo, agora que você falou, seu filho tem meio o jeito dele quando fala.* A renovada impossibilidade de chorar. Eu sorri e escapei para o quarto<sup>20</sup>.

Também se evidencia nesta passagem como a presença de crianças incita e agudiza o pânico homossexual. Como assinalaram diversos autores, desde a sua invenção – que, assim como a invenção da sexualidade, coincide com a constituição da episteme moderna<sup>21</sup> –, a infância funciona como repositório para uma variedade de identificações culturais, como insígnia máxima da reprodução, da genealogia familiar e da própria noção de futuro<sup>22</sup>, como um “artefato biopolítico” de normalização a ser estrategicamente defendido de qualquer possível ameaça à manutenção da heterossexualidade como norma social<sup>23</sup>. A infância é a guardiã dos melhores sonhos e dos piores pesadelos dos adultos, e quem é mais prejudicado nesse arranjo são as próprias crianças, é claro:

<sup>19</sup> SILVERMAN, Kaja. Historical Trauma and Male Subjectivity. In: **Male Subjectivity at the Margins**. Nova Iorque: Routledge, 1992.

<sup>20</sup> LOUIS, Édouard. **O fim de Eddy**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018, p. 92, grifos do autor.

<sup>21</sup> FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

<sup>22</sup> EDELMAN, Lee. **No Future**: Queer Theory and the Death Drive. Durham e Londres: Duke University Press, 2004.

<sup>23</sup> PRECIADO, Paul. Quem defende a criança queer? In: **Um apartamento em urano**: crônicas da travessia. Rio de Janeiro: Zahar, 2020, p. 71.

os meninos afeminados, as meninas que preferem contatos com outras meninas, os pequenos e pequenas que não se conformam aos universos azuis e rosas que lhe são impostos desde cedo. Materializa-se em seus corpos disformes um erro precoce, um perigo irreversível, um desvio que põe em risco as expectativas dos seus cuidadores e de toda a sua comunidade. A cada gesto suspeito apaga-se progressivamente em seus olhos a chama do futuro imaginário que os tornavam dignos de cuidado dos adultos<sup>24</sup>.

Se a injúria é uma maneira de lidar com o pânico homossexual – parece-me claro que as gargalhadas dos amigos do pai de Louis estão carregadas de angústia –, para os próprios homossexuais ela impõe constantes negociações, cálculos e especulações sobre circunstâncias adequadas e inadequadas para demonstrações de afeto ou para o simples relaxamento dos músculos. Esse saber prático, que todos em alguma hora precisam desenvolver, pode muito bem não chegar à explicitação consciente, mas permanece na forma de uma vigilância constante. No caso de Eddy, vemos que a vida numa comunidade pequena limita muito as possibilidades de discrição e negociação. Não há quem não saiba quem é o *veado* de que todos falam. A família, os amigos, os professores: todos *sabem*. Se a gargalhada estridente é a defesa do pai e dos amigos do pai ante o pânico homossexual, a estratégia que resta à Eddy é o riso discreto. O sorriso amarelo lhe parece melhor que o revide, obviamente inútil diante da desvantagem numérica, e melhor do que as lágrimas, que poderiam apenas ratificar outra vez o conteúdo da injúria.

Outra teórica que dedicou reflexões ao poder performativo da injúria foi Judith Butler. Para a filósofa, os discursos de ódio e os insultos não teriam capacidade de ferir se não fôssemos nós mesmos feitos de linguagem; somos constituídos por palavras e, portanto, vulneráveis a elas. Por outro lado, é preciso que sejamos nomeados para que possamos nos constituir como sujeitos, e se é a linguagem que nos concede essa possibilidade, então ela também é responsável por nos conferir uma espécie de liberdade. Insultos podem inaugurar a possibilidade de um sujeito agir, inclusive para subvertê-los e desviar seus caminhos semânticos, tal como a palavra *queer* fora apropriada e ressignificada, por fim tornando-se uma expressão de luta e afirmação política da diferença<sup>25</sup>.

Butler reconhece que essa não é uma tarefa simples. O insulto, afinal, é sempre uma citação que atualiza uma longa história de perseguição e disciplinamento. Há uma historicidade interna a injúrias tais como “bixa”, “viado” ou “sapatão”, uma sedimentação dos usos que se tornaram parte

<sup>24</sup> SEDGWICK, Eve Kosofsky. How to bring your kids up gay. *Social Text*, n. 29, p. 18-27, 1991.

<sup>25</sup> BUTLER, Judith. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. Nova Iorque: Routledge, 1997.

de si, e não há como purificar a linguagem desse “*resíduo traumático*, assim como não há nenhuma outra maneira de elaborar o trauma a não ser através do esforço árduo exigido para dirigir o curso de sua repetição”<sup>26</sup>. Por meio dessa analogia entre política e psicanálise, Butler sustenta que o discurso de ódio precisa ser verbalizado – e não reprimido – para que seja subvertido, e não há garantia quanto ao tempo necessário para isso acontecer. Tal como em um tratamento clínico, esse processo depende de um denso trabalho de *elaboração*<sup>27</sup>, e é precisamente essa operação complexa e singular que acredito ser desenvolvida por Édouard Louis em *O fim de Eddy*. O insulto funda sua linguagem literária e é ao mesmo tempo o alvo de seu exorcismo.

### 3.2 O TRAUMA, A TESTEMUNHA E A REPETIÇÃO

A raiz indo-europeia da palavra trauma significa “friccionar”, “triturar”, “perfurar”, mas também “suplantar”, “passar através”. Essa ambiguidade reflete o caráter paradoxal da experiência traumática, que pode se referir tanto ao evento “perfurante” e inesperado que se torna inassimilável para um sujeito, quanto às formas através das quais essa incompreensão segue acompanhando-o ao longo de sua história, reproduzindo-se enigmaticamente em pesadelos, *flashbacks* e compulsões<sup>28</sup>.

O atendimento clínico de soldados que retornavam do front de batalha após a Primeira Guerra Mundial foi fundamental para a principal teorização de Freud sobre o tema, realizada em *Além do princípio do prazer*<sup>29</sup>. Pela leitura do texto, podemos perceber que o pai da psicanálise estava surpreso diante de quadros clínicos que desafiavam a lógica proposta até então pela sua teoria. Os sintomas dos ex-combatentes se apresentavam como uma repetição *literal* do que haviam

<sup>26</sup> BUTLER, Judith. **Excitable Speech: A Politics of the Performative**. Nova Iorque: Routledge, 1997, p. 38, grifo e tradução meus.

<sup>27</sup> A “elaboração” (ou, em alguns casos, “perelaboração”) tem sido utilizada em âmbito psicanalítico para traduzir ao menos três diferentes termos utilizados por Freud, *Bearbeitung*, *Durcharbeitung* e *Verarbeitung*. O primeiro está relacionado à ideia de trabalhar sobre algo, tendo como foco a própria ação aplicada; o segundo significa estudar profundamente, trabalhar sem interrupção, superar as dificuldades para o trabalho, e tem a conotação de embrenhar-se com esforço, atravessar a tarefa; o último significa assimilar, transformar e lidar emocionalmente com algum acontecimento, o que implica um processo de transformação e digestão que levam à extinção de sua forma original. Neste capítulo, evito distinguir esses três sentidos. Entendo a elaboração, de maneira ampla, como uma operação subjetiva parcialmente inconsciente, emocionalmente carregada, elíptica e insistente que consiste em produzir uma diferença pela via da repetição. Cf. HANNS, Luis Alberto. **Dicionário comentado do alemão de Freud**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996.

<sup>28</sup> NESTROVSKI, Arthur; SELIGMANN-SILVA, Márcio. Introdução. In: **Catástrofe e Representação**. Rio de Janeiro: Editora Escuta, 2000.

<sup>29</sup> FREUD, Sigmund. **Além do Princípio do Prazer = [Jenseits des Lustprinzips]**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2020 (Publicado Originalmente em 1920).

vivenciado na guerra, sem gerar as associações narrativas suscetíveis aos efeitos da técnica interpretativa. A própria maneira como falavam em análise era engessada, repetitiva e fria, como se a vivência da guerra estivesse distante em suas mentes, muito embora ainda fosse sentida no calor de suas peles.

Para explicar esse fenômeno, Freud apresentou um modelo do aparelho psíquico baseado na imagem de uma vesícula viva envolta por uma espécie de escudo protetor que bloqueia e filtra estímulos externos. Devido ao fator surpresa, o evento traumático gera um excesso de desprazer que rompe a capacidade para-excitatórias do escudo e termina por adentrar a vesícula como um “corpo estranho” carregado de um “afeto estrangulado”<sup>30</sup>. O psiquismo passa então a trabalhar pelas vias de uma repetição compulsiva na tentativa de promover ligações entre esse evento e a constelação de representações, e assim constituir um sentido propriamente dito para a vivência traumática.

Dois ideias aqui são fundamentais: em primeiro lugar, o entendimento de que o trauma não se dá diretamente como efeito da agressão sofrida ou do horror excessivamente vivido, mas da reativação de conteúdos primários que estariam por algum tempo reprimidos ou latentes. Essa reativação aconteceria apenas *a posteriori*, em uma segunda experiência que confere o caráter traumático retroativamente. O passado irrompe no presente, o presente ressignifica o passado, e o sujeito, no meio desses fluxos afetivos e semânticos, é incapaz de orientar-se plenamente entre os acontecimentos que marcam a sua própria vida. Em segundo lugar, o trauma coloca em evidência que a vida psíquica é constituída por recordações involuntárias e até mesmo compulsivas. Pesadelos, *flashbacks* e outros sintomas característicos do trauma não são nem uma lembrança – porque o sujeito não reconhece essas produções como algo próprio – nem um esquecimento – porque elas retornam intempestivamente. O comportamento obsessivo-compulsivo é o indício da impossibilidade de lembrar e esquecer, expressando na verdade o comportamento da *pulsão de morte*, uma tendência inconsciente que atua na direção de desfazer ligações, dissolver agregados e destruir as unidades vitais. Há algo em nossa vida que prefere a morte, sugere Freud, e essa preferência se torna particularmente visível com a repetição de situações que transbordam a capacidade de assimilação do psiquismo.

---

<sup>30</sup> Freud utilizou essas expressões em publicações anteriores sobre o tema. Cf. FREUD, Sigmund. BREUER, Josef. Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, vol. II, p. 11-56. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho originalmente publicado em 1983).

No contexto de sua retomada estrutural da obra freudiana, Jacques Lacan distinguiria a repetição característica do trauma e a repetição comum em outras neuroses (como a neurose de destino, por exemplo) de maneira categórica. Enquanto essa última envolve "o retorno, a volta, a insistência dos signos aos quais nos vemos comandados pelo princípio do prazer"<sup>31</sup>, o que está em jogo no trauma é o encontro com o registro irrepresentável, inassimilável e sem sentido do Real. Embora seja imanente ao domínio da linguagem e da representação, esse Real não pode ser anexado às cadeias de significantes que estruturam o registro Simbólico; tampouco pode ser confundido com a "realidade" *lato sensu*, que estaria mais próxima ao domínio do Imaginário. "O Real é o que não anda, é uma pedra no meio do caminho [...] é o que não cessa de se repetir para entrar essa marcha"<sup>32</sup>.

Ao longo dos anos 1990, as formulações de Freud e Lacan atraíram renovada atenção com a constituição de um campo interdisciplinar muitas vezes referido como "estudos do trauma" (*trauma studies*). Nesse processo, o traumatismo deixou de ser entendido apenas como uma patologia individual, tornando-se uma ferramenta conceitual para assinalar o impacto social das grandes catástrofes que marcaram o século XX<sup>33</sup>. O holocausto judaico é tomado como uma espécie de paradigma nesses estudos, "a catástrofe por excelência", e os testemunhos dos campos de concentração e extermínio são interpretados como tentativas de assimilar uma experiência traumática coletiva. Diferentemente da esfera jurídica, que vê a testemunha como um terceiro convocado a depor a partir de um lugar supostamente isento de interesses, e diferente da historiografia tradicional, que vê o relato individual como um documento do passado a ser arquivado, os estudos do trauma entendem o testemunho como uma produção fragmentária, lacunar, em constante transformação, subjetiva e em geral dolorosa, acolhendo o sobrevivente e suas tentativas de simbolizar uma experiência que a todo momento lhe escapole entre palavras<sup>34</sup>.

Como apontou um dos principais expoentes dos estudos do trauma, o psicanalista e acadêmico Dori Laub, o compartilhamento de testemunhos pode operar uma função terapêutica para sobreviventes. Cada nova possibilidade de relato lhes propicia uma chance para assimilar a

---

<sup>31</sup> LACAN, Jacques. **O Seminário: Livro 11**: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1988, p. 56.

<sup>32</sup> Id., La tercera. In: **Actas de la Escuela Freudiana de París**. Barcelona: Editorial Petrel, 1980, p. 164.

<sup>33</sup> ORTEGA, Francisco A. El trauma social como campo de estudios. In: **Trauma, cultura e historia**: reflexiones interdisciplinarias para el Nuevo milenio. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011.

<sup>34</sup> KESSLER, Helena Pillar et al. O Ensino Testemunhal entre os Restos da Ditadura: uma Metodologia Ético-política. **Psicol. cienc. prof.**, Brasília, v. 37, n. spe, p. 161-171, 2017.

sua própria história, tensionando a rigidez da repetição e abrindo vias simbólicas para a elaboração. O problema, ainda segundo Laub, é que a necessidade de contar pode acabar não raramente toma conta da vida dos sobreviventes. Em vez de ocorrer um arrefecimento dessa necessidade ao longo do tempo, como se esperaria em um processo terapêutico comum, muitos demandam cada vez mais escuta, atenção e cuidado: “os sobreviventes não só precisavam sobreviver para poder contar suas histórias; eles também precisavam contar suas histórias para poder sobreviver”<sup>35</sup>. O caso de Primo Levi talvez seja o mais emblemático, considerando que o químico italiano abandonaria a profissão para dedicar-se exclusivamente a participar de eventos e dar palestras, e mesmo assim continuaria tendo pesadelos em que se via ignorado por familiares quando tentava lhes contar o que havia presenciado em Auschwitz<sup>36</sup>. Para Laub, o que está em jogo nesses casos não é apenas o cumprimento de um dever moral – lembrar para que não se repita –, mas também o sentimento constante de que há sempre algo mais a ser contado e raramente se pode achar as palavras mais adequadas para fazer justiça ao terror vivido. Laub escutava os sobreviventes falando sem parar, sempre uma vez mais, e a cada sessão que terminava tinha a impressão de que havia lhes faltado dizer o mais importante. O psicanalista conclui que, se o testemunho representa uma possibilidade de sobrevivência, essa sobrevivência é sempre marcada pelos traços inapagáveis do trauma: “a experiência sobre a qual se testemunha [...] é inassimilável porque é uma passagem pela diferença última – a alteridade da morte”<sup>37</sup>.

Encontramos ecos dessa mesma problemática na obra de Giorgio Agamben, que se acerca da temática do testemunho desde um ângulo mais explicitamente político. Segundo o filósofo, a testemunha é a figura paradigmática de um modo de gestão da vida que excede a clássica definição da biopolítica proposta por Foucault nos anos 1970. No campo de concentração, a lógica do sistema já não seria mais fazer viver ou deixar morrer, mas *fazer sobreviver*, produzir “uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita”<sup>38</sup>. Essa sobrevivência consiste em “produzir em um mesmo corpo humano a separação absoluta entre o ser vivo e o ser que fala, entre a *zoé* e a *bios*, o não-homem e o homem”<sup>39</sup>. É precisamente essa separação o que habitaria cada uma das palavras de um

<sup>35</sup> LAUB, Dori. Truth and Testimony: The Process and the Struggle. In: CARUTH, C. **Trauma: Explorations in Memory**. Nova Iorque: Routledge, 1995, p. 63, tradução minha.

<sup>36</sup> LEVI, Primo. **Deber de memoria**. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2006.

<sup>37</sup> LAUB, Dori. Op. Cit., p. 73, tradução minha.

<sup>38</sup> AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)**. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 155.

<sup>39</sup> Ibid., p. 156.



testemunho, o que daria ao sobrevivente a chance de retomar sua vida, mas lhe cobraria em troca a voz para falar: “os poetas – as testemunhas – fundam a língua como o que resta, o que sobrevive em ato à possibilidade – ou à impossibilidade de falar [...]. Não enunciável, não arquivável é a língua na qual o autor consegue dar testemunho de sua incapacidade de falar”<sup>40</sup>.

Em síntese, podemos dizer que a repetição é o índice de uma *falha*, figurando não só a sobrevivência do sujeito após o trauma, mas sobretudo a sobrevivência *do trauma* através do sujeito. Testemunha-se o que *resta*, o resquício indizível do encontro com a morte que coloca em xeque o próprio significado da vida. Essa ideia nada tem a ver com teorias evolucionistas, já que não se trata da vitória do mais forte ou do mais adaptado, mas de uma sobrevivência fantasmática e sintomática, referente ao que é recalcado, silenciado ou reprimido, àquilo que perturba o *continuum* histórico e embaralha temporalidades justamente por sua condição traumática e abjeta<sup>41</sup>. A sobrevivência do testemunho diz respeito ao que fica, ao que cai e ao que insiste, àquilo que na obstinação em não desaparecer, torna sensível a dimensão pública do umbral entre a vida e a morte, entre as vidas vivíveis e àquelas destinadas tão-somente à morte. Estamos falando menos de uma sobrevivência natural do que de uma “política da sobrevivência”<sup>42</sup>.

Esses *insights* me parecem úteis para refletirmos sobre o que está em jogo no trabalho subjetivo que acompanha a escrita de Louis sem reduzi-la a um mero relato do passado ou a um depoimento motivador ao estilo *It Gets Better*. Guardadas as devidas proporções, e contrariamente a uma interpretação bastante prosaica que caracteriza *O fim de Eddy* como uma história de sucesso intelectual e acadêmico, quero argumentar que a sobrevivência de Louis está marcada pelo traço inapagável do trauma, e que podemos ler sua história, por isso, como um testemunho sobre a impossibilidade de superação da homofobia. Para tanto, continuo analisando algumas das modalidades de repetição abordadas pelo autor. Na seção anterior tratei a questão da injúria; agora, nas próximas páginas, comento suas inúmeras descrições sobre comportamentos estereotipados de gênero, sobre a imposição e reiteração de normas relacionadas à masculinidade e à feminilidade, sobre a sua passagem de geração em geração como uma herança sagrada, um movimento que raramente é “contestado”, mesmo quando seus agentes são eles mesmos os mais prejudicados.

<sup>40</sup> AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)**. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 160-161.

<sup>41</sup> DIDI-HUBERMAN, Georges. **A imagem sobrevivente: história da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

<sup>42</sup> GIORGI, Gabriel. “Política de la supervivencia/Politics of survival”. **Kamchatka. Revista de análisis cultural**, n.10, pp. 249-260. 2017.

Sem grandes surpresas, o primeiro capítulo de *O fim de Eddy* dedicado a uma análise da masculinidade centra-se na figura de seu pai e na relação conflituosa que teve com sua própria figura paterna.

O pai dele bebia muito e, uma vez bêbado, batia na mãe dele: do nada ele se virava para ela e a xingava, atirava contra ela o que estivesse à mão, às vezes até uma cadeira, e depois batia nela. Meu pai, pequeno demais, encerrado em seu corpo de criança raquítica, olhava para eles, impotente. Ele acumulava ódio em silêncio<sup>43</sup>.

Em um dia qualquer, quando seu pai tinha apenas cinco anos, seu avô foi embora sem qualquer aviso. Considerando que era o operário responsável por levar dinheiro para casa, o desaparecimento repentino deixou a família completamente sem recursos. Eddy não ouviu essa história da boca de seu próprio pai – no vilarejo, contar histórias era o papel das mulheres –, mas cresceu ouvindo suas queixas e acusações: “*Aquele grande filho da puta que nos abandonou, que deixou minha mãe sem nada, eu cago pra ele*”<sup>44</sup>. Quando a notícia da morte do avô chegou à Hallencourt, muitos anos depois, a casa encheu-se de uma alegria que Eddy poucas vezes havia presenciado. Seu pai ria, gargalhava, comemorava o final da vida de seu próprio genitor. “Ele fazia quarenta anos uns dias depois, e eu nunca o vi tão contente, ele dizia que em poucos dias ele tinha dois motivos para comemorar, duas ocasiões para *encher a cara*”<sup>45</sup>.

O ódio e a mágoa levaram o pai a prometer que jamais repetiria com sua esposa e filhos o comportamento agressivo e atroz de seu próprio pai. Não importa quão desgraçada fosse a realidade, quão atormentadoras fossem as projeções para o futuro e as complicações nas relações familiares: ele jamais levantaria a mão na direção daqueles com quem dividia o mesmo teto. Como se vê no desenrolar da história, o pai de fato cumpriu esses votos, e mesmo nas situações mais conflituosas fez de tudo para evitar confrontos físicos. Por outro lado, como uma espécie de responsável pela transmissão geracional dos valores associados à masculinidade, ele acabaria reproduzindo inúmeras outras formas de violência.

Assim como o avô e bisavô, o pai de Eddy era um “cara durão” e se orgulhava de sê-lo desde a adolescência, quando brigava na escola e enchia a cara com os amigos no tempo restante. Abandonara os estudos cedo para trabalhar, mas o que mais fazia era se embriagar e se exibir em vilarejos próximos com sua motoneta, espécie de mobilete utilizada na época. Os durões eram tipos

---

<sup>43</sup> LOUIS, Édouard. **O fim de Eddy**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018, p. 20, grifo do autor.

<sup>44</sup> Ibid., p. 20, grifo do autor.

<sup>45</sup> Ibid., p. 21, grifo do autor.

muito bem reconhecidos em Hallencourt, admirados pela encarnação dos valores masculinos: “Quando meu pai dizia que um dos meus irmãos ou primos era um *durão* eu percebia a admiração em sua voz”<sup>46</sup>. Mas no vilarejo não era suficiente ser durão, era preciso também criar filhos durões: “um pai reforçava sua identidade masculina por meio de seus filhos, aos quais ele devia transmitir seus valores viris, e meu pai o fazia, ele fazia de mim um durão, era seu orgulho masculino que estava em jogo”<sup>47</sup>. Eddy, como vimos, nunca correspondeu adequadamente a essas expectativas. Era afeminado, tinha sua fala “afetada” e gostava de usar as roupas da irmã. Enquanto seus irmãos escutavam rap, jogavam vídeo games e futebol, Eddy preferia assistir programas de variedades e brincar com bonecas. “À medida que crescia, sentia o olhar de meu pai pesar cada vez mais sobre mim, o horror que subia dentro dele, sua impotência diante do monstro que ele havia criado e que, a cada dia, confirmava um pouco mais sua anomalia”<sup>48</sup>. Mais do que o ódio, expressado por insultos, reprimendas e chacotas, Eddy se sentia ferido ao perceber que o pai se envergonhava de tê-lo como filho, quando, por exemplo, perguntavam-lhe por que havia desistido das aulas de futebol após um único encontro. O constrangimento e a necessidade de honrar a linhagem masculina fizeram com que Eddy tentasse reiteradamente mudar seus hábitos e comportamentos, forçando-se a jogar futebol com mais frequência, ver outros programas de televisão, escutar outros discos etc.

Todas as manhãs, enquanto me arrumava no banheiro, eu repetia a mesma frase sem parar, tantas vezes que ela terminaria por perder o sentido, passaria a não ser mais do que uma sucessão de sílabas de sons. Eu parava e retomava a frase: *Hoje eu vou ser um durão*. Eu me lembro porque eu me repetia exatamente aquela frase, como se faz com uma oração, com aquelas exatas palavras – *Hoje eu vou ser um durão* (e eu choro enquanto escrevo estas linhas: choro porque eu acho essa frase ridícula e horripilante, essa frase que, durante anos, me acompanhou e que de certa forma ocupou, não creio que haja exagero em dizer isso, o centro da minha vida).<sup>49</sup>

Há apenas dois momentos em que o pai parece agir de maneira diferente. Um deles ocorre durante um desacerto entre Eddy e seu irmão Vincent, que logo ganha contornos de um embate corporal. Ao intervir e defender Eddy, o pai acaba se machucando e tem de passar um bom tempo em repouso. Em um dos dias que passa em casa, ele chama Eddy até a beirada da cama, entrega-lhe seu anel de casamento e pede que o filho o guarde consigo, pois sentia que poderia morrer em

---

<sup>46</sup> LOUIS, Édouard. **O fim de Eddy**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018, p. 22.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 131-132, grifo do autor.

breve. Esse gesto de transmissão é acompanhado de uma declaração inusitada: “eu preciso dizer também outra coisa, que eu te amo e que você é meu filho, seja como for, meu primeiro filho é você”<sup>50</sup>. Em um momento posterior da narrativa, sua mãe lembra um episódio passado em um dos tradicionais bailes do vilarejo quando um tipo corajoso havia decidido viver a homossexualidade às claras. Certo dia, um grupo de garotos embriagados começou a perturbar o rapaz, constringendo-o maldosamente e ameaçando-o com olhares. Seu pai, que havia presenciado tudo, levantou-se de repente, bastante enraivecido e foi interpelá-los: “*Vocês vão deixar ele em paz que porra é essa, vocês se acham muito valentes por xingar, que diferença faz para vocês ele ser bicha? Incomoda vocês?*”<sup>51</sup>.

O curioso nesses episódios é que, mesmo quando o pai de Eddy sai da posição de agente de violência para defender alguém, ele só consegue fazê-lo através de mais violência. A violência é a língua franca da “homossociabilidade masculina”, para usar o termo de Eve Sedgwick<sup>52</sup>, e não há maneira de responder a violência senão com mais violência, assim como não é possível *falar* da própria violência, pois isso tornaria manifestas as regras de um jogo que, para funcionar “corretamente”, devem permanecer apenas implícitas: “No vilarejo os homens nunca usavam essa palavra, ela não existia no seu vocabulário. Para um homem a violência era algo natural, evidente”<sup>53</sup>. Por isso a promessa de que não passaria a seus filhos o que recebera de seu pai só pode ser cumprida de maneira paradoxal. Como Édipo, que se acerca da profecia cada vez que parece afastar-se dela, o pai cumpre o mandato genealógico de uma masculinidade violenta mesmo tendo em mente a intenção de evitá-la a todo custo.

Diferente dos homens, encorajados desde cedo a trabalhar, festejar e se embriagar, das mulheres de Hallencourt não era esperado nada além da reprodução e dos cuidados da casa: “tudo é assim no vilarejo, as mulheres fazem filhos para se tornarem mulheres, senão elas não o são realmente. [...] As outras mulheres se perguntam na saída da escola *Aquela lá ainda não fez um menino nessa idade, isso não é normal. Deve ser sapatona. Ou frígida, mal comida*”<sup>54</sup>. Acima de tudo, as mulheres devem resguardar sua honra, e apenas quando finalmente encontram o homem “certo”, aquele minimamente adequado para se casar, aí sim podem desfrutar dos prazeres da carne,

<sup>50</sup> LOUIS, Édouard. **O fim de Eddy**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018., p. 48.

<sup>51</sup> Ibid., p. 93, grifo do autor.

<sup>52</sup> SEDGWICK, Eve Kosofsky. **Between Men**: English Literature and the Male Homosocial Desire. Nova Iorque: Columbia University Press, 1985.

<sup>53</sup> LOUIS, Édouard. Op. Cit., p. 36.

<sup>54</sup> Ibid., p. 49, grifo do autor.

mas sempre com a contrapartida de aceitar a violência de seus companheiros sem queixas ou revides. Quando a irmã mais velha de Eddy visita a família e não consegue disfarçar uma marca roxo-amarelada sob o olho direito, ela tenta justificá-las com mentiras: “*Não é nada, eu caí da escada e bati num móvel [...] vocês me conhecem, eu nunca presto atenção, eu sou mesmo tonta às vezes*”<sup>55</sup>.

A mãe de Eddy se mostra contrariada com esses limites. Ela se aborrece facilmente com o trabalho doméstico, importa-se relativamente pouco com o cuidado dos filhos e às vezes se comunica utilizando os mesmos modos grosseiros de seu marido. Quando se envolvia em confusões com alguma outra pessoa do vilarejo, costumava dizer “*Eu tenho colhã, eu não deixo barato*”<sup>56</sup>, o que evidencia que não era apenas a não procriação que levava à suspeita do lesbianismo em Hallencourt; a adoção de qualquer postura que excedesse a circunscrição do âmbito doméstico só poderia acontecer a partir de uma masculinização das mulheres.

Após um tempo casada, a mãe de Louis cansou-se de ser dona de casa e, aproveitando que seus dois filhos menores já não dependiam mais de seus cuidados contínuos, decidiu voltar a trabalhar. Ela começou fazendo higiene de pessoas idosas, indo de bicicleta de casa em casa com um anoraque velho, roído por traças e grande demais para seu tamanho. O trabalho era muito simples, mas, executando-o com responsabilidade, modéstia e perseverança, aos poucos deixou de ser alvo de piada entre os vizinhos, ganhou a sua confiança e aproveitou cada nova oportunidade para ampliar o rol de clientes. No entanto, o que para ela parecia uma excelente chance de melhorar as condições de vida, para o marido significava uma ameaça ao seu papel como homem: “Meu pai achava isso degradante, como um questionamento de seu estatuto de homem; era ele que tinha de colocar dinheiro na casa”<sup>57</sup>. Se no início havia cedido, considerando que seria um trabalho pequeno e discreto, aos poucos passou a se sentir afrontado pelo reconhecimento recebido pela esposa: “no dia em que minha mãe ganhou mais dinheiro do que meu pai [...] ele não aguentou mais. Ele lhe disse que era inútil, que ela tinha que parar, que não precisávamos daquele dinheiro. Setecentos euros seriam suficientes para sete pessoas”<sup>58</sup>.

Por meio desse retrato sobre o dia a dia de uma família de Hallencourt, *O fim de Eddy* demonstra que o funcionamento da heteronormatividade vai muito além da definição de padrões

---

<sup>55</sup> LOUIS, Édouard. **O fim de Eddy**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018, p. 39.

<sup>56</sup> Ibid., p. 25.

<sup>57</sup> Ibid., p. 58.

<sup>58</sup> Ibid., p. 59.

de gênero a serem seguidos ou desejados. A heteronormatividade é, em realidade, uma forma de orientação geral de um sujeito no mundo: uma orientação sobre o que deve gostar de fazer, como deve se vestir, como deve trabalhar, quais devem ser os caminhos profissionais, os gostos musicais, que programas de televisão deve assistir, de quais piadas deve achar graça, como deve modular o tom de voz ao falar, como deve mexer as pernas ao caminhar. Essa orientação é sancionada coletivamente e passada de geração em geração; é herdada e tão repetida que por fim acaba tomando a aparência de um caminho natural e sem alternativa<sup>59</sup>. Nas memórias de Louis, os habitantes de Hallencourt estão ao mesmo tempo extasiados e presos nesse percurso. Hipnotizados em sua necessidade de seguir o “caminho natural” da heterossexualidade, reproduzem preconceitos que parecem lhes saciar um anseio por controle, punição e penitência, muito embora sejam também contrários ao seu próprio desejo.

Em termos sociológicos, há autores que argumentam que a veneração do sacrifício é uma das marcas da cultura da classe trabalhadora branca de países desenvolvidos, que, alijada do poder de compra e da possibilidade de ascensão profissional, substitui a busca da felicidade pela adesão às normas e tradições populares. A exclusão social e econômica é compensada pela rigidez moral e por uma atitude de ressentimento contra tudo o que ameaçaria transformar a tradição, a norma, a honra: “maturidade e respeitabilidade são medidas a partir daquilo que alguém desistiu para manter o sistema familiar funcionando, um *ethos* que é desafiado pela presença de uma criança *queer*, por exemplo”<sup>60</sup>. Esse talvez seja um dos motivos pelos quais as manifestações de ódio que testemunhamos em *O fim de Eddy* sejam sempre contraditórias em algum nível: o racismo mais pungente contraposto à abertura a eventuais árabes ou negros que caíam no gosto dos habitantes; o desprezo do pai por tudo que remetia a gostos burgueses ao mesmo tempo que sonhava que Eddy um dia pudesse ascender socialmente; o ódio dos habitantes ao governo, que em sua visão deveria tomar ações mais duras contra imigrantes e minorias sexuais, e ao mesmo tempo o uso de todas os benefícios estatais disponíveis. Quiçá também seja por isso que a mãe de Eddy se revoltasse contra as normas de gênero que a impediam de trabalhar e ao mesmo tempo se orgulhasse de ter sacrificado tudo para criar uma família. Em um momento da narrativa, tentando descrever o posicionamento político contraditório de sua mãe, Louis cita o comentário de Stefan Zweig a

---

<sup>59</sup> AHMED, Sara. **Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others**. Durham e Londres: Duke University Press, 2006.

<sup>60</sup> WARD, Jane. **The Tragedy of Heterosexuality**. Nova Iorque: New York University Press, 2020, p. 60, tradução minha.

respeito de camponesas francesas que vão protestar diante do Palácio de Versalhes e, quando veem Luís XVI sair pela porta, gritam espontaneamente uma saudação efusiva ao rei: “seus corpos – tendo tomado a palavra em seu lugar – divididos entre a mais total submissão ao poder e a revolta permanente”<sup>61</sup>.

O argumento que pretendo desenvolver é que há algo além do ressentimento de classe operando junto às normas de gênero e sexualidade. Para entendermos seu caráter repetitivo, excruciante, ilógico e, em certa medida, inconsciente, precisamos considerar também a relação entre normatividade e traumatismo que o ressentimento, em realidade, apenas potencializa. Antes de passar a essa articulação teórica, contudo, gostaria de explorar um outro substrato da escrita de Louis em mais detalhe. Quero examinar passagens que também dizem respeito à repetição das normas de gênero e sexualidade, mas dessa vez desde o ponto de vista da participação do próprio autor na sua reprodução.

Lembremos que o início do livro apresenta o encontro de Eddy com dois agressores na escola de Hallencourt. Logo a seguir, Louis admitiria que esse encontro se tornou uma espécie de ritual reprisado diariamente por quase dois anos sempre no mesmo lugar, um corredor da escola mais ou menos isolado, perto da saída da biblioteca. Os rapazes sabiam que Eddy estaria lá e Eddy sabia que eles viriam a seu encontro: “a cada dia eu voltava, como se fosse um encontro marcado, um contrato sigiloso”<sup>62</sup>. No corredor isolado ninguém veria nada, e essa parecia a Eddy uma opção mais vantajosa do que ser espancado em público sem revidar, o que acabaria tornando-o a “criança que sempre apanha” e que, aceitando o lugar ao qual foi designado, ratifica os motivos pelo qual é perseguido: “*Bellegueule é bicha, por isso apanha*”<sup>63</sup>. Entre o silêncio, o riso e a resignação, Eddy passa a ter hora marcada para apanhar, deixando-se xingar e bater, às vezes até quase perder a consciência, sem objeção ou enfrentamento. Anos mais tarde, ele escreveria: “não posso deixar de me questionar [...] sobre o sentido da palavra *cumplicidade*, sobre a fronteira entre a cumplicidade e a participação ativa da inocência, do descuido, do medo”<sup>64</sup>.

A “cumplicidade” com os agressores emerge em sua escrita mais algumas vezes, cada vez de maneira mais nebulosa. Louis narra como os espancamentos foram se tornando habituais em

---

<sup>61</sup> LOUIS, Édouard. **O fim de Eddy**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018, p. 51.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 32, grifo do autor.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 32, grifo do autor.

sua vida e em seus pensamentos, como foi se acostumando às dores resultantes dos socos e pontapés e como foi estabelecendo uma espécie de laço afetivo com seus agressores:

O ruivo grande e o outro de ombros caídos me batem uma última vez. Eles vão embora de repente. Logo estavam falando de outra coisa qualquer. Frases cotidianas, insípidas – essa constatação me magoava: eu significava menos na vida deles do que eles na minha. Eu lhes consagrava todos os meus pensamentos, minhas angústias, desde a hora em que acordava. Sua capacidade de me esquecer tão rapidamente me atingia<sup>65</sup>.

A passagem mais impactante sobre o tema aparece quando Eddy narra sua tentativa derradeira de estabelecer relacionamentos com mulheres (o fracasso final, como ele mesmo chama). Por meio de um esquema arranjado por sua irmã mais velha, Eddy começa a ter encontros com uma garota chamada Sabrina. Eles saíam juntos algumas vezes, passeavam pelas ruas, e Eddy aproveitava a situação para provar aos amigos e outros habitantes de Hallencourt que também tinha relacionamentos com mulheres, gozando assim da condição de um “homem de verdade”. Em uma situação que não poderia prever, contudo, durante uma noite de festa em uma discoteca, sua irmã e Sabrina armam um plano para que os dois passem a noite juntos. Eddy só percebe que havia caído na cilada quando deixavam a boate, tarde demais para inventar uma desculpa convincente. Ele então relata, em um parágrafo que tomo a liberdade de reproduzir por inteiro, como tentou lidar com a situação quando já estava sozinho com Sabrina:

[Sabrina] veio na minha direção para me beijar de novo. Ela segurou as minhas mãos e as pôs sobre o seu peito, e depois enfiou as suas dentro da calça. Ela acariciou meu sexo, que continuou inerte. Eu não conseguia simular desejo. Tentei pensar em outra coisa para que meu sexo se enrijecesse e Sabrina ficasse tranquila, mas quanto mais eu me concentrava, mais as chances de despertar minha excitação se mostravam improváveis e distante. Ela continuava, perseverando sobre aquele pedaço de carne à época mal e mal coberto por uma penugem loira, o massageava, o torcia em todos os sentido. Primeiro eu imaginei que fazia amor com ela, Sabrina, sabendo que uma imagem do gênero não me faria ficar duro. Depois eu imaginei corpos de homens contra o meu, corpos musculosos e peludos chocando-se contra o meu, três, quatro homens grandes, brutais. Eu imaginei homens que me segurariam pelo braço para impedir qualquer mínimo movimento meu e que introduziriam seus membros em mim, um por um, com as mãos sobre a minha boca para que eu me calasse. Homens que teriam transpassado meu corpo, dilacerando-o como uma frágil folha de papel. Eu imaginei os dois garotos, o grande de cabelos ruivos e o pequeno de ombros caídos, obrigando-me a tocar seus sexos, primeiro com as mãos, depois com os lábios e, por fim, com a língua. Eu fantasiei que eles continuavam a me cuspir na cara, a me bater e a me xingar de *veado*, *bichona*, enquanto introduziam seus membros na minha boca, não um

---

<sup>65</sup> LOUIS, Édouard. **O fim de Eddy**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018, p. 34-35.



de cada vez mas os dois ao mesmo tempo, me impedindo de respirar, me fazendo quase vomitar<sup>66</sup>.

Questões morais envolvendo relações entre vítimas e perpetradores são um tema comum entre os clássicos testemunhos do holocausto. Ruth Kluger, por exemplo, refletiu sobre os motivos que a levaram a se tornar uma especialista em literatura germânica mesmo depois de se ver obrigada a fugir do país por não ser considerada uma verdadeira alemã<sup>67</sup>. Em um texto que não é exatamente testemunhal, mas trata extensamente sobre políticas do testemunho, Hannah Arendt analisou como as comunidades judaicas europeias contribuíram para sua própria aniquilação ao negociarem com autoridades alemãs<sup>68</sup>. Já Primo Levi dedicou algumas de suas mais conhecidas reflexões aos *kapos*, prisioneiros dos campos de extermínio que aceitavam ocupar posições de subchefia, ajudando na organização e disciplinamento dos outros prisioneiros para tentar garantir alguma chance adicional de sobrevivência. Analisando as imbricadas sobreposições de culpa, vergonha e desamparo, Primo Levi chamou de “zona cinzenta” situações espinhosas como essa, em que as categorias morais convencionais se dissolvem na atmosfera de terror e aniquilamento subjetivo<sup>69</sup>.

A cumplicidade da qual trata Édouard Louis toca em um tema diferente e muito menos discutido nos estudos do holocausto: o prazer obtido por meio da dor e o anseio de violência. A cumplicidade, neste caso, está aquém da decisão moral – colaborar com o perpetrador ou não –, porque se constitui em um desejo de ser violentado e humilhado, um desejo que é anterior a qualquer possibilidade escolha no nível consciente. Embora Eddy diga inicialmente que decidiu se encontrar todos os dias com seus agressores por medo de desobedecê-los e ser castigado ainda mais brutalmente, ele mesmo mostra ao longo da narrativa que a agressividade passou a ser desejada, que se produziu em algum local de seu corpo um estranho prazer em se submeter, em se entregar aos seus agressores. Esse desejo não só antecede a instância da *decisão* estratégica ou moral, como perturba o próprio significado de “decidir”.

---

<sup>66</sup> LOUIS, Édouard. **O fim de Eddy**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018, p. 153-154, grifos do autor.

<sup>67</sup> KLÜGER, Ruth. **Paisagens da memória**: autobiografia de uma sobrevivente do Holocausto. São Paulo: Editora 34, 2005.

<sup>68</sup> ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1999.

<sup>69</sup> LEVI, Primo. **Os afogados e os sobreviventes**: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

Se os estudos do trauma pouco se aventuraram por essas bandas<sup>70</sup>, os estudos *queer* dedicaram boa parte de sua atenção para a relação entre violência, prazer e desejo. No seu *Manifesto Contrassexual*, Paul B. Preciado analisou uma série de situações em que instrumentos, tecnologias e práticas originalmente relacionadas à violência sexual e de gênero são subvertidas “ontologicamente” e transformadas em tecnologias de estimulação sexual, experimentação e exploração de prazeres<sup>71</sup>. Um dos exemplos é o dildo/vibrador, desenvolvido inicialmente como tratamento para a histeria feminina; outro são as relações contratuais sadomasoquistas, que, em um “espaço de paródia e transformação plástica”<sup>72</sup>, propiciam uma vivência erotizada de situações de violência, dore e humilhação. Nessas apropriações ressignificantes, Preciado enxerga uma estratégia política radical de desnaturalização da sexualidade: a *contrassexualidade* desmascara o sexo como uma tecnologia, demandando “que se apaguem as denominações ‘masculino’ e ‘feminino’ correspondentes às categorias biológicas” e que “os códigos da masculinidade e feminilidade se [transformem] em registros abertos à disposição dos corpos falantes no âmbito de contratos consensuais temporários”<sup>73</sup>.

O manifesto de Preciado é desafiador em termos de forma e conteúdo. Há capítulos teóricos intercalados com propostas de exercícios práticos e anexos dedicados a análises específicas sobre o dildo e próteses corporais. Há títulos esdrúxulos (*Como fazer um dildo-cabeça gozar*), títulos com provocações intelectuais (*Da filosofia como modo superior de dar o cu*), imagens pornográficas e, na edição brasileira, o livro é atravessado por um orifício imitando a cavidade anal. No meio disso tudo, destaco a presença de um “contrato contrassexual” com lacunas pontilhadas reservadas à assinatura dos leitores. Subscrevendo esse contrato, o leitor renuncia “à condição natural de homem ou de mulher”, a todos os privilégios derivados dessa condição sexual “no âmbito do sistema heterocentrado naturalizado”, “a todos laços de filiação (maritais ou parentais) atribuídos pela sociedade etnocentrada, assim como aos privilégios e às obrigações que deles derivam”<sup>74</sup>.

---

<sup>70</sup> O que não quer dizer que não haja exemplos de literatura de testemunho de caráter erótico ou pornográfico. Para uma análise sobre essa questão, cf. FUX, Jacques. A pornografia do Horror. *Jornal Rascunho*, n. 190, 2016; HERZOG, Dagmar. *Brutality and Desire: War and sexuality in Europe’s Twentieth Century*. New York: Palgrave Macmillan, 2009; PINCHEVSKI, Amit; BRAND, Roy. “Holocaust perversions: The Stalags pulp fiction and the Eichmann Trial”. *Critical Studies in Media Communication*, v. 24, n. 5, 2007, pp. 387-407.

<sup>71</sup> PRECIADO, Paul B. *Manifesto Contrassexual*. São Paulo: n-1 edições, 2017.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 44-45.

Com um pouco de vontade, a fantasia sexual de Eddy até poderia ser interpretada como uma espécie de estratégia de cunho contrassexual ao estilo BDSM, uma vez que lhe permite extrair prazer da situação de violência a partir de uma apropriação ressignificante da cena original. Mas aceitar essa interpretação implicaria ignorar que no BDSM os sujeitos devem estar de acordo sobre os limites do *role playing* e do uso de instrumentos de dor/prazer. Embora Eddy mencione um “contrato sigiloso” que mediava seus encontros com os agressores, ele de fato pouco poder tinha para negociar suas cláusulas. Eddy assinava esse contrato por chantagem e por medo de que algo pior poderia acontecer. Quando *fantasia* com a agressão, ele certamente está em melhores condições para extrair prazer dessa cena, mas isso tampouco significa que ele esteja no controle da situação. Na verdade, seria muito mais plausível supormos que é a fantasia que detém controle sobre o corpo de Eddy: o escritor imagina-se sendo violado pelos agressores em uma cena em que ele mesmo – estimulado pela homofobia reinando em seu círculo social e familiar – viola a si mesmo, obrigando-se a ter relações sexuais com uma pessoa que não deseja.

O entusiasmo com que Preciado fala sobre subversões parodísticas e próteses desnaturalizantes, embora lance luz sobre diversas questões pertinentes à relação entre corpo, prazer e poder, parece inadequado ou pelo menos insuficiente para entendermos o que está em jogo entre Eddy, seus agressores e Sabrina. Na sua ode à ressignificação, Preciado não-raramente pressupõe que a transformação da dor em prazer é um processo unidirecional, linear e, eu adicionaria, revolucionário, enquanto a transformação que Eddy faz da cena de violência em excitação sexual é penosa, desconfortável e moralmente ambígua. Eddy não *subverte*. Eddy não assina contratos. Sua fantasia de violação não desnaturaliza a violência com o erotismo. Pelo contrário: o erotismo parece, através de sua fantasia, reiterar as posições sociais já determinadas de antemão no sistema heteronormativo<sup>75</sup>.

Quem de fato oferece um quadro teórico adequado para pensarmos o limiar entre sujeição e subjetivação dramatizado na fantasia de Eddy é, uma vez mais, Judith Butler. Em *A vida psíquica do poder*, a filósofa discute essa questão minuciosamente a partir de um diálogo entre diversas tradições do pensamento ocidental. Ela argumenta, de maneira geral, que não devemos pensar os processos de subjetivação como uma internalização da lei, da moral, das normas ou do poder. Na verdade, a própria fronteira que divide o mundo interno do mundo social seria fundada através de

---

<sup>75</sup> Cf. BERSANI, Leo. Foucault, Freud, fantasy, and power. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, v. 2, n. 1 and 2, p. 11-33, 1995.

uma repressão; a construção de um “eu” se daria em um voltar-se sobre si conduzido por um “apego apaixonado” às normas e ao poder. Nesse sentido, não há exatamente internalização, mas um exercício reiterado de regulação reflexiva que leva, por efeito, à constituição daquilo que chamamos comumente por “consciência”. A lei, a moral, as normas ou o poder funcionariam ao mesmo tempo como ato fundacional do sujeito e como uma estrutura de repressão/regulação da subjetividade<sup>76</sup>.

A cena com Sabrina poderia ser pensada como um retrato dramático desse processo, já que reproduz uma cena de dominação que serve ao mesmo tempo como incitação e enclausuramento do desejo. Vista por essa perspectiva, a fantasia de Eddy revela como o erotismo e a experimentação dos prazeres corporais, enquanto ferramentas de subjetivação, são indissociáveis de algum tipo de algum tipo de apego por normas, limites, padrões que violentam o próprio Eddy em termos simbólicos e até mesmo físicos. Mas a que exatamente se apega apaixonadamente o autor, poderíamos insagar. Qual é a norma erotizada na cena com Sabrina?

Minha hipótese é que o objeto erotizado nesta cena, aquilo que Eddy deseja e teme, aquilo que lhe violenta e lhe excita, é precisamente a *masculinidade*. E me parece possível arriscar ainda uma segunda hipótese: esse apego apaixonado é algo que diz respeito à própria constituição da subjetividade homossexual masculina, tal como a identificamos hoje na cultura ocidental.

Ora, sabemos que o culto ao feminino na cultura gay costuma ser exaltado em ambientes acadêmicos e ativistas: a idolatria às divas, a fecheação e o *camp* são insígnias frequentemente associadas a uma sensibilidade que se desenvolve através de um processo de identificação estratégica com o campo da feminilidade e que subverte, pelo menos em parte, as designações e categorizações heterossexistas do gênero. Mas também sabemos que, política e entretenimento postos à parte, a personificação do feminino não é exatamente excitante no contexto do homoerotismo gay. Na hora de flertar, muitos homens gays abafam a voz, abrandam a gesticulação, desligam o humor *camp* e deixam a militância de lado. E basta abrir um aplicativo de paquera para entender por quê: de perfil em perfil, descrição em descrição, foto em foto, fica cada vez mais claro que o valor sexual dos seus corpos é medido por uma moeda hegemônica, a masculinidade. Busca-se “homens de verdade”, “homens masculinos”, “não-afeminados”, “machos e brothers”<sup>77</sup>, termos

<sup>76</sup> BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder**: teorias da sujeição. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

<sup>77</sup> MISKOLCI, Richard. **Desejos digitais**: Uma análise sociológica da busca por parceiros on-line, Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2017.

que, como sabemos, além de serem *habitués* desses aplicativos, também costumam frequentar discursos homofóbicos.

Essa identificação com o inimigo é diferente da cumplicidade que os judeus tiveram com seus agressores, analisado por Primo Levi no caso dos *kapos*, ou mesmo na análise de Hannah Arendt sobre a banalidade do mal. Os casos em que judeus contribuíram com os regimes nazistas podem ser pensados como uma consequência da opressão, como uma decorrência dessa corrupção sutil que faz com que o próprio escravo ame o poder que o subjuga, e aceite, por consequência, a sua própria condição. Mas os judeus não se tornaram judeus *através* da internalização dessa opressão, enquanto o desejo homossexual, de acordo com Leo Bersani<sup>78</sup>, é constituído justamente nessa internalização contingente que confunde os impulsos de apropriação e identificação com o objeto de desejo. Em sua atração por um modelo de masculinidade responsável pela perpetuação da violência dirigida contra os próprios gays, o desejo homossexual apega-se apaixonadamente ao seu inimigo principal, mimetizando-o e aspirando-o num processo que não tem outra saída a não ser a violência auto infligida. Nesse sentido, se a re-apropriação erótica de uma cena de violência por homens gays pode de alguma forma minar um padrão de masculinidade heterossexual hegemônico, como sugere Preciado e seu *Manifesto Contrassexual*<sup>79</sup>, não é porque ela distancia o sujeito homossexual criticamente da norma, mas porque, dentro de sua identificação quase louca com ela, dentro do apego apaixonado em que o sujeito se perde nas engrenagens normativas da masculinidade, o desejo homossexual goza com a incorporação desse padrão sendo violado<sup>80</sup>.

Segundo Bersani, essa violação é materializada sobretudo no sexo anal receptivo, uma prática historicamente localizada além dos limites da respeitabilidade para o comportamento masculino. O autor lembra que até mesmo os gregos respeitavam uma distinção fundamental entre o papel ativo/insertivo e o papel passivo/receptivo. Era inaceitável a autoridade de um líder que depois da adolescência fora “objeto de prazer” de outro homem, o que denota uma incompatibilidade moral e legal entre passividade e autoridade civil. Enquanto a autoridade política está fundamentalmente relacionada a ser ativo e dominante, ser penetrado – *submeter-se à penetração* – equivalia a abdicar do poder.

---

<sup>78</sup> BERSANI, Leo. Is the rectum a grave?. *October*, v. 43, p. 197-222, 1987.

<sup>79</sup> PRECIADO, Paul B. *Manifesto Contrassexual*. São Paulo: n-1 edições, 2017.

<sup>80</sup> BERSANI, Leo. Op. cit.

Traçando demasiadamente rápido uma linha de continuidade dos gregos aos nossos tempos, Bersani aproxima-se, não sem certa ironia<sup>81</sup>, de uma espécie de essencialismo especulativo. Mas há um ponto instigante em sua argumentação que compensa o atrevimento: de acordo com o autor, o prazer do coito homossexual não residiria exatamente na destruição ou na submissão à masculinidade, como se poderia pensar, mas no gesto de *violação do seu estatuto fálico*, o que englobaria tanto a dimensão de submissão quanto de destruição. O aspecto fálico diz respeito à definição “socialmente determinada e socialmente pervasiva do que significa ser homem”, bem como ao lugar privilegiado que a masculinidade ocupa em sociedades patriarcais e heteronormativas, um lugar de dominação, soberania e potência<sup>82</sup>. A formação de uma subjetividade gay se constituiria em um duplo movimento de apego apaixonado e renúncia dessubjetivante dessa autoridade generificada contingentemente, e o gozo assinalaria o momento preciso em que convergem esses dois movimentos de constituição e dissolução. A questão não é exatamente a materialidade envolvida em “dar o cu”, portanto, mas o ato simbólico de violar a honra masculina, que inclusive pode ser fantasiado projetivamente pelo parceiro ativo. É uma leitura que pode ter consequências políticas interessantes, sem dúvidas, mas dificilmente a ponto de gerar o entusiasmo de Preciado, uma vez que aquilo está em jogo no desejo gay pela masculinidade não é uma subversão heroica, não é uma “reinvenção redentora do sexo”, mas um processo masoquista de “auto-destruição” (*self-shattering*) do Eu. Para Bersani a passividade não é sinônimo de não-agressividade ou subversão, mas uma forma de desintegração radical<sup>83</sup>.

A reflexão de Bersani é pertinente para salientar um aspecto bastante evidente no texto de Louis, que, no entanto, poderia passar despercebido por análises que se recusam a endereçar uma dimensão inconsciente da sexualidade: para tentar se excitar e assim cumprir o papel esperado de um rapaz onde vivia – comer uma garota –, Eddy se imagina sendo estuprado por quatro homens ao mesmo tempo. Eddy não imagina um sexo gay BDSM em que a violência é previamente pactuada entre os participantes, ele imagina seu corpo sendo estraçalhado “como uma folha de papel”<sup>84</sup>. Ele goza imaginando uma cena que, se escrita e publicada por um homem declaradamente

---

<sup>81</sup> O próprio Bersani brincava com o repúdio a qualquer tipo de especulação que resista ao impulso historicista. Em um de seus textos, ele se denomina um “vilão essencialista”. Cf. BERSANI. *Is there a gay art?* In: **Is the rectum a grave?: and other essays**. Chicago: Chicago University Press, 2010, p. 33.

<sup>82</sup> BERSANI, Leo. *Is the rectum a grave?*. **October**, v. 43, p. 197-222, 1987, p. 209, tradução minha.

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> LOUIS, Édouard. **O fim de Eddy**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018, p. 154.

heterossexual, poderia muito bem ser taxada como homofóbica, e, caso viesse a ser encarnada, poderia muito bem ter um desfecho fatal.

Bersani não cita Lacan, mas o uso do termo “gozo” em francês (*jouissance*) pode ser lida como uma referência ao ensino do psicanalista, principalmente ao percurso desenvolvido em seu sétimo seminário, intitulado *A ética da psicanálise*<sup>85</sup>. Naquele momento, Lacan afirma que o campo do gozo se localiza além do princípio do prazer, além da distinção entre prazer e dor, no território em que Freud havia outrora situado a pulsão de morte<sup>86</sup>. O gozo se relaciona fundamentalmente à repetição, portanto, e também à transgressão de uma lei ou imperativo moral, como se fosse uma substância viciante extraída no ato de violação de um limite. Seria equivocado afirmar que a transgressão leva o sujeito a uma relação mais livre com a lei, pois o sujeito *precisa da lei*, e é justamente essa necessidade ambígua e dramática que faz da transgressão também uma espécie de submissão autodestrutiva. A lei moral serve de *apoio* a esse gozo, diz Lacan<sup>87</sup>. Pensando por essa chave, poderíamos dizer que o gozo homossexual, exemplificado na descrição de Louis, seria marcado por uma relação dual com a masculinidade, imposta e violada, infligida e transgredida, mas nunca totalmente incorporada ou superada. A masculinidade serve de *apoio* ao gozo homossexual ao mesmo tempo em que é o seu objeto de sacrifício.

Sabemos que a sobreposição entre transgressão e homossexualidade levou muitos homossexuais a serem grosseiramente diagnosticados como perversos por psicanalistas das mais variadas correntes teóricas. Entendia-se que a busca por parceiros do mesmo sexo refletia uma recusa em reconhecer a diferença sexual e deveria ser interpretada por isso como uma tentativa de transgredir ou perverter a castração<sup>88</sup>. Também pesava sobre os homossexuais a condenação moral de práticas como a deriva (*cruising*), que envolvem contato sexual com múltiplos parceiros, às vezes desconhecidos, em locais públicos. Para alguns psicanalistas, essas práticas comprovavam a hipótese de que os homossexuais anulam a alteridade do parceiro sexual, colonizando-o com suas próprias fantasias autoeróticas em busca de um prazer fetichista, antissocial e narcisista por

---

<sup>85</sup> Neste texto, Bersani menciona apenas Freud. Em outros momentos, associa o termo “*jouissance*” às reflexões de Jean Laplanche sobre masoquismo. Decidi trazer a obra de Jacques Lacan ainda assim, pois me parece especialmente interessante para a análise em questão.

<sup>86</sup> LACAN, Jacques. **Seminário, livro 7: a ética da psicanálise**, 1959-1960. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed., 2008.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>88</sup> Cf. CUNHA, Eduardo Leal. Sexualidade e perversão entre o homossexual e o transgênero: notas sobre psicanálise e teoria *Queer*. **Revista Epos**, v. 4, n. 2, p. 00-00, 2013; BULAMAH, Lucas Charafeddine; KUPERMANN, Daniel. A proscricção da homossexualidade masculina na história do movimento psicanalítico institucionalizado. **Ágora (Rio J.)**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 301-311, Dec. 2018.

excelência<sup>89</sup>. Bersani, claro, lê essas associações por outras vias. Para ele, o que está sendo violado no desejo homossexual não é uma diferença transcendental materializada na anatomia dos corpos, mas uma definição “socialmente pervasiva” da masculinidade<sup>90</sup>. Ou seja, o que os homossexuais pervertem não é a Lei, com L maiúsculo, mas o poder e as hierarquias de gênero. Bersani vê na passividade, na submissão, e, sobretudo, no gozo decorrente da renúncia do poder fálico, uma postura ética por meio da qual um sujeito se submete à destruição da parcela de sua subjetividade coagulada na forma de uma identidade privilegiada. Diferentemente do moralismo (psicanalítico), que via nas práticas “promíscuas” a marca de uma frieza impessoal, Bersani enxerga uma nova forma de intimidade baseada em um anonimato plural. A cada novo encontro sexual, o sujeito viveria um processo de desfazer-se e refazer-se a si mesmo, acessando um gozo que desestabiliza as fronteiras do Eu<sup>91</sup>.

Ao fim e ao cabo, Bersani não vê o gozo autodestrutivo como uma confirmação da especificidade homossexual. Ele enxerga na cultura homossexual algo que lhe parece caracterizar o funcionamento da sexualidade de maneira geral, uma dimensão masoquista que comporta um potencial radical de dessubjetivação. Ao final do seu giro psicanalítico pelo gozo e pela auto-destruição, o autor se aproxima dos últimos escritos de Foucault para pensar a homossexualidade como um modo-de-vida. A diferença, claro, é que Foucault pensou essa ética em uma perspectiva sócio-histórica focada na experimentação, na invenção de si e na exploração dos prazeres corporais<sup>92</sup>, enquanto Bersani, recorrendo à teoria psicanalítica rejeitada por Foucault, vê justamente no aspecto mais controverso do desejo o potencial mais radical da homossexualidade.

Voltando à *O fim de Eddy* com essas reflexões em mente, podemos considerar que a importância da cena com Sabrina não reside necessariamente na esperança de que, fantasiando com seus agressores, Eddy possa heroicamente ressignificar os golpes, pontapés e as injúrias sofridas no passado. Essa seria uma interpretação positiva e redentora, mas reducionista. Talvez o

---

<sup>89</sup> Cf. SAFATLE, Vladimir. **Fetichismo: colonizar o outro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.**

<sup>90</sup> BERSANI, Leo. Is the rectum a grave?. **October**, v. 43, p. 197-222, 1987, p. 209, tradução minha.

<sup>91</sup> Bersani publica estas reflexões pela primeira vez em 1987, momento agudo da epidemia da Aids, quando se via como salvação para os gays o abandono da promiscuidade em prol da monogamia. O que pode parecer uma generalização obtusa hoje em dia deve ser entendida como um movimento de radicalização anti-heteronormativa em seu tempo.

<sup>92</sup> Diria Foucault: “cabe a nós avançar em direção a uma *askesis* homossexual que nos faça trabalhar sobre nós mesmos e inventar, não digo descobrir, uma maneira de ser que ainda é improvável”. FOUCAULT, Michel. Da amizade como modo de vida. **Gai Pied**, n. 25, p. 38-39, 1981.



movimento de elaboração opere por meio da renúncia que a lembrança dessa cena parece materializar – renúncia do controle político reservado aos homens pelo patriarcado *e também renúncia a ter controle sobre o próprio trauma*. Trata-se de um paradoxo – elaborar o trauma renunciando à própria elaboração –, mas é justamente de paradoxos como esse que se constitui o trabalho inconsciente, e é em passagens que agudizam esses paradoxos onde podemos encontrar mais vivamente a radicalidade de um testemunho. É nesse ponto, afinal, que as conclusões sociológicas do autor encontram um limite, uma dúvida sem explicação, a formação de um desejo enigmático tanto para o jovem adolescente Eddy, quanto para o jovem adulto Édouard. Trata-se de um desejo que parece tocar um ponto fulcral de dessubjetivação, um ponto em que as memórias desafiam as explicações, assim como o gozo desfaz a identidade.

Não quero sugerir com isso que o desejo de Eddy é inexplicável. Sustentar essa posição apenas reforçaria o mito de um mistério exótico em torno da homossexualidade, reafirmando o tipo de generalização que levou à patologização da homossexualidade ao longo do século XX pelos mais variados saberes e instituições. Se argumento que há algo enigmático na cena de Eddy com Sabrina, e que há uma potência no enigma, é porque entendo que esse não-saber tensiona o vínculo entre memória, identidade e discurso, o mesmo que apresentei no início deste capítulo a partir da categoria “lugar de fala”. Entendo que é precisamente quando a dimensão autodestrutiva do desejo confunde a identidade, quando a “propulsionalidade repetitiva da sexualidade”<sup>93</sup> desafia a linearidade do relato, quando Édouard Louis enfim *renuncia ao seu lugar*, que sua escrita se apresenta mais intensamente como um testemunho.

### 3.3 O TESTEMUNHO COMO PERFORMANCE

Nas próximas páginas, quero retomar o ponto que deixei em aberto logo antes de me enveredar pelo debate sobre gozo e cumplicidade: a possibilidade de entendermos a *repetição* das normas de gênero a partir da noção de *repetição* desenvolvida na teoria psicanalítica do trauma. Para tanto, será preciso recuperar algumas ideias relacionadas à concepção de performatividade, tal como esboçada por Judith Butler nas suas primeiras publicações.

---

<sup>93</sup> BUTLER, Judith. **Bodies that Matter**: on the discursive limits of “sex”. Nova Iorque: Routledge, 1993, p. 33, tradução minha.

Lembremos rapidamente que Butler propõe uma compreensão performativa do gênero em oposição à metafísica da substância operante no pressuposto de um sujeito mulher pela teoria feminista. Sua proposta é que entendamos o gênero como algo que se *faz* mais do que se *é*, de modo que nossa percepção comum de que *somos* homens ou *somos* mulheres nada mais seria do que efeito aparente de uma combinação complexa de repetições iterativas de comportamentos, gestos e atos de linguagem regulados por uma matriz heterossexual<sup>94</sup>. O gênero é performativo no sentido de que produz esse *efeito de realidade*, inclusive realidade material, já que falamos também da própria corporalidade sexuada.

A grande novidade dessa proposição – e um dos seus pontos mais delicados e controversos – é a abertura de uma possibilidade radical de transformação social. Afinal, se o gênero é algo que se faz, então podemos fazê-lo de diferentes maneiras, inclusive desafiando as normas que buscam regular corpos, identidades e desejos de acordo com a linearidade cisgênera e heterossexual. Decorre daí a conhecida ênfase dada por Butler ao potencial político da resignificação e da paródia: mais do que uma estilização individual, a filósofa vê nessas práticas uma possibilidade de desestabilizar e tensionar os limites que regulam zonas de inteligibilidade e abjeção em contextos específicos<sup>95</sup>.

A proposição de Butler colocou uma série de problemáticas para o estudo de gênero, começando pela relação entre a agência política e a natureza do sujeito. Em que medida poderíamos definir a subversão ou reiteração das normas de gênero como resultante de uma disposição *voluntária* de um sujeito? Se o sujeito é *efeito* da performatividade, é possível atribuir-lhe uma *intenção* subversiva? E se há uma disposição voluntária na subversão do gênero, isso significa que podemos *escolher* nossa identidade ou mesmo a orientação de nossa sexualidade em direção a um ou outro gênero? Para responder essas e outras questões, Butler se viu forçada a traçar uma diferenciação clara entre performance artística e a performatividade linguística, dois conceitos que frequentemente se sobrepõem e às vezes até mesmo se confundem no estudo das artes e nas ciências humanas:

A performance como “ato” delimitado se distingue da performatividade na medida em que esta última consiste na reiteração de normas que precedem, constroem e excedem o performador e, nesse sentido, não podem ser tomadas como a fabricação da “vontade” ou “escolha” do performador; além disso, o que

<sup>94</sup> BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

<sup>95</sup> Id., The Question of Social Transformation. In: **Undoing Gender**. Nova Iorque: Routledge: 2004, p. 204, tradução minha.

é “performatado” funciona para ocultar, se não denegar, o que permanece opaco, inconsciente, imperformável. A redução da performatividade à performance seria um erro<sup>96</sup>.

Dois argumentos cruciais estão condensados neste breve excerto.

Começamos pelo problema da autonomia: como sugere Butler, na performance o intérprete exerce um tipo de controle sobre o seu personagem através de sua “vontade” ou “escolha”; ele maneja sua gesticulação, seus maneirismos, seu modo particular de falar, e a maestria dessa condução é justamente o que se destaca no trabalho de um bom profissional. Já no caso da performatividade, o controle é muito mais restrito devido à dimensão inconsciente envolvida no processo de repetição e incorporação. O próprio sujeito que atua é conduzido em um processo que Butler descreve à luz da teoria freudiana da melancolia. Sua identidade generificada surge como efeito da incorporação de objetos de desejo cujo acesso é proibido pela repetição de normas que “precedem, constroem e excedem” o sujeito<sup>97</sup>.

O segundo argumento diz respeito à visibilidade. Butler argumenta que a performatividade funciona como uma naturalização do gênero; ao ocultar, ocultar e denegar o funcionamento de sua engrenagem normativa, faz com que nossas identidades como homens e mulheres pareçam enganosamente estáveis, monolíticas e inatas. Nossa liberdade para negociação é relativa, porque nossa capacidade de *enxergar* a dinâmica inconsciente desse processo também é limitada. Já na performance da *drag queen*, exemplo paradigmático em *Problemas de Gênero*, Butler sugere que o efeito cômico e o potencial subversivo estão relacionados à *exposição* do caráter arbitrário do gênero através da caricatura, do exagero e da artificialidade: “Ao imitar o gênero, a drag revela implicitamente a estrutura imitativa do próprio gênero – assim como sua contingência”<sup>98</sup>. Em nenhum momento a *drag queen* quer se fazer passar por mulher, portanto; o sucesso da sua apresentação se baseia na premissa de que o público *sabe* que sua imagem é artificial, irreal, exagerada, e o potencial político decorre da sugestão cifrada de que toda e qualquer identidade de gênero é também, em alguma medida, artificial, irreal e exagerada.

---

<sup>96</sup> BUTLER, Judith. **Bodies that Matter**: on the discursive limits of “sex”. Nova Iorque: Routledge, 1993, p. 24, grifos da autora, tradução minha.

<sup>97</sup> Note-se que estamos tratando do limiar entre sujeição e subjetivação, por isso esse movimento não pressupõe um sujeito anterior à própria incorporação. Para mais detalhes sobre esse paradoxo, cf. BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder**: teorias da sujeição. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

<sup>98</sup>. Id. **Problemas de Gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p. 237, grifo da autora.

Feita essa breve recapitulação, podemos retomar a aproximação entre a repetição que caracteriza a performatividade de gênero e a repetição que acompanha o funcionamento do trauma. Como vimos ao longo deste capítulo, o que define a experiência traumática é a incapacidade do sujeito em manejá-la; não é ele que detém controle sobre a experiência traumática, mas é a experiência que exerce um controle oblíquo e imprevisível sobre sua vida através de repetições intempestivas. Na teoria da performatividade de Butler, o gênero também desafia o domínio pleno do sujeito sobre si: podemos estilizar nossos comportamentos, podemos tentar agir em conformidade com os padrões generificados que nos são demandados e podemos até mesmo desafiá-los, mas haverá sempre um componente “opaco, inconsciente, imperformável” que age sobre nós antes mesmo que possamos reconhecê-lo como tal. Amarrando esses fios teóricos, poderíamos concluir que o aspecto incontrolável e repetitivo das normas de gênero, a força que atua não para transformar e subverter, mas para *sedimentar* o gênero, aquilo que Butler associa mais ao domínio da performatividade do que à performance, talvez seja justamente um resíduo traumático que habita a relação entre normatividade e subjetividade.

A própria filósofa alude a essa possibilidade quando faz o seguinte comentário:

Pode-se interpretar utilmente a repetição performativa das normas como o funcionamento cultural da compulsão à repetição no sentido freudiano. Seria uma repetição não a serviço de dominar o prazer, mas como aquilo que mina completamente o projeto de um domínio. Foi nesse sentido que Lacan argumentou em *Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise* que a repetição marca o *fracasso da subjetivação*: o que se repete no sujeito é precisamente o que ainda não é dominado ou nunca se pode dominar<sup>99</sup>.

Nos estudos do trauma, o que marca o “fracasso da subjetivação” mencionado por Butler é a literalidade dos sintomas, reproduzidos compulsivamente. Ao contrário das outras neuroses analisadas na teoria psicanalítica, que se formam majoritariamente a partir de censuras, deslocamentos e simbolizações inconscientes, o trauma é efeito do contato imediato com a realidade sem qualquer tipo de barreira ou mediação por mecanismos psíquicos de defesa. O traumático não decorre de algo que não se sabe, mas de algo que se soube tão diretamente que se tornou incerto. Os sintomas não são suscetíveis de interpretação porque em realidade não são nem

---

<sup>99</sup> BUTLER, Judith. **Bodies that Matter**: on the discursive limits of “sex”. Nova Iorque: Routledge, 1993, p. 30, tradução e grifos meus.

mesmo sintomas, mas restos de uma realidade inassimilável que se repetem através de um sujeito<sup>100</sup>.

Em relação ao gênero, poderíamos dizer que um tipo de literalidade atravessa a própria idealização da masculinidade e da feminilidade. A heteronormatividade sustenta padrões de masculinidade e feminilidade que devem ser seguidos e reverenciados constantemente, sob pena das mais diferentes formas de reprimendas simbólicas e físicas. Essa idealização, no entanto, só é possível ao nível da própria norma, pois quando materializado, o gênero padrão sempre *fracassa*. Nunca podemos reproduzir a masculinidade e a feminilidade da maneira exata como guiam as diretrizes heteronormativas. Algo inevitavelmente falhará, e é justamente nesse interstício que Butler reconhece tanto a possibilidade de transformação e *queerização* do gênero, quanto a fatalidade da compulsão à repetição: “precisamente porque está fadado ao fracasso, e ainda assim se esforça para ter sucesso, o projeto de identidade heterossexual é impelido a uma repetição infinita de si mesmo”<sup>101</sup>.

Édouard Louis apresenta um retrato minucioso desse funcionamento obsessivo-compulsivo da performatividade de gênero quando fala sobre a honra masculina em nome da qual os homens de seu vilarejo estavam dispostos a arriscar suas vidas, sobre o modo ao mesmo tempo extasiante e torturante com que as mulheres controlavam a vida umas das outras, sobre a angústia, o terror e desprezo provocado por um menino com trejeitos afeminados, e sobre o gozo extraído quando se podia violentá-lo. Suas descrições expõem que a sedimentação das identidades de gênero só pode acontecer – e ao mesmo tempo é impedida de acontecer plenamente – em função de um apego apaixonado e impossível, em função de um gozo extasiante e destrutivo que desestabiliza o limite entre prazer e dor, e, por conseguinte, desestabiliza os limites da excepcionalidade que nos permitiriam distinguir a violência excessiva da normalidade cotidiana. *O fim de Eddy* nos mostra o gênero como trauma e a heterossexualidade como tragédia<sup>102</sup>.

Se seguirmos os passos desse argumento, então a conclusão lógica é que a escritura pode funcionar para o trauma tal como a performance funciona para a performatividade. Isto é: na medida em que trabalha para visibilizar, expor e revelar o que de outra forma permaneceria ocluído

---

<sup>100</sup> CARUTH, Cathy. **Unclaimed Experience**: Trauma, narrative, and history. Baltimore: John Hopkins University Press, 2016; FELMAN, Shoshana. Education and Crisis, or the Vicissitudes of Teaching. **American Imago**, v. 48, n. 1, p. 13-73, 1991.

<sup>101</sup> BUTLER, Judith. Imitation and Gender Insubordination. In: FUSS, Diana (Org.). **Inside/Out**: Lesbian Theories, Gay Theories. Nova Iorque e Londres: Routledge, 1991, p. 21, tradução minha.

<sup>102</sup> Cf. WARD, Jane. **The Tragedy of Heterosexuality**. Nova Iorque: New York University Press, 2020.

por sua própria repetição, o ato testemunhal é ele mesmo uma espécie de performance. É dispensável dizer que escutar ou ler um testemunho é muito diferente do que assistir uma *drag queen* dublando a canção de uma diva do pop. O testemunho não é propriamente um deboche, assim como a *drag queen* não é uma sobrevivente (assim esperamos, pelo menos), mas tanto um quanto o outro se constroem como tentativas de ressignificação, ainda que não necessariamente de maneira deliberada. Seu valor político reside precisamente no modo como *citam* – a injúria ou as normas de gênero – e como, nessa citação, perturbam a cristalização da historicidade.

Pode soar indecorosa a comparação de testemunhos, normalmente marcados pelo mais profundo sofrimento e desamparo, com a performance *drag*, que, se tudo correr bem, é engraçada e provocativa. Mas é importante lembrar que, para Butler, a *drag* é uma celebração da diversidade tanto quanto é uma atuação melancólica, uma alegorização da impossibilidade de enlutamento de perdas, identificações e desejos proibidos na cultura heteronormativa<sup>103</sup>. O caminho teórico que leva a filósofa até essa descrição exigiria um desvio demasiado largo para os limites deste capítulo, mas o fato é que a cena do show de *drag*, aos olhos de Butler, é uma cena de “elaboração” coletiva. Nesse sentido, não está tão longe da cena de compartilhamento de um testemunho, que também se constrói como um momento de perda, a perda de uma experiência traumática à qual o sujeito nunca poderá retornar a não ser através de um trabalho de elaboração que *transforma* a experiência original. Há sempre um resto, como dizia Dori Laub, um resto indizível que por vezes parecia dominar os sobreviventes do holocausto, obrigando-os a contar e recontar suas histórias infinitas vezes; um resto que só pode ser elaborado quando se deixa de tentar extirpá-lo ou preenchê-lo de significado a todo custo<sup>104</sup>.

Em um esforço de síntese, eu diria, que se o testemunho e a performance são instrumentos políticos, eles não o são porque permitem *controlar* as normas de gênero ou recuperar um passado perdido; eles são políticos justamente pelo motivo oposto, porque assinalam que a elaboração e a subversão só podem acontecer quando se aceita que tal controle é impossível. *O fim de Eddy* é um exemplo quase didático, embora não tenha sido óbvio para boa parte dos críticos. Contrariamente à interpretação que o categoriza como um relato de superação, eu diria que o ato testemunhal que o livro materializa é em si mesmo uma renúncia; é a aceitação do fracasso do autor em controlar

---

<sup>103</sup> BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p. 237, grifo da autora.

<sup>104</sup> LAUB, Dori. Truth and Testimony: The Process and the Struggle. In: CARUTH, C. **Trauma**: Explorations in Memory. Nova Iorque: Routledge, 1995.

seu desejo, em endireitar sua gesticulação afeminada, em responder às expectativas de seus pais e da comunidade de Hallencourt; e é sobretudo uma renúncia a seu nome próprio e ao passado que ele representa, tão doloroso que só pode ser amenizado tornando-se objeto impessoal, produto cultural de domínio público.

Na introdução deste capítulo, mencionei que há uma diferença marcante entre *O fim de Eddy* e o modelo tradicional de testemunhos literários, baseado nos célebres relatos do holocausto. Sugeri que, além de uma questão de proporção, há uma diferença significativa em termos de dinâmica e enquadramento: enquanto o modelo de testemunho tradicional se constrói no relato de um acontecimento excepcional, fora dos padrões, traumático justamente porque excede aquilo que entendemos como próprio ao campo do humano, o texto de Édouard Louis descreve uma violência que se camufla na normalidade. A brutalidade está em sua casa, na escola, nas ruas do seu vilarejo e em todos os outros locais onde Eddy apanha para que se ajuste à normalidade, para que seja um bom menino, endireitado e travesso como são todos os outros.

Como o holocausto judaico ainda opera como exemplo paradigmático, eventos históricos que guardam algum tipo de semelhança com o estado de exceção característico dos campos de concentração nazistas, tais como as violações de direitos humanos ocorridas nas ditaduras latino-americanas durante a guerra fria, são mais facilmente reconhecidos como eventos traumáticos do que a violência relacionada à homofobia, que pode ser “banal” como um insulto ou “sutil” como uma piada<sup>105</sup>. Esse juízo pode ser problemático se considerarmos que o trauma é uma ferramenta útil para apontar os mecanismos mais perversos e insidiosos da violência, para situar as formas pelas quais seus efeitos se estendem no tempo, se repetem, se atualizam e podem continuar ativos por décadas, e para indicar como o sofrimento vivido individualmente se engancha em determinantes coletivos e fraturas no tecido social.

Essa crítica não é nova. Desde os anos 1990, autores identificados aos estudos pós-coloniais e decoloniais indicaram que a centralidade do holocausto limita substancialmente o alcance das análises baseadas no conceito de trauma para outros contextos, como países africanos, latino-americanos e do oriente médio, onde as marcas subjetivas da colonização se refletem de maneiras

---

<sup>105</sup> TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir Pinheiro. **O que resta da ditadura**: a exceção brasileira. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

bastante distintas, inclusive do ponto de vista psicopatológico<sup>106</sup>. Como nota Grada Kilomba, “o trauma [...] raramente é discutido dentro do contexto do racismo. Essa ausência indica como os discursos ocidentais, e as disciplinas da psicologia, e da psicanálise em particular, negligenciaram amplamente a história da opressão racial e [suas] consequências psicológicas”<sup>107</sup>. Perspectivas feministas indicam que a equiparação direta do “trauma social” a conflitos armados também oculta o efeito traumático de violências sistêmicas, como as relacionadas ao âmbito doméstico, aos abusos sexuais e assédios morais vividos diariamente por mulheres em contextos machistas<sup>108</sup>. De acordo com essas críticas, o modelo do traumatismo baseado na vivência de “eventos” aterrorizantes, inesperados e incontroláveis precisaria ser revisto para contemplar situações em que o contato com a violência extrema se dá de forma estrutural ou mesmo contínua.

Creio que a teoria da performatividade de Butler indica caminhos profícuos para pensarmos algumas alternativas. Se considerarmos o trauma como um *resíduo* operante no funcionamento das normas, podemos sair da esfera da exceção para pensar o dano produzido pelo *normal*, e assim nos aproximarmos do que Ann Cvetkovich denominou como um “trauma do dia a dia”<sup>109</sup>. O objetivo desse deslocamento não deve ser patologizar o cotidiano ou banalizar o estatuto da vítima, mas tornar mais visível e palpável o “trabalho afetivo” imposto às dissidências sexuais pela necessidade constante de negociar suas existências a partir de jogos de visibilidade e discrição<sup>110</sup>. Além disso, considerar que o normal pode ser traumático nos ajuda a perceber que mesmo aqueles que supostamente estão “dentro da norma” também precisam lidar com uma série de restrições, vigilâncias e confinamentos para garantir sua permanência nessa zona de inteligibilidade e proteção (lembremos do pânico homossexual, por exemplo). Embora alguns estejam em situações mais precárias do que outros, todos estamos sujeitos ao fracasso do gênero e rapidamente podemos nos tornar alvo das sanções aplicadas aos desviantes. Salientar o trauma como um dos afetos

---

<sup>106</sup> ROTHBERG, Michael. Decolonizing trauma studies: A response. **Studies in the Novel**, v. 40, n. 1/2, p. 224-234, 2008; BUELENS, Gert; DURRANT, Samuel; EAGLESTONE, Robert (Ed.). **The future of trauma theory: Contemporary literary and cultural criticism**. Nova Iorque e Londres: Routledge, 2013; MOREIRA, Ana Paula Gomes; GUZZO, Raquel Souza Lobo. Do trauma psicossocial às situações-limite: a compreensão de Ignacio Martín-Baró. **Estudos de Psicologia (Campinas)**, v. 32, p. 569-577, 2015.

<sup>107</sup> KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019, p. 215.

<sup>108</sup> BROWN, Laura. Not outside the range: One feminist perspective on psychic trauma. **American Imago**, p. 119-133, 1991.

<sup>109</sup> CVETKOVICH, Ann. **An archive of feelings: Trauma, sexuality, and lesbian public cultures**. Duke University Press, 2003a.

<sup>110</sup> OKSALA, Johanna. Affective labor and feminist politics. **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, v. 41, n. 2, p. 281-303, 2016.



fundamentais no funcionamento da heteronormatividade ajuda a destacar que a nossa defesa diante da vulnerabilidade muitas vezes passa por uma compulsividade, por um apego apaixonado justamente àquilo que ameaça conduzir-nos à morte.

Antes de prosseguir rumo à conclusão, parece-me importante apontar duas diferenças entre essa leitura performativa do trauma, baseada no funcionamento das normas, e a leitura tradicional, baseada na vivência de eventos inassimiláveis.

Começemos lembrando que a norma precede o sujeito. Uma criança pode crescer ouvindo injúrias antes de que sejam endereçadas diretamente a ela e antes mesmo de se reconhecer como seu alvo. Pode acontecer também que a criança se reconheça como possível alvo de um insulto que não é dirigido especificamente a ela, mas a algum amigo ou parente. Ela pode não se sentir ofendida diretamente, mas sabe – talvez não de maneira totalmente consciente – que um dia será ela o objeto de insulto, o que aciona cálculos antecipatórios e uma série de mecanismos de negociação, camuflagem e enfrentamento. Nesses casos, o efeito traumático não se dá apenas *a posteriori*, mas também *à priori*. O que interessa não é apenas o “evento traumático” – a rejeição, a violência física, a humilhação –, mas também uma série de mecanismos de dissimulação e discrição construídos como antecipação, como uma tentativa de evitação dessa cena traumática, mas que constituem, por si mesmos, seus efeitos antecipados.

A rigor, as expressões *a priori* e *a posteriori* já não seriam os mais adequados, uma vez que pressupõem a centralidade de um momento “presente”, de um acontecimento excessivo, a partir do qual se irradiariam efeitos traumáticos. Como vimos anteriormente, do ponto de vista da teoria da performatividade de Butler, não tratamos do traumatismo como um acontecimento que se repete até que de alguma forma seja compreendido, assimilado, mas de uma historicidade interna à linguagem e às normas sociais que antecede os sujeitos, lhes constitui, e é por eles reproduzida. Não há origem precisa, mas iteração, revivência e propagação.

Outra diferença diz respeito ao estatuto da linguagem. Na lógica tradicional baseada em Freud<sup>111</sup>, o caminho para a elaboração se constrói pela transposição do evento inassimilável em palavras, pela associação de um “corpo estranho” a uma rede de representações psíquicas. Uma vez que essa transposição não é linear ou mesmo nítida, como notou Dori Laub, o sujeito pode

---

<sup>111</sup> FREUD, Sigmund. Recordar, repetir e elaborar (novas recomendações sobre a técnica da psicanálise II). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XII, p. 163-174. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho originalmente publicado em 1914).

facilmente se perder numa dinâmica obsessivo-compulsiva<sup>112</sup>. Há também uma dimensão moral presente no debate sobre a (im)possibilidade de representação das catástrofes, sintetizada no famoso enunciado de Theodor Adorno, “escrever um poema após Auschwitz é um ato bárbaro”<sup>113</sup>, e no posicionamento do diretor do prestigiado documentário *Shoah*, Claude Lanzmann, para quem qualquer tentativa de representar, descrever ou analisar o holocausto, seja de maneira imagética ou abstrata, é obscena<sup>114</sup>.

Em *O fim de Eddy*, entretanto, o desafio da escrita não está na transposição da experiência à linguagem. Não faltam à Louis palavras para descrever a violência como faltam para Primo Levi descrever o frio do inverno vivido em Auschwitz. Louis tampouco se sente traído o horror vivido na infância quando recheia seu relato de explicações. Pelo contrário, Louis se queixa de um excesso de linguagem, insultos e interpelações. Sua missão não é buscar uma linguagem supostamente mais apropriada para a solenidade da história, mas desativá-la, subvertê-la, e a primeira palavra a ser desativada é o seu próprio nome, Eddy Bellegueule. Enquanto o modelo tradicional da elaboração se baseia em produzir significados, Louis simplesmente parece querer cortar a significação. Ele cita Marguerite Duras em sua epígrafe: “Pela primeira vez, meu nome pronunciado não nomeia”<sup>115</sup>.

Não tenho certeza sobre a abrangência desse outro modelo de trauma e testemunho que explorei nesta seção. Talvez seja uma chave útil para pensarmos a relação específica entre homofobia, subjetividade e sofrimento psíquico; ou talvez, quem sabe, esse modelo alternativo possa contribuir para a revisão geral da teoria do trauma que já vem acontecendo nos campos pós-colonial, decolonial, feminista e até mesmo *queer*.

Para os psicanalistas mais tradicionais, imagino que qualquer um desses dois caminhos demandaria uma apuração teórica mais incisiva e pormenorizada, o que me parece uma alegação nada menos do que justa. Butler faz um uso especulativo e estratégico dos conceitos freudo-lacanianos, uma apropriação admitidamente descompromissada com o resto da constelação psicanalítica onde estão articulados. Para torná-los mais palpáveis e aplicáveis, seria conveniente considerarmos outras análises de testemunhos sobre homofobia e heteronormatividade, ou quem sabe até mesmo casos clínicos. De todo modo, sempre que o assunto é o rigor da teoria

<sup>112</sup> LAUB, Dori. Truth and Testimony: The Process and the Struggle. In: CARUTH, C. **Trauma: Explorations in Memory**. Nova Iorque: Routledge, 1995, p. 63, tradução minha.

<sup>113</sup> ADORNO, Theodor. **Prismas: Crítica cultural e sociedade**. São Paulo: Editora Ática, 1998, p. 26.

<sup>114</sup> LANZMANN, Claude. The Obscenity of Understanding: An Evening with Claude Lanzmann. In: CARUTH, Cathy (org.). **Trauma: Explorations in Memory**. Baltimore: John Hopkins University Press, 1995.

<sup>115</sup> LOUIS, Édouard. **O fim de Eddy**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018, p. 7, tradução minha.

psicanalítica, gosto de lembrar que a psicanálise não é um exemplo de organização e unanimidade: há muitas vertentes e interpretações teóricas conflitantes entre si, e dentro da obra dos autores mais tradicionais, como Freud e Lacan, encontramos distintos usos e reformulações dos mesmos conceitos, às vezes sem qualquer clareza. Eu ousaria dizer que é justamente a falta de “rigor” o que propiciou suas melhores teorizações, e se temos algo chamado psicanálise devemos agradecer à disposição dos teóricos e teóricas em desafiar os saberes consagrados em sua época com intuições que em comparação podiam parecer vagas, obscuras, desconectadas entre si e até mesmo absurdas. Pode-se alegar outras justificativas, mas o rigor não é um bom argumento para rejeitarmos precocemente a “psicanálise *queer*” esboçada na teoria de Butler e de outros autores discutidos ao longo desta tese.

### 3.4 CODA

Após esse tortuoso giro pelo trauma, pelo gozo e pela teoria da performatividade, voltemos às perguntas que nos serviram como ponto de partida neste capítulo: o que significa, afinal, caracterizar *O fim de Eddy* como um testemunho? Como a consideração de uma dimensão testemunhal articula e desarticula as problemáticas da identidade, da elaboração e da política na escrita de Édouard Louis? E o que isso implica para pensarmos a nossa própria posição como leitores?

Antes de aventarmos qualquer possibilidade de respostas conclusivas, vejamos como Louis termina o seu livro:

Algumas semanas mais tarde,  
estou indo embora.  
Eu me preparei para o internato  
[...]  
Ao chegar à estação,  
o medo dos negros e dos árabes tinha se atenuado  
Eu queria já estar longe do meu pai, longe deles  
e eu sabia que aquilo começava pela inversão total de meus valores  
[...]  
A volta às aulas  
A solidão,  
Todo mundo se conhece aqui, eles vêm dos mesmos colégios  
Eles falam comigo mesmo assim  
*Almoça com a gente hoje, como é mesmo seu nome, Eddy?*  
*É um nome engraçado, Eddy, é um diminutivo, não?*  
*Seu nome verdadeiro não é Édouard?*

*Bellegueule não deve ser fácil se chamar Bellegueule,  
as pessoas não fazem piada?  
Eddy Bellegueule é um nome difícil de carregar*

Eu descobro –  
Uma coisa que de que eu já tinha desconfiado,  
Que tinha me passado pela cabeça.  
Aqui os garotos se cumprimentam com beijos, não com apertos de mão  
Eles usam bolsa de couro  
Eles têm traços delicados  
Todos poderiam ter sido chamados de *bicha* no colégio  
[...]  
E eu me digo, ao vê-los, no começo  
Eu me digo  
*Que bando de veados*  
E também o alívio  
*Talvez eu não seja bicha, não como eu pensava,  
Talvez eu tenha sempre tido um corpo de burguês aprisionado no mundo da minha  
infância*  
[...]  
Estamos no corredor, na frente da porta cento e dezessete, esperando a professora,  
Madame Cotinet  
Alguém chega,  
Tristan.  
Ele me interpela  
*E aí, Eddy, continua a mesma bichinha de sempre?*  
Os outros riem.

Eu também.<sup>116</sup>

Como vemos, Eddy finalmente consegue “fugir” de Hallencourt e encontra asilo em um novo círculo social onde os garotos se cumprimentam com beijos no rosto, têm traços delicados e parecem não se importar muito com os seus trejeitos afeminados. À princípio fazer amizades não lhe parece algo tão difícil, mas logo outros elementos passam a constranger Eddy. Seu casaco esportivo de cores berrantes causa riso entre os colegas, que vestem apenas jaquetas de couro, paletós e blusas de lã. Seu próprio nome, antes visto como um nome “de durão”, também vira piada. “Eddy” é um diminutivo trazido do inglês e “gueule” significa “boca” ou “cara”, o que equivaleria em português a algo do tipo Eddy Boapinta: um nome que segue difícil de ser carregado, agora não tanto por representar uma masculinidade ancestral e insustentável, mas por denunciar uma origem pobre e interiorana.

<sup>116</sup> LOUIS, Édouard. **O fim de Eddy**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018, p. 169-173.

Mais do que a salvação de Eddy, o que vemos no breve epílogo de seu livro é a entrada em um ambiente que exige atualização dos mecanismos de discricção e negociação da diferença e da desigualdade. O mundo burguês parisiense tolera seus modos afeminados (a branquitude possivelmente tenha facilitado esse processo), mas ri do seu nome caricato, das suas roupas extravagantes, do seu linguajar chulo. Se antes Eddy camuflava os traços que remetiam à feminilidade, agora é seu casaco cafona que acaba jogado na lixeira (para tristeza de sua mãe, que chorou no telefone quando Eddy lhe mentiu que havia perdido o casaco). *Acabar com Eddy Bellegueule* é necessário não apenas para abandonar a violência homofóbica, mas para incorporar uma nova maneira de ser aos moldes de uma burguesia intelectual e cosmopolita.

A sugestão de que o ambiente burguês parisiense é menos homofóbico do que a cidade pobre e interiorana onde nascera rendeu algumas críticas à Édouard Louis. David Belliard, escrevendo para o jornal *Libération*, sugeriu que “longe de ser subversivo, o relato desta história de sucesso reafirma o domínio dos códigos e símbolos burgueses, ao nos (re)dizer que é por meio deles que devemos lutar ‘para fugir [da homofobia]’, e por dar (outra vez) a ilusão de que são acessíveis a todos”<sup>117</sup>. Belliard argumenta que a homofobia e o sexismo retratados em *O fim de Eddy* não podem ser descolados de um ressentimento mais amplo da classe operária branca e interiorana contra a burguesia urbana e cosmopolita. A homossexualidade, os discursos de igualdade de gênero e os discursos antirracistas causam pânico e chacota entre essa camada da população não só pelo que dizem em termos literais, mas por representarem o domínio de um mundo simbólico do qual essas pessoas estão apartadas. Mirando uma mesma direção, a partir de uma ampla análise da recepção de *O fim de Eddy* na mídia francesa, Marion Dalibert<sup>118</sup> sinaliza que o livro reforçou uma percepção negativa das classes populares francesas, que já vinha sendo publicamente representadas como violentas, perigosas e intolerantes. Dalibert recorre ao conceito de “homonacionalismo”, cunhado por Jasbir Puar<sup>119</sup>, para analisar como a imagem de um “bom homossexual francês” pode contribuir para acentuar ainda mais a estigmatização da “ralé interiorana”.

---

<sup>117</sup> BELLIARD, David. Pour en finir vraiment avec Eddy Bellegueule. **Libération**, 2014. Disponível em: <[https://next.liberation.fr/livres/2014/03/02/pour-en-finir-vraiment-avec-eddy-bellegueule\\_983980](https://next.liberation.fr/livres/2014/03/02/pour-en-finir-vraiment-avec-eddy-bellegueule_983980)>. Acesso em: 16 de dezembro de 2020, tradução minha.

<sup>118</sup> DALIBERT, Marion. En finir avec Eddy Bellegueule dans les médias. **Questions de communication**, n. 1, p. 89-109, 2018.

<sup>119</sup> PUAR, Jasbir K. **Terrorist assemblages**: Homonationalism in queer times. Durham e Londres: Duke University Press, 2017.

As críticas de Belliard e Dalibert vão ao encontro das análises que apresento nesta tese quando sugerem que narrativas de superação da homofobia podem ser elas mesmas normativas em outros níveis. Compartilho a desconfiança de que a única solução para a homofobia provinciana é incorporação de valores burgueses, a adoção de um estilo de vida urbano, o interesse pelo mundo acadêmico e pelas artes. Não estou seguro, contudo, que *O fim de Eddy* possa de fato ser considerado uma narrativa “de sucesso”, como afirma Belliard e como parece ter sido lido pela grande mídia francesa, e por isso me parece apressado defini-lo tão categoricamente como uma narrativa homonacionalista ou homonormativa. Meu objetivo neste capítulo foi justamente mostrar que *O fim de Eddy* é um livro sobre renúncias, fracassos e sobre a *impossibilidade* de superação. Tentei argumentar que, embora se apresente como uma forma de “exorcizar” uma série de conflitos vividos pelo autor, a escritura talvez seja mais um dos sintomas desses conflitos do que propriamente uma cura. *O fim de Eddy* não seria exatamente o fim de Eddy, porque algo de Eddy permanece em Édouard, mesmo que de maneiras menos óbvias.

Belliard e Dalibert não estão equivocados em suas análises sobre as relações entre gênero, sexualidade, raça e classe, mas eles só podem chegar às suas conclusões deixando de lado as aporias constitutivas de um testemunho. Ambos sobrevalorizam o fato de que Eddy tornou-se um acadêmico respeitado depois de adulto, mas ignoram sua ironia quando sugere a possibilidade de ter tido uma “alma burguesa presa ao corpo de sua infância”, passam batido pela mudança da prosa à poesia no epílogo e desconsideram sua provocação ao terminar o livro com uma risada que pode ser interpretada como ressignificação ou como mais uma forma de cumplicidade com seus agressores. Acima de tudo, confiando mais no que Louis diz do que no que ele efetivamente *faz* com sua escrita<sup>120</sup>, essas críticas parecem esquecer que a linguagem “refinada” do autor é, antes de tudo, a linguagem de sua sobrevivência.

Gostaria de sugerir, como conclusão, que um dos pressupostos que definem um testemunho é nossa disposição em lê-lo como um. Assumir essa postura não significa deixar a crítica de lado, mas implica considerar que a falha, mais do que um erro de percurso, é a própria condição de existência da fala. A fal(h)a é onde o sujeito resiste ao eclipse da violência, onde emerge como indício do gozo, do desejo ou do encontro com o Real. A fal(h)a é o que distingue o testemunho da história oficial, o que distingue o saber traumático do saber acadêmico; é a obturação que

---

<sup>120</sup> Cf. JOHNSON, Barbara. Rigorous Unreliability. *Critical Inquiry*, v. 11, n. 2, p. 278-285, 1984.

impossibilita qualquer um deles de fechar-se em si mesmo<sup>121</sup>. Aquele que se dispõe a escutar ou ler um testemunho faz mais do que simplesmente tomar conhecimento sobre o passado, portanto; ele se dispõe a fazer parte de uma cadeia de transmissão afetiva, oferecendo-se para fazer um trabalho conjunto de elaboração. Ao enfrentar aquilo que fal(h)a, o leitor de *O fim de Eddy* torna-se também uma testemunha<sup>122</sup>.

Diferente de uma leitura paranoica, que põe o texto sob *suspeita* em relação ao seu potencial transgressor e o seu potencial disciplinador, o ato de testemunhar um testemunho pode ser considerado uma forma de leitura reparadora<sup>123</sup>. De acordo com essa outra lógica, já se sabe de antemão que qualquer texto é um mosaico disforme e multifacetado, e o objetivo não seria desvelar os mecanismos de opressão que operariam por detrás da escrita, separando o texto em parcelas boas e ruins, mas acompanhar o próprio modo como essas diferenças afetam, se articulam e constituem umas às outras. Testemunhar o testemunho de Édouard Louis não implicaria, na perspectiva dessa lógica reparadora, negar a sua “identificação” com a cultura burguesa ou tentar justificá-la para defender o autor, mas entendê-la como parte fundamental da lógica do testemunho e, em certa medida, como um elemento sem o qual o testemunho não poderia se constituir como tal. Em outras palavras, a “identificação com a cultura burguesa” não é algo que devemos afastar, matizar ou criticar para podermos fazer uso daquilo que há de bom ou útil no texto de Louis, porque ela é mais um entre os diversos conflitos descritos e *materializados* na própria escritura, conflitos que dizem respeito fundamentalmente a essa noção, tão desprezível quanto inevitável, denominada pelo autor *cumplicidade*.

De maneira geral, não se pode esperar que um testemunho cumpra promessas, seja a promessa de apaziguamento, de justiça ou da verdade. O sujeito do trauma e da performatividade não está nem mesmo em condições de prometer; ele depende de uma história que lhe escapa, ele é a citação de uma violência que, em parte, lhe constrói. Uma concepção de política que considere essas premissas não pode exigir do testemunho que seja totalmente “coerente”, e por isso tampouco pode conferir à testemunha um “lugar de fala” que lhe assegure uma autoridade insuspeita e inquestionável. Essa ação recolocaria o trauma no lugar de um diagnóstico, como uma prova do

---

<sup>121</sup> HARTMAN, Geoffrey. On traumatic knowledge and literary studies. *New Literary History*, v. 26, n. 3, p. 537-563, 1995.

<sup>122</sup> GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 57.

<sup>123</sup> SEDGWICK, Eve Kosofsky. Leitura paranoica e leitura reparadora, ou, você é tão paranoico que provavelmente pensa que este ensaio é sobre você. *Remate de Males*, v. 40, n. 1, p. 389-421, 2020.

dano sofrido, o que por sua vez deslocaria o testemunho desde a esfera da ética para uma moralização dos conflitos políticos<sup>124</sup>. Isso não significa que testemunhos não sejam importantes para os movimentos sociais que lutam por políticas de reparação e por justiça social. Tampouco significa que as pessoas não devam ser respeitadas pela sua experiência, pela sua história e pelos locais que ocupam nas distintas estruturas que estratificam e hierarquizam nossa sociedade. O que isso significa é que a potência dos testemunhos talvez dependa menos da autoridade que elas detêm sobre a experiência do passado e mais da possibilidade de apontar a falha, a condição precária desse lugar de enunciação, o impossível que reside na elaboração de um passado de violência que, como definiu Édouard Louis, é *totalitário*.

---

<sup>124</sup> Cf. FASSIN, Didier; RECHTMAN, Richard. **The empire of trauma**: An inquiry into the condition of victimhood. Princeton: Princeton University Press, 2009; WIEVIORKA, Anette. **L'ère du témoin**. Paris: Pion, 1998; ALCOFF, Linda; GRAY, Laura. Survivor discourse: Transgression or recuperation?. **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, v. 18, n. 2, p. 260-290, 1993.



#### 4 SOB O PESO DOS NOSSOS AMORES: PAIXÕES E ESPECTROS NA ERA DA DESDRAMATIZAÇÃO DA AIDS

*Sobre o peso dos meus amores*

*Eu vejo a distância*

*Eu vejo os atalhos*

*Eu vejo os perigos*

*Eu vejo os outros gritando*

*Eu vejo um*

*Eu vejo outro*

*Não sei qual amo mais*

*Sob o peso dos meus amores*

*(José Leonilson)*

*“A Aids se tornou uma doença crônica. Seguindo as orientações médicas, é possível levar uma vida normal, como se fosse diabetes ou hipertensão”.*

Repeti variações dessas frases quase diariamente entre os anos de 2013 e 2015, quando trabalhei em um Centro de Testagem e Aconselhamento (CTA) da cidade de Porto Alegre. Em geral, funcionavam bem com pacientes que se desesperam ao receber um resultado positivo para HIV e com aqueles que, apesar do resultado negativo, ficam muito nervosos com a situação. Quem já esteve na posição de comunicar más notícias sabe que o mais importante nesses momentos não é a quantidade de informações transmitidas ao paciente, mas a articulação estratégica daquelas capazes de deixá-lo minimamente estável do ponto de vista emocional. Já com pacientes despreocupados ou com aqueles que só aceitaram se testar por insistência de companheiros ou familiares, convém evitar esse tipo de comentário. A experiência também ensina que muita tranquilidade pode facilmente levar ao descuido.

Além de uma estratégia de acolhimento e manejo de emoções agudas, é possível reconhecer em minhas frases indícios do processo de “normalização” da epidemia de Aids ocorrido nas últimas duas décadas, ao longo das quais a qualidade de vida das pessoas que vivem com HIV tem aumentado consideravelmente, o pânico relacionado à contaminação vem se amainando, e a epidemia, de maneira geral, tem perdido seu caráter de urgência. O progresso tecnológico é muitas

vezes identificado como um vetor fundamental nessa transformação: novas tecnologias de prevenção, como a Profilaxia Pós-Exposição (PEP) e a Profilaxia Pré-Exposição (PrEP), complementam os já antigos preservativos sexuais com promessas de alta eficiência e eficácia enquanto novas drogas possibilitam a diversificação de opções de tratamento, a redução de efeitos colaterais e a diminuição do número de pílulas e comprimidos a serem ingeridos diariamente<sup>1</sup>. Houve também uma mudança considerável no protocolo brasileiro de tratamento, que desde 2013 passou a indicar a ingestão de medicamentos a todos os pacientes diagnosticados como portadores do HIV, independentemente de sua condição imunológica. Essa decisão fundamentou-se em estudos que mostravam benefícios da medicação precoce, mas funciona igualmente como estratégia de prevenção, já que a adesão correta ao tratamento torna a carga viral do paciente indetectável e o vírus deixa de ser transmitido<sup>2</sup>. A Unaid<sup>3</sup> inclusive passou a usar o slogan *Indetectável = Intransmissível* em campanhas contra o estigma e o preconceito, uma clara referência a outra equação famosa, *Silêncio = Morte*<sup>4</sup>, que já teve destaque na luta contra o HIV em outros momentos.

Seguindo um movimento que pode parecer estranho diante de tanta evolução tecnológica, ativistas e pesquisadores de reconhecida importância na história de enfrentamento da epidemia no Brasil têm se mostrado preocupados. Em um texto-manifesto publicado pela Associação Brasileira Interdisciplinar de Aids (ABIA), Fernando Seffner e Richard Parker argumentam que a incorporação de novas tecnologias vem acontecendo de maneira atropelada e irresponsável, ignorando o conhecimento acumulado em mais de uma década de diálogos entre Estado e sociedade civil. A “normalização da epidemia” representaria, desde o seu ponto de vista, nada mais que a

---

<sup>1</sup> A PEP é uma medida de prevenção de urgência à infecção pelo HIV, hepatites virais e outras infecções sexualmente transmissíveis (IST), que consiste no uso de medicamentos logo após a exposição a essas infecções. A PrEP consiste na tomada diária de um comprimido que impede que o HIV infecte o organismo, antes de a pessoa ter contato com o vírus.

<sup>2</sup> Para mais detalhes sobre essa mudança, conferir o capítulo 11 de *Histórias da Aids* (TIMERMAN; MAGALHÃES, 2015).

<sup>3</sup> UNAIDS (Joint United Nations Program on HIV/AIDS) é um programa das Nações Unidas criado em 1996 com a função de criar soluções e ajudar nações no combate à Aids. Tem como objetivo prevenir o avanço do HIV, prestar tratamento e assistência aos afetados pela doença e reduzir o impacto socioeconômico da epidemia

<sup>4</sup> Silêncio = Morte (em inglês Silence=Death), é um dos ícones políticos mais conhecidos da luta contra o SIDA. Foi o trabalho coletivo de seis membros do grupo Silence=Death Project de Nova Iorque: Avram Finkelstein, Brian Howard, Oliver Johnston, Charles Krelloff, Chris Lione e Jorge Socarrás. O cartaz Silêncio=Morte foi usado também pelo grupo ACT UP imagem central de sua campanha de ativismo contra a pandemia de HIV/Aids.

cristalização de um olhar biomédico para assuntos que demandam abordagens holísticas atentas às disparidades estruturais da sociedade brasileira<sup>5</sup>.

Trocando em miúdos, Seffner e Parker indicam que a “biomedicalização da epidemia” tem deixado de lado justamente o que fez do Brasil um modelo mundial de resposta bem-sucedida à Aids no passado recente: o diálogo pragmático, mas politicamente responsável, entre preocupações vinculadas estritamente à vigilância sanitária e atenção a demandas de cunho social e cultural. Os autores lembram que, a partir da década de 1990, o clima de abertura política, a participação popular e a força dos movimentos sociais influenciaram de maneira importante a resposta à epidemia, que se construiu em sintonia entre gestores, ONGs e representantes dos grupos sociais mais atingidos. O conceito de “vulnerabilidade” e a retórica dos Direitos Humanos passaram a orientar a construção dos planos de enfrentamento e políticas públicas, o que implicou ações de visibilidade para temas cruciais – mas geralmente ofuscados pelo conservadorismo – como o uso de drogas, redução de danos, diversidade sexual, equidade de gênero, respeito a culturas juvenis, a diferenças regionais e a diferentes modelos de família<sup>6</sup>. Além disso, o Estado apoiou diretamente a organização do Movimento Homossexual (posteriormente GLT, GLBT, LGBT) e seu engajamento na luta contra a epidemia, financiando projetos de prevenção que muitas vezes tinham como objetivos complementares o combate ao estigma, ao preconceito e ao fortalecimento de laços comunitários. Os recursos recebidos pela via de editais fortaleceram as ONGs simbolicamente e materialmente, por vezes lhes possibilitando inclusive pagar o aluguel de uma sede para realizar reuniões entre militantes<sup>7</sup>.

O alvo das críticas de Seffner e Parker não é exatamente a incorporação de novas tecnologias pelas políticas de cuidado e prevenção, mas a transição entre a hegemonia dessa lógica de cuidado pautada pelo discurso dos Direitos Humanos, pela consideração da vulnerabilidade

---

<sup>5</sup> SEFFNER, Fernando; PARKER, Richard. A neoliberalização da prevenção do HIV e a resposta brasileira à Aids. In: Associação Brasileira Interdisciplinar de Aids (Org.). **Mito vs realidade: sobre a resposta brasileira à epidemia de HIV e AIDS em 2016**. Rio de Janeiro: ABIA, 2016

<sup>6</sup> Cf. AYRES, José Ricardo et al. Vulnerabilidade e prevenção em tempos de Aids. In: BARBOSA, Regina Maria; PARKER, Richard. (Orgs.). **Sexualidades pelo avesso**. Rio de Janeiro: IMS-UERJ; São Paulo: Editora 34, 1999. P. 49-72; PAIVA, Vera; AYRES, Jose Ricardo; BUCHALLA, Cassia Maria. **Vulnerabilidade e direitos humanos: prevenção e promoção da saúde**. Curitiba: Juruá Editora, 2012.

<sup>7</sup> Cf. FACCHINI, Regina. **Sopa de letrinhas?: movimento homossexual e a produção de identidades coletivas nos anos 1990**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005; GREEN, James N. “More love and more desire’: the building of a Brazilian movement”. In: ADAM, Barry D.; DUYVENDAK, Jan Willem; KROUWEL, André. **The global emergence of gay and lesbian politics: National imprints of a worldwide movement**. Philadelphia: Temple University Press, 1998. p. 91-109.

social como fator determinante de saúde pública e pelo diálogo com os grupos mais atingidos pela epidemia, para a hegemonia de outra lógica, baseada fortemente em um discurso biomédico que direciona o foco do cuidado e prevenção ao indivíduo entendido como um corpo isolado. Essa transição também é reflexo do avanço do conservadorismo na política brasileira, da captura do movimento LGBT pelas demandas do mercado, da intensificação da lógica de governo neoliberal, e do enfraquecimento de financiamentos internacionais, que, justificado pela diminuição da taxa de mortalidade e maior acesso aos medicamentos antirretrovirais, passam a impressão de um “sucesso completo” da experiência brasileira. A interação entre essas diversas forças políticas dá à Aids um caráter de “problema resolvido”, o que resulta na despolitização da discussão sobre prevenção e no arrefecimento do diálogo entre Estado e movimentos sociais<sup>8</sup>.

Vale destacar que não há nada efetivamente resolvido sobre a epidemia – pelo menos não até agora. O último boletim epidemiológico publicado pelo Ministério da Saúde revela que o Brasil não conseguiu cumprir a meta 90-90-90 pactuada com a Unids em 2015, segundo a qual até 2020 90% das pessoas convivendo com o HIV deveriam saber seu estado sorológico, desse conjunto 90% deveria estar em tratamento, e, desse terceiro montante, 90% deveria ter a carga viral indetectável. A disseminação do vírus segue preocupante entre as populações-chave – entre as quais se encontram os homens gays e bissexuais – e mostra-se distribuída de maneira desigual também por critérios de gênero, raça, classe e localização geográfica<sup>9</sup>.

Nesse sentido, a normalização da epidemia pode ser mais bem descrita como uma “desdramatização”, conforme sugeriu Eduardo Jardim<sup>10</sup>, e eu destacaria que se trata de uma desdramatização bastante paradoxal. Por um lado, celebramos a incorporação de uma série de novas tecnologias de prevenção e tratamento; celebramos a redução da taxa de mortalidade em algumas populações e a cronificação da doença; celebramos que estejam em desuso antigas expressões acadêmicas como “epidemia de significação”, “crise do significado” e “praga do discurso”, termos que indicavam o impacto estrondoso do estigma da Aids nos anos 1980 e início

---

<sup>8</sup> SEFFNER, Fernando; PARKER, Richard. A neoliberalização da prevenção do HIV e a resposta brasileira à Aids. In: Associação Brasileira Interdisciplinar de Aids (Org.). **Mito vs realidade: sobre a resposta brasileira à epidemia de HIV e AIDS em 2016**. Rio de Janeiro: ABIA, 2016; AGGLETON, Peter; PARKER, Richard. Moving beyond biomedicalization in the HIV response: implications for community involvement and community leadership among men who have sex with men and transgender people. **American Journal of Public Health**, v. 105, nº. 8, pp. 1552-1558, 2015

<sup>9</sup> BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. **Boletim Epidemiológico de HIV e Aids**. Brasília, 2020.

<sup>10</sup> JARDIM, Eduardo. **A doença e o tempo: aids uma história de todos nós**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 10.

dos 1990<sup>11</sup>; celebramos que já não há personalidades famosas agonizando em praça pública e que pessoas que vivem com HIV já não são mais facilmente reconhecíveis pelas marcas corporais deixadas pelos medicamentos. Por outro lado, lamentamos que essa perda no caráter de urgência tenha sido utilizada para despolitizar uma epidemia que segue afetando a população de maneira desigual; lamentamos que o combate ao estigma e ao preconceito tenha sido deslocado para um segundo plano; lamentamos que o diálogo com os movimentos sociais tenha perdido o caráter inovador para se transformar em uma mera instrumentalização da mão-de-obra especializada; e lamentamos que tudo isso ocorra sem que a Aids de fato tenha se tornado tão controlada como se propaga por aí.

Sem pretender desfazer tais paradoxos, este capítulo se dedica a pensar a desdramatização da epidemia à contrapelo, interrogando-se a respeito do que resta da Aids na era em que se tornou “*uma doença normal, como a diabetes ou a hipertensão*”. Entendo por restos não só a materialidade epidemiológica da epidemia, que permanece bastante atual, mas também tudo aquilo que aparentemente não se manteve desde sua fase aguda, aquilo que se transformou, se perdeu, ou nunca se concretizou: aquilo que pode não estar inteiramente presente, mas faz da Aids algo vivo entre nós em 2021.

Para conduzir essa análise, recorro à espectrologia, um tipo de estudos sobre fantasmas e sobre o aspecto fantasmático da realidade desenvolvido pelo filósofo Jacques Derrida<sup>12</sup>. O termo original em francês, *hauntologie*, é um jogo de homofonia com a palavra *ontologie*, que significa ontologia. Enquanto este último conceito se refere ao ser de maneira auto-idêntica, e assim atualiza a longa história da metafísica da presença e da clausura no pensamento ocidental, o primeiro desconstrói o binarismo presença/ausência considerando a dimensão inconsistente e virtual do presente. A espectrologia busca frustrar “essa oposição, até mesmo essa dialética, entre a presença efetiva e seu outro”<sup>13</sup>. Em termos mais simples, poderíamos dizer que a espectrologia parte do pressuposto de que o presente está sempre *contaminado* pelo passado e pelo futuro. Seja na forma

---

<sup>11</sup> TREICHLER, Paula A. AIDS, homophobia and biomedical discourse: An epidemic of signification. **Cultural studies**, v. 1, n. 3, p. 263-305, 1987; SCHWARTZBERG, Steven. **A crisis of meaning: How gay men are making sense of AIDS**. Oxford: Oxford University Press, 1996; EDELMAN, Lee. The Plague of Discourse: Politics, Literary Theory, and “Aids”. In: **Homographesis: Essays in Gay Literature and Cultural Theory**. Nova Iorque: Routledge, 1994.

<sup>12</sup> DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 60.

de reminiscências ou expectativas, o sentido que atribuímos a experiência do agora é fatalmente marcada pelo rastro de outros tempos.

Ao longo do seu principal trabalho sobre espectros, Derrida cita diversas vezes uma das frases mais conhecidas de Hamlet, “*time is out of joint*” (o tempo está fora dos eixos), para ressaltar que a aparição dos fantasmas nos permite perceber a temporalidade em seu caráter “*desarticulado, demitido, desconjuntado, deslocado, [...] desconcertado, consertado e desconcertado, desordenado, ao mesmo tempo desregrado e louco*”<sup>14</sup>. A referência ao texto shakespeariano ilumina também a faceta ético-política da nossa relação com os espectros. Como sabemos, o fantasma do pai de Hamlet demanda justiça, e é justamente esse clamor que tira o mundo de Hamlet dos eixos, confunde seu tempo, e o deixa *out of joint*. Derrida sugere que o problema vivido pelo príncipe da Dinamarca é também o problema posto aos espectralólogos: não se trata simplesmente de identificar os fantasmas, como se de fato pudéssemos esticar um cordão sanitário entre realidade e fantasia, entre passado, presente e futuro, mas de aprender a viver com as assombrações que embaralham esses domínios: “É preciso falar *do* fantasma, até mesmo *ao* fantasma e *com* ele, uma vez que nenhuma ética, nenhuma política, revolucionária ou não, parece possível, pensável e *justa*, sem reconhecer em seu princípio o respeito por esses outros que não estão mais ou por esses outros que ainda não estão aí”<sup>15</sup>.

Deslocando a proposição de Derrida desde a filosofia até a crítica cultural e os estudos da subjetividade<sup>16</sup>, a hipótese que pretendo explorar ao longo das próximas páginas é que a era da desdramatização da Aids está povoada por fantasmas. Fantasmas daqueles que morreram antes que os governos de seus países decidissem enfrentar a epidemia com seriedade, daqueles que tiveram um enterro clandestino para evitar rumores, daqueles que faleceram deserdados, expulsos de seu círculo familiar: de todos aqueles, enfim, que sofreram uma “morte social” em razão da qual qualquer possibilidade de enlutamento e memorialização da “morte clínica” foi posta em xeque. Estão presentes também aqueles que se tornaram fantasmas mesmo estando vivos, indivíduos *indetectáveis* aos olhos públicos e aos exames de carga viral, mas sujeitos a uma perturbadora sensação de anacronia quando iniciam um novo relacionamento amoroso e vivem o dilema da

---

<sup>14</sup> DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994, p. 34-35, grifos do autor.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>16</sup> Para realizar esse movimento interdisciplinar, inspiro-me principalmente nos trabalhos de Mark Fisher e Avery Gordon. Cf. FISHER, Mark. **Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures**. Hants: John Hunt Publishing, 2014; GORDON, Avery. **Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

revelação do estatuto sorológico. Na era da desdramatização, falar de Aids é quase um sinônimo de falar do passado. Boa parte da população brasileira provavelmente ainda associa o tema ao rosto esquelético de Cazuzza estampado na capa da *Revista Veja* em 1989 e outra boa parte talvez nem saiba o que significa cada letra dessa famigerada sigla. Eu mesmo sentia uma sensação parecida na época que trabalhava no CTA, quando tentava chamar a atenção dos jovens que desconheciam a gravidade do tema e de pessoas mais velhas que se acreditavam vacinadas pela experiência. Ressuscitando um tema dado como superado, podia enxergar nos olhos de quem me escutava o reflexo de uma assombração; estava eu mesmo, assim como a doença com a qual me preocupava, *out of joint*.

Para seguir explorando essas questões, dialogo com a obra de José Leonilson, um artista menos famoso que Cazuzza, e que talvez por isso mesmo tenha lidado com questões relacionadas a Aids de maneiras que julgo mais instigantes e provocativas. Meu interesse pela sua obra foi despertado pelo documentário *A paixão de JL*, dirigido por Carlos Nader e lançado nos cinemas brasileiros em 2015. Basicamente, o filme é construído pelas gravações do diário íntimo do artista, acompanhadas pela apresentação de suas obras e outros fragmentos audiovisuais, tais como trechos de filmes e *clips* jornalísticos. A voz de Leonilson em *off*, sem nenhuma representação visual do próprio artista, evoca a opacidade translúcida característica dos espectros, como se sua presença fosse conjurada a cada nova exibição para compartilhar seus sonhos, suas memórias, suas angústias, suas fantasias e desejos mais íntimos.

Conhecendo melhor a obra de Leonilson posteriormente, percebi que muitos dos seus trabalhos emanam eles mesmos certa aura fantasmagórica, especialmente aqueles produzidos nos últimos anos de vida, quando os temas da homossexualidade, da identidade gay, do preconceito e da morte passam a atormentar o artista mais intensamente. São bordados e pinturas que se apresentam nus e crus, com uma força de fascinação proporcional à sua delicadeza. Poderíamos dizer também que cada um deles é um tipo de *testemunho*, mas, diferentemente de Édouard Louis, que rejeitava o termo autoficção, Leonilson nunca deixou de dramatizar e ficcionalizar o seu cotidiano, uma diferença fundamental para o tipo de análise que pretendo desenvolver neste capítulo.

Quais são os fantasmas que assombavam Leonilson e o que eles nos permitem entender sobre a homofobia e o pânico moral relacionado à Aids? Como essas assombrações são conjuradas em/pela sua obra? O que acabou por fazer do próprio Leonilson um fantasma rondando entre nós?

Essas são algumas das perguntas que nos orientarão. Ao longo das próximas três seções, elas se desdobram em análises sobre as relações espectrais entre criação artística e homossexualidade; entre estigma e vergonha; entre Aids e melancolia. Ao fim, utilizo essas análises como um prisma para pensar mais amplamente sobre as implicações éticas e políticas dos restos da Aids na era de sua desdramatização.

#### 4.1 O HOMEM-PEIXE

José Leonilson Bezerra Dias, ou simplesmente Leonilson, como ficou conhecido, nasceu em Fortaleza, em 1957, e logo aos quatro anos mudou-se com a família para a cidade de São Paulo, onde realizou o ensino fundamental e médio em uma escola religiosa. Desde a infância manifestava interesse por arte, frequentando cursos e produzindo obras até que, com aproximadamente 20 anos, iniciou os estudos formais na Faculdade de Belas Artes (atual Centro Universitário Belas Artes de São Paulo) e o curso de licenciatura em educação artística da Fundação Armando Alvares Penteado. Motivado pelo grande reconhecimento recebido no final dos anos oitenta e início dos noventa, viajou diversas vezes ao exterior para exposições coletivas e individuais: Nova York, Londres, Frankfurt, Veneza e Amsterdam estão entre as cidades visitadas, algumas mais de uma vez. Em 1990 começou a registrar ideias, sonhos e devaneios em gravações de áudio ao estilo de um diário íntimo. Em agosto de 1991 descobriu ser portador do HIV, mas continuou viajando, trabalhando e gravando seu diário. Em 1993 projetou aquele que seria seu último trabalho, *Instalação sobre duas figuras*, para a Capela do Morumbi de São Paulo. Em maio daquele ano, após duas transfusões de sangue e com a saúde já bastante debilitada, faleceu na casa de seus pais.

A obra de Leonilson se concentra nos últimos dez anos de vida e sua magnitude é impressionante: são mais de quatro mil peças entre desenhos, pinturas e objetos de pano classificados como bordados. Sua produção é marcada pela afetividade, pelo intimismo e até mesmo por certa ingenuidade, contrapondo-se à arte conceitual, analítica e cerebral predominante no Brasil na década anterior. De acordo com Lisette Lagnado, o artista foi um pioneiro no uso da memória sentimentalizada associada a discussões sobre identidades minoritárias, e ganhou destaque entre os nomes de sua geração pelo modo delicado como aliou “historiografia pessoal à



discussão política dos usos dos prazeres, elevando à dimensão pública modelos de interioridade psíquica”<sup>17</sup>.

Há três influências temáticas fundamentais na obra de Leonilson: a cultura nordestina (literatura de cordel, artesanato, cores vivas, crenças populares), a religião católica (iconografia religiosa, valores morais) e, posteriormente, as viagens internacionais (uso de expressões em diferentes idiomas, imprimindo um caráter nômade e cosmopolita à obra)<sup>18</sup>. Em termos artísticos, é perceptível a influência do traço infantil e o uso das cores de Paul Klee, do retorno à afetividade característico dos artistas da Transvanguarda Italiana, e de artistas brasileiros como Bispo do Rosário e Leda Catunda. Também encontramos em sua obra uma influência acentuada da *Pop Art* à la Andy Warhol e Keith Haring, principalmente no uso de repetições, clichês, gírias e referências à indústria cultural.

Lagnado propõe uma divisão didática da obra de Leonilson em três fases: os primeiros anos, em que o artista parece buscar uma definição estética por meio do “prazer da pintura” (1983-88); uma segunda fase em que se sobressai o tema do “abandono” e a inclinação para valores românticos (1989-91); e, por fim, as “alegorias da doença”, quando o impacto a Aids e o conflito com a sexualidade dominam a linguagem do artista (1991-93)<sup>19</sup>. Embora esse tipo de categorização seja sempre reducionista em alguma medida, neste capítulo serve utilmente como circunscrição. Meu interesse se concentra nos últimos anos da produção de Leonilson, quando temáticas relacionadas à experiência da homossexualidade e da Aids, como a tensão entre intimidade e exposição pública, ganham mais espaço nas pinturas, nos bordados e nas instalações. Tais conflitos também aparecem nos diários íntimos gravados pelo artista, em trechos emblemáticos como o reproduzido a seguir:

Ontem à noite eu tava conversando com a minha mãe, mas ela me olhava com olhos de quem sabia tudo. Eu acho que não contaria “ah, eu sou gay”. Acho que eu não vou dar esse desgosto pra eles. Bem que eu queria convidá-la para ir ao cinema. Ela outro disse “ah, tá passando um filme legal, *Meu Pé Esquerdo*”. Eu falei “ah é, e tal”. Eu devia convidá-la pra ir ver. Eu tenho vontade. Eu tenho vontade, mas eu não sei fazer isso. Eu não sei simplesmente convidar a minha mãe pra ir no cinema [...] Eu queria tanto ser um bom filho. Queria tanto não dar nenhum desgosto pra eles, mas eu queria tanto também ser feliz. Eu queria tanto ter alguém comigo e namorar...<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> LAGNADO, Lisette. **Leonilson** – São tantas as verdades. São Paulo: Projeto Leonilson, 2019, 12.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> A PAIXÃO de JL. Direção de Carlos Nader. São Paulo: Instituto Itaú Cultural, 2015. (82 minutos).

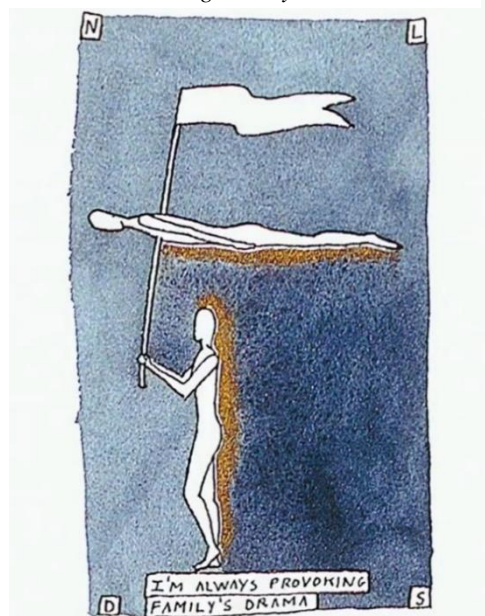
Esse fragmento compõe parte dos primeiros minutos de *A Paixão de JL*, o documentário dirigido por Carlos Nader que me introduziu à obra do artista há alguns anos. Enquanto escutamos Leonilson, são exibidos trechos do filme por ele mencionado, *Meu Pé Esquerdo*, dirigido por Jim Sheridan. Trata-se de uma adaptação da autobiografia de Christy Brown, escritor irlandês nascido com uma grave paralisia que lhe permitia mover apenas a extremidade do membro inferior esquerdo. O amor incondicional da mãe tem um papel fundamental na história de superação de Christy e a cena do filme escolhida por Nader mostra o personagem se debatendo em uma cama enquanto fita um retrato da Virgem Maria segurando o menino Jesus, uma triangulação que escancara ainda mais o dilema vivido por Leonilson em relação a sua própria mãe. Entre uma cena e outra, vemos alguns trabalhos do artista em que traços desse conflito aparecem condensados a outros elementos recorrentes: o peso da moral religiosa, a solidão, a cultura pop, o romantismo e a homossexualidade (Figuras 4.1 e 4.2).

**Figura 4.1** - Detalhe de obra sem título



Fonte: Screenshot do filme *A Paixão de JL*

**Figura 4.2** - Detalhe da obra *I'm Always Provoking Family Drama*



Fonte: CASSUNDÉ, Bitu. Leonilson: Sob o peso dos meus amores. Porto Alegre: Fundação Iberê Camargo, 2012.

O modo como Nader estabelece relações entre o diário, as pinturas e as referências citadas por Leonilson é por si só um tipo de interpretação. Além de destacar o peso da homossexualidade, o diretor parece insinuar que a ambivalência entre o amor pelos pais e o medo de decepcioná-los é

tão forte que se atualiza metonimicamente em outros conflitos vividos e abordados pelo artista: o desejo de amar contraposto ao peso dos valores morais, a tradição (religião) contraposta a um impulso cosmopolita (cinema), a timidez contraposta ao melodrama.

Em *Leonilson: Sob o Peso de Meus Amores*, outro documentário realizado por Nader sobre o artista, dessa vez a partir de entrevistas com amigos e familiares, encontramos relatos que confirmam a dificuldade de Leonilson em tratar da homossexualidade com sua família próxima. A amiga Leda Catunda comenta que Leonilson ficou profundamente abalado quando, em uma reportagem sobre sua obra, a *Revista Veja* caracterizou-o abertamente como homossexual: “eu não quero expor meus pais”, ela lembra tê-lo ouvido contar. Ana Lenice de Fátima Dias, sua irmã Nicinha, comenta que o amor de Leonilson pelos pais era recíproco, mas reconhece que o “veículo de comunicação” entre eles nem sempre estava ligado: “não acho que é só da família da gente, eu acho que é uma característica do pessoal mais antigo, do Norte, de uma época”. Sua outra irmã, Ana Celina Dias, é ainda mais direta: “Se ele chegasse algum dia na vida dele e falasse assim ‘olha mãe, eu sou gay’, eu não sei qual ia ser a reação da minha mãe. Eu não sei se ela ia chorar ou se ela ia mandar benzer. Porque como minha mãe é muito religiosa, talvez acreditasse que fosse coisa do demo”<sup>21</sup>.

Por outro lado, há também relatos que questionam a associação direta entre os dilemas vividos por Leonilson em sua vida pessoal e aqueles expressados na sua criação artística, injetando mais complexidade na imagem do homem atormentado que muitas vezes encontramos em pinturas e bordados. Os amigos Eduardo Brandão e Ricardo Resende comentam, respectivamente:

A transferência pro papel, pra lona ou pra seja lá o que fosse, era o trabalho dele, ele trabalhava o tempo todo. Daí a gente acreditar que o Leonilson era romântico, tímido, uma pessoa que sofria, não! [...] *Ele se construiu. Não é uma mentira, mas uma coisa é o que a gente é, uma coisa é o que a gente quer ser, e outra coisa talvez seja esse personagem que a gente cria* [...] O Leonilson era muito romântico se ele estivesse apaixonado por alguém, mas se alguém estivesse apaixonado por ele e ele não quisesse, era zero romântico, frieza fatal [...] Parece que o Zé era uma florzinha, mas não tinha nada. Só se fosse um cacto inteiro, com todos os espinhos e a beleza da flor do cacto, mas vem muito espinho, entendeu? E essa ideia do personagem romântico, que parece que tá só olhando pra dentro dele, não, ele olhava pra fora, ele via o outro.

A contradição maior tá na verdade que hoje a gente faz uma leitura de um artista muito bonzinho, meio coitado, tímido, sofredor, e os amigos mesmo, os amigos íntimos, próximos e familiares: “não, ele era super irônico na verdade, não tinha

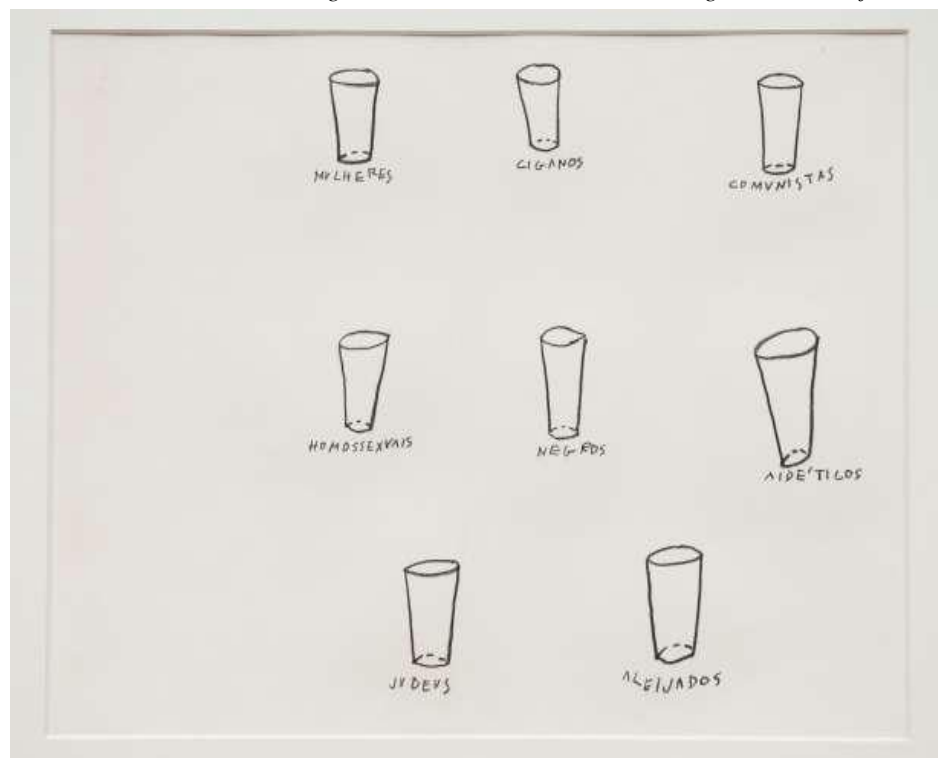
---

<sup>21</sup> LEONILSON: *Sob o Peso de Meus Amores*. Direção de Carlos Nader. São Paulo: Instituto Itaú Cultura, 2012. (43 minutos).

nada disso”. Tinha uma sofisticação também nos comentários, na ironia, no humor. É uma contradição. E esse é o maior risco que a obra hoje traz pra gente.<sup>22</sup>

Mais do que negar a importância da homossexualidade e da Aids, Brandão e Resende parecem tentar evitar que a singularidade da produção de Leonilson seja eclipsada pela sombra moral e política projetada por esses temas. Associar um artista a sua identidade ou prática sexual pode ser convidativo e até mesmo rentável em momentos de fortalecimento e visibilização de grupos minoritários; em termos estéticos, contudo, corre-se sempre o risco de solapar nuances e complexidades, reduzindo o artista a uma vítima do preconceito e sua criação a uma “obra gay” ou, pior, a uma espécie de documento histórico que atesta os efeitos nefastos de uma doença incurável. O próprio Leonilson parecia lutar contra essa captura, preferindo uma abordagem tangencial, ambígua, implícita ou dissolvida em um discurso geral de preocupação com as minorias, como é o caso de trabalhos como *Mulheres ciganos comunistas homossexuais negros aidéticos judeus aleijados*, de 1990 (Figura 4.3).

**Figura 4.3** - Detalhe da obra *Mulheres ciganos comunistas homossexuais negros aidéticos judeus aleijados*



Fonte: Eduardo Fraipont/Divulgação

<sup>22</sup> LEONILSON: *Sob o Peso de Meus Amores*. Direção de Carlos Nader. São Paulo: Instituto Itaú Cultura, 2012. (43 minutos), grifos meus.

De toda forma, mesmo entendendo o contexto mais amplo em que se inserem esses comentários, é difícil evitarmos certo desconforto em relação à observação específica de Brandão sobre a timidez e o sofrimento de Leonilson: “*Não é uma mentira, mas uma coisa é o que a gente é, uma coisa é o que a gente quer ser, e outra coisa talvez seja esse personagem que a gente cria*”<sup>23</sup>. O que isso significa exatamente? Como deveríamos fazer a distinção entre personagem e artista, entre o que se *é*, o que se *quer ser* e o que se *personifica*? Em que latitude está traçada a linha entre a persona tímida, romântica e sofredora, e o artista irônico, ácido e espinhoso?

Perguntas desse tipo seguramente já fizeram correr muita tinta nos campos da história da arte, da crítica cultural e dos estudos sobre performance; neste capítulo, entretanto, estou menos interessado em entender a natureza metafísica dos laços que unem ou separam um artista de sua obra, e mais em pensar a relação específica entre homossexualidade masculina e dramatização. Poderíamos separar tão claramente artista e obra quando ambos estão atravessados pela necessidade de dissimulação do estigma?

Como sabemos, em uma sociedade heteronormativa como a nossa, todos os homens gays precisam em algum momento representar um *personagem* que lhes permita esconder suas inclinações eróticas e afetivas. Utilizamos o termo “armário” para denominar essa dinâmica de ocultação e entendemos que um sujeito pode sair desse local obscuro e sufocante quando finalmente revela a homossexualidade publicamente. A saída do armário seria uma espécie de rito de passagem, um gesto que demanda coragem, visto que nunca se sabe exatamente o que pode se suceder, mas é compensando com a promessa de que máscaras e personagens não serão mais necessários.

Conforme mencionei em outros momentos desta tese, os estudos *queer* tendem a desconfiar dessa narrativa, apontando que sujeitos homossexuais nunca podem de fato se ver livres do armário, dado que em cada nova circunstância de suas vidas – cada vez que circulam por novos ambientes, cada vez que conhecem novas pessoas –, a expectativa da heterossexualidade atualiza a necessidade de uma nova negociação da informação e da visibilidade. Para pessoas heterossexuais essa dinâmica pode passar despercebida, uma vez que a expectativa coincide em boa parte com a realidade de seu cotidiano; já gays e lésbicas vivem constantemente interpelados com suposições equivocadas sobre suas vidas, diante das quais precisam calcular o que podem ganhar e perder caso

---

<sup>23</sup> LEONILSON: Sob o Peso de Meus Amores. Direção de Carlos Nader. São Paulo: Instituto Itaú Cultura, 2012. (43 minutos).

reajam com esclarecimentos ou silêncios. Isso, claro, sem contar que gays e lésbicas muitas vezes não têm ciência exata do que os outros sabem sobre eles; não sabem se as tais suposições são de fato equívocos ou se são provocações, se são motivadas por engano ou por suspeita, o que adiciona uma série de variáveis a um cálculo que é mais afetivo do que probabilístico.

Em *Epistemology of the Closet*, Eve Sedgwick, sugere que a rede seria uma metáfora mais adequada para caracterizar esse impasse: uma rede labiríntica de suposições científicas, acadêmicas e corriqueiras que atravessa todo o tecido social, determinando o que pode ser comunicado sem ser falado, o que pode ser conhecido sobre a real natureza de uma pessoa por meio de sua aparência, gostos e trejeitos físicos, quem deve revelar o que a quem, e qual é o peso da revelação e do silêncio. Diferente de um guarda-roupas convencional, não há portas de entrada ou saída nessa rede e não há como escapar de seu alcance. Aqueles que tentam manter sua orientação sexual em segredo absoluto podem evitar embaraços, mas não têm como saber ao certo se conseguem ludibriar outras pessoas de seu convívio ou se estão sendo tratados como hétero pois essas outras pessoas entraram no jogo da dissimulação, gozando de um “privilégio epistemológico”<sup>24</sup>. O que acontece muito mais frequentemente é o desenvolvimento de relações baseadas na dinâmica do “segredo aberto”<sup>25</sup>, acordos tácitos que facilmente podem ganhar contornos paranoicos ou tons de zombaria.

Assumir a homossexualidade tampouco é uma garantia de libertação. Não é possível assumi-la para todos e de uma só vez, e mesmo que um homem gay faça uso de todos os vestuários e gestos associados à homossexualidade em sua vizinhança ou comunidade – como se isso lhe poupasse o encargo de esclarecimentos –, viverá sem saber ao certo se está sendo entendido ou não. Quando falamos em “sair do armário”, portanto, isso tende a significar simplesmente ampliar sua extensão. Um sujeito que decide revelar a homossexualidade a um determinado círculo de amigos ou familiares *puxa* essas pessoas para junto de si, e a partir de então essas pessoas compartilham a tarefa de vigiar a disseminação da informação no ambiente social mais amplo. Os guardiões do armário precisarão estar atentos para não deixar escapar nenhuma informação suspeita, deverão ponderar se podem comentar o assunto com terceiros e com quais terceiros, e terão que incorporar diferentes modos de se comportar com o próprio sujeito homossexual de acordo com diferentes ambientes, regimes de visibilidade e conhecimento. Se levarmos em consideração as complexas redes que se formam pela disseminação velada do segredo aberto – pela

---

<sup>24</sup> SEDGWICK, Eve Kosofsky. *Epistemology of the Closet*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1990, p. 5.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 53; MILLER, David A. Secret Subjects, Open Secrets. *Dickens studies annual*, v. 14, p. 17-38, 1985.

sobreposição entre suspeita, paranoia, fofoca, confissão, dissimulação, omissão etc. – então podemos chegar à conclusão nem tão surpreendente de que todos nós, independente de nossa orientação sexual, estamos de alguma forma amarrados à algum tipo de armário.

É claro que nem todos estamos igualmente vulneráveis nessa rede, mas é importante salientar que o armário é, acima de tudo, uma estrutura *relacional*. Ele afeta todos a sua volta e é por isso que a decisão de revelar ou não a homossexualidade nunca é baseada exclusivamente em especulações sobre a segurança mental, física e social do sujeito homossexual sobre si mesmo. Pode acontecer, por exemplo, que a revelação do segredo de um filho prejudique os pais que vivem em uma comunidade conservadora ou trabalham para alguma instituição religiosa. Em outros casos, a própria identidade dos terceiros pode ser “tirada do armário”, como a de um pai que tem sua masculinidade questionada pela suspeição pública da homossexualidade do filho, ou a de um grupo de amigos homens que passou a juventude em confraternizações “homossociais” e é perturbado pela descoberta de que um dos seus participantes é gay<sup>26</sup>.

É por afetar aquele que testemunha a saída do armário que a resposta a esse gesto é geralmente violenta, podendo resultar na exclusão social ou mesmo em morte. Mas esse desconforto pode também ser resolvido de maneira sutil, com algum tipo de resposta evasiva ou com a alegação de que não é necessário falar sobre esse tipo de assunto, que a sexualidade é um problema individual e que a vida privada deveria continuar restrita aos lares de cada um. É o que Sedgwick identifica como o “privilégio da ignorância”<sup>27</sup>, uma estratégia que também inferioriza os gays ao caracterizá-los como alguém que viola o espaço comum com a demanda por falar de um tema supostamente íntimo. O que se produz nesses casos é a impossibilidade de dizer que se é gay de maneira simples ou banal, uma vez que tal afirmação, contrastada com o contexto heteronormativo, sempre será lida como um certo exibicionismo, como um exagero que beira o espetáculo.

É certo que todos os meninos precisam aprender a representar um tipo de masculinidade hegemônica, e inclusive para os héteros mais convictos isso pode acarretar prejuízos na saúde física e mental; a diferença é que parte do que demanda a masculinidade hetero é aprender e depois esquecer que se aprendeu, o que é facilitado pela capacidade de camuflagem no ambiente heteronormativo. Já para os gays a sensação de dissimulação se mantém fortemente presente,

---

<sup>26</sup> SEDGWICK, Eve Kosofsky. **Between Men**: English Literature and the Male Homosocial Desire. Nova Iorque: Columbia University Press, 1985.

<sup>27</sup> Id., Privilege of unknowing. **Genders**, n. 1, p. 102-124, 1988.

chocando-se com a expectativa paulatinamente reiterada da heterossexualidade, da qual não podem se emancipar com a confissão ou com o segredo. É por esse motivo que muitos gays, mesmo já havendo “saído do armário”, mesmo vivendo com familiares e amigos abertamente anti-homofóbicos, podem permanecer com a impressão de que algo ainda está fora do lugar quando apresentam um companheiro. Contraposta à expectativa da heterossexualidade, a experiência da homossexualidade nunca deixa de produzir uma perturbadora sensação de inadequação e desarmonia; seja pela falta ou seja pelo excesso, a homossexualidade sempre parecerá uma *performance*.

Respondendo a colocação de Eduardo Brandão sobre Leonilson, eu diria que sim, esse Leonilson romântico e sofredor que conhecemos nos diários, nas pinturas e nos bordados é muito provavelmente um *personagem*; mas é igualmente provável que o desenvolvimento desse personagem seja movido, ao menos em parte, pela própria dinâmica de dissimulação característica do armário, esse jogo de suspeita e expectativa que faz de muitos homens gays “atores de um só papel”<sup>28</sup>, e cujos efeitos àquela altura eram intensificados ainda mais pela Aids e pela fama. Trata-se de um personagem *necessário*, tão necessário que pode muitas vezes aparecer com mais naturalidade do que a personalidade do próprio ator (se é que existe algo do tipo), e tão autônomo que pode muitas vezes ter mais *controle* sobre o artista do que vice-versa.

Na próxima seção retomarei algumas discussões sobre performance e performatividade para explicar melhor o que quero dizer com essas sugestões. Por ora, permitam-me apresentar mais algumas proposições sobre a relação entre as obras e os amores de Leonilson desde a perspectiva da epistemologia do armário.

Primeiro ponto: considerando que a produção de Leonilson ultrapassou a cifra dos quatro mil trabalhos, a hipótese de que sua obra é atravessada pelo conflito com a homossexualidade pode ser presunçosa; ela não é exagerada, contudo, se levarmos em conta a operação do armário como um modo de organização social pervasivo e estruturante. Ora, se entendemos que a expectativa da heterossexualidade se atualiza em *todos* os ambientes pelos quais um sujeito pode circular, se levarmos em consideração que relações de diversas naturezas – familiares, religiosas, escolares, profissionais, comunitárias – dependem em alguma medida de uma certa pressuposição da identidade sexual de seus participantes, então não há porque duvidarmos de que a questão da

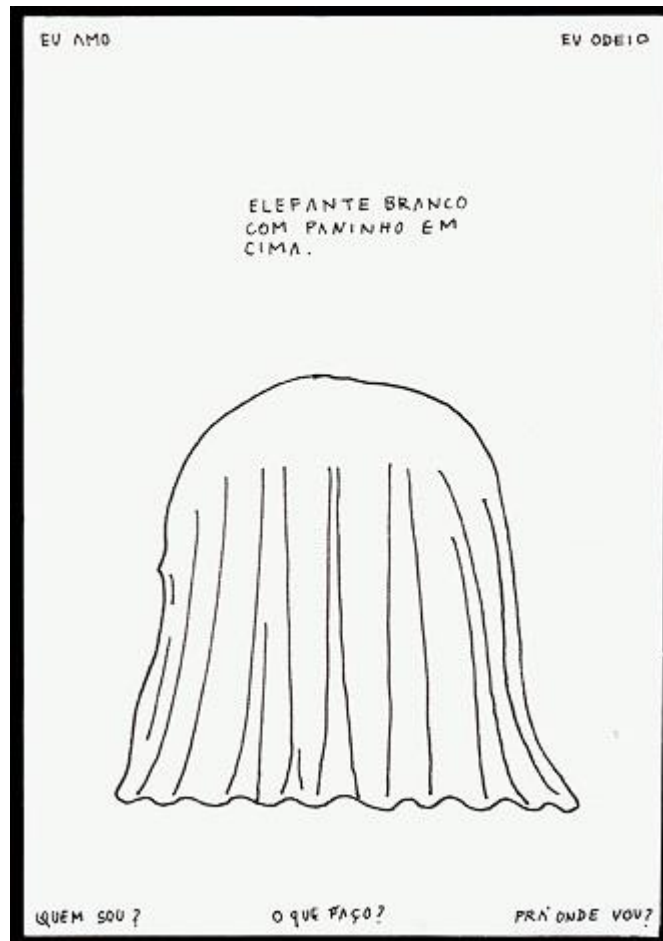
---

<sup>28</sup> DANIEL, Herbert. Os Anjos do Sexo. In: DANIEL, Herbert; MÍCCOLIS, Leila. **Jacarés e Lobisomens**: dois ensaios sobre a homossexualidade. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.



sexualidade está presente em todos os lugares, de uma forma ou outra, mesmo que não sejam explícitas as referências ao sexo, ao erotismo ou ao desejo.

**Figura 4.4** - Detalhe da obra *Elefante branco com paninho em cima*



Fonte: Eduardo Ortega

Essa lógica poderia ser utilizada para se argumentar que toda e qualquer obra de arte tem um cunho sexual, mas não tenho pretensão de entrar no debate dessa maneira. Quero apenas sugerir que não seria exagero algum – pelo contrário, é até mesmo bastante plausível – supormos que diversos dos conflitos expressados nas obras de Leonilson, tais como sacrifício/pecado, tradição/cosmopolitismo, público/privado, saúde/doença, arte/*camp*, abstração/figuração, invenção/reconhecimento, vergonha/prazer, inocência/iniciação, natural/artificial, timidez/drama e sinceridade/sentimentalismo, atualizam o conflito da homossexualidade entre revelação e segredo, discrição e exposição, pertencimento e exclusão. Não se trata de oposições fixas e simétricas, pois cada um dos polos desses binômios é destino de um investimento psíquico, semiótico, narrativo e

social – temporário e instável – de signos, códigos, significados e afetos relacionados à distinção politicamente imperativa, mas conceitualmente impossível, entre hetero e homossexualidade<sup>29</sup>. É nesse sentido que entendo Lisette Lagnado quando a crítica afirma que "a questão sexual na vida de Leonilson é *menor*, ele sublimou isso o tempo todo, e essa sublimação se refletiu no seu trabalho"<sup>30</sup>: isso não significa que a questão sexual seja inferior em termos de relevância, mas sim que ela é tão ampla e tão carregada de significado, que extrapola os limites da sexualidade *per se*, aparecendo na maioria das vezes metamorfoseada, dissolvida, tensionada, deslocada e reproduzida em outros temas, ou, ainda, *contaminando* outros temas com as tonalidades pulsionais da homossexualidade e da homofobia.

Segundo ponto: dizer que o armário foi uma problemática impactante para Leonilson não significa necessariamente que ele tenha vivido a homossexualidade em segredo. Seus diários, obras e entrevistas não deixam dúvidas de que o artista falava sobre o assunto abertamente, inclusive com certa desenvoltura. A única pessoa com quem Leonilson parece ter enfrentado maiores problemas para endereçar essa questão diretamente foi sua mãe e, a julgar pelas entrevistas concedidas por suas irmãs, a homossexualidade foi um “segredo aberto” entre os dois, o que assinala mais uma vez que o problema colocado pelo armário não é simplesmente conhecer a verdade ou não, mas entender os múltiplos arranjos possíveis entre conhecimento e ignorância, seus diferentes efeitos na produção de subjetividade, na cartografia dos laços sociais e nas constantes configurações e reconfigurações da intimidade.

Lembremos que a obra de Leonilson é muitas vezes descrita, inclusive por ele mesmo, como uma espécie de diário. Cada peça é rigorosamente construída como um registro íntimo, em que se articulam um tom confessional, um registro afetivo forte e uma ideia de interioridade. A crueza e simplicidade dos seus bordados, muitas vezes feitos com tecidos mal recortados e fiapos aparentes, são acompanhados de imagens toscas, temas pueris, palavras, frases e às vezes até números retirados do mais banal registro cotidiano. Suas criações compõem uma espécie de testemunho do dia a dia, com referências que vão desde a conta de luz, passando por seus encontros com rapazes, seus sonhos e memórias, até menções a pessoas famosas como Ayrton Senna, Angela Davis e a acontecimentos midiáticos como a guerra do Iraque.

---

<sup>29</sup> DAVIS, Whitney. Triple Cross: Binarisms and Binds in Epistemology of the Closet. **Representations**, v. 149, n. 1, p. 134-158, 2020.

<sup>30</sup> CYPRIANO, Fábio. Memória silenciada. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 18 de out. de 2000. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1810200006.htm>>. Acesso em 04 de jan. de 2021, grifo meu

Essa intimidade é obviamente dirigida. Quando “escreve” seu diário, seja por meio de bordados ou de gravações em áudio, Leonilson já tem a intenção de torná-lo público. Daí que os amigos Brandão e Resende afirmem que esse tipo romântico e sofrido “revelado” nas pinturas e bordados não é nada além de um personagem *ficcional* construído ao longo de anos de trabalho. Quero sugerir, no entanto, que seria equivocado reduzir o gesto de Leonilson a uma simples inversão entre realidade ficção ou a uma falsificação da interioridade. O dilema materializado em suas obras não é revelar o segredo ou escondê-lo, mas enfrentar a dissolução dos significados que usualmente atribuímos a essas expressões. Para lidar com um segredo que é, na verdade, um segredo aberto, Leonilson propõe uma intimidade que é, na verdade – para tomar uma expressão lacaniana de empréstimo –, uma “*extimidade*”<sup>31</sup>.

Ainda seguindo o ensino de Lacan, pode-se argumentar que toda verdade se estrutura como ficção<sup>32</sup>, que todo diário é um tipo de performance da intimidade e que toda narrativa tem um destinatário, mesmo que este seja mais um Outro do que um outro<sup>33</sup>. Mas é importante termos em mente que o colapso entre público e privado, artificialidade e intimidade, guarda um significado material quando falamos da experiência da homossexualidade: diferentemente do que acontece com pessoas heterossexuais, para as quais o ambiente familiar é na maioria das vezes um espaço de acolhimento e proteção, gays e lésbicas podem sofrer as piores violências homofóbicas vindas dos pais, tios, avós e irmãos. Gays e lésbicas necessitam fugir das suas famílias de sangue (às vezes literalmente) e criar outras famílias “artificiais” para viver essa sensação de intimidade. O modelo familiar é mais uma construção social historicamente localizada do que um desdobramento espontâneo da natureza humana, mas para gays e lésbicas essa percepção de “artificialidade” se acentua porque eles têm que efetivamente construí-la com suas próprias mãos. Como diz Leonilson, “o problema é que as pessoas são mascaradas mesmo. Esse negócio de gay, de lésbica é temido como as pessoas temem o diabo [...] Os pais têm mais medo que o filho seja gay do que de que ele seja bandido”<sup>34</sup>.

Terceiro ponto: há muitas maneiras de revelar um segredo, há muitas maneiras de resguardá-lo, e há muitas maneiras de falar sobre um segredo sem ser exatamente explícito sobre a

<sup>31</sup> LACAN, Jacques. **Seminário, livro 7**: a ética da psicanálise, 1959-1960. Rio de Janeiro: Jorge ZaharEd., 2008.

<sup>32</sup> Id., **O seminário, livro 4**: a relação de objeto. Rio de Janeiro: Jorge ZaharEd., 1995.

<sup>33</sup> Id., O seminário sobre “A carta roubada”. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge ZaharEd., 1998

<sup>34</sup> LAGNADO, Lisette. **Leonilson** – São tantas as verdades. São Paulo: Projeto Leonilson, 2019, p. 104.

verdade que carrega. Seja qual for a intenção e o método escolhido, a forma de comunicação transformará inevitavelmente o próprio conteúdo a ser comunicado.

Leonilson frequentemente expressa em suas obras um sentimento de pequenez diante da inesgotável demanda religiosa pela confissão – “*É possível falar a verdade sobre si?*”, pergunta-se em uma entrevista<sup>35</sup>. Uma de suas estratégias de resistência poética é multiplicar as verdades, definindo-se, dependendo do contexto, como “alerta, tímido, solitário, hipócrita, mentiroso, deslocado, cheio e vazio, singelo, rápido, quieto, ligeiro, mimado, encantado, iludido, cético, ávido, ansioso, confuso, desnorteado, abnegado, afogado, lívido e abandonado”<sup>36</sup>. Às vezes Leonilson responde à demanda por revelação com ironia, como na ocasião em que marca uma das fitas de seu diário íntimo com a data de 30 de fevereiro, ou quando dá a uma de suas obras o título *Para quem comprou a verdade, os louros, o cetro, o tombo*, sugerindo que mesmo homenageado com os louros da vitória, mesmo detendo o cetro do poder e o trono da vitória, o sujeito da verdade corre o risco de ver suas convicções caírem por terra quando menos espera (Figura 4.5). Poderíamos citar mais alguns trabalhos de destaque sobre o tema da verdade: um desenho de 1990, apelidado *Favourite game*, traz as inscrições “truth” e “fiction” separadas por um personagem cabisbaixo e sem rosto; a frase *o que é verdade para certos rapazes* está bordada em *El desierto*, de 1991; e em 1992, o tema aparece ironicamente invertido na obra *O mentiroso*. Em todos esses casos, como assinala Ana Lucia Beck, a verdade não é um caminho único, mas um universo de possibilidades que estabelece um convite para “que o espectador desperte os significados adormecidos de suas próprias palavras”<sup>37</sup>.

Outra figura de linguagem acionada por Leonilson para lidar com o problema da confissão é a ambiguidade: “[Meus] trabalhos são todos ambíguos. Eles não carregam uma verdade diretamente, mas mostram uma visão aberta”<sup>38</sup>. Conforme aponta Lagnado, a ambiguidade no uso de imagens e palavras é um dos fatores que distanciam a obra de Leonilson da linguagem da militância política, marcada pela assertividade, convicção, perseverança, pela repetição de certos termos e expressões, pelo enfrentamento discursivo e pela disputa de significados e significações. A reprodução de desenhos, símbolos e imagens está presente na obra de Leonilson, mas de maneira

<sup>35</sup> LAGNADO, Lisette. **Leonilson** – São tantas as verdades. São Paulo: Projeto Leonilson, 2019, p. 80.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>37</sup> BECK, Ana Lucia. **Palavras fora do lugar**: Leonilson e a inserção de palavras nas artes visuais. Dissertação (Mestra em Artes Visuais) – Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais, Instituto de Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2004, p. 114.

<sup>38</sup> LAGNADO, Lisette. *Op. Cit.*, p. 20

diferente. Abismos, ampulhetas, átomos, crucifixos, desertos, espadas, espelhos, espirais, facas, flores, fogos, globos, homens, ilhas, labirintos, livros, mapas, montanhas, olhos, órgãos, pérolas, pontes, relâmpagos, relógios, rios e vulcões: embora muitos desses símbolos sejam referências óbvias para uma certa metafísica do tempo, do espaço, da expressão, das angústias de ver e ser visto, dos dilemas da intimidade e da exposição – temas caros ao ativismo político –, elas se articulam de maneiras diferenciais e estabelecem significados flutuantes com a persona de Leonilson, traindo, inclusive, num jogo irônico, o significado que atribuiríamos a elas em um primeiro momento. Enquanto a militância opõe à linguagem hegemônica um outro tipo de linguagem, os vocábulos do léxico de Leonilson parecem militar contra qualquer tipo de estabilização semântica.

**Figura 4.5** - Detalhe da obra Para quem comprou a verdade, os louros, o cetro, o tombo



Fonte: Projeto Leonilson

O gênero é um dos lócus mais acionados pela ambiguidade em sua obra. Em uma de suas entrevistas a Lisette Lagnado, Leonilson comenta: “Eu dizia que meus trabalhos eram meio gays assim, mas não é isso. Acho que eles são ambíguos mesmo. Por exemplo, eu trabalho com a

delicadeza, uma costura, um bordado. Os bordados revelam minha ambiguidade na minha relação como homem”<sup>39</sup>. A ambiguidade de gênero também é explorada na recusa das regras de concordância e sintaxe. É o caso de *O Ilha*, de 1991, *O Penélope*, de 1993, *Os Delícias*, de 1993, e das expressões “os solidão” e “os ruínas”, presentes na obra *Rapaz dividido*, de 1991. Vale notar o uso de letras maiúsculas, sugestão de que Leonilson não só confunde os gêneros como, nesse processo, transforma um substantivo comum feminino em nome próprio<sup>40</sup>.

Quarto ponto: embora o próprio Leonilson dissesse que sua obra não levanta bandeiras<sup>41</sup>, seria um equívoco taxá-la por isso como apolítica. Leonilson pode nunca ter recorrido a um lugar messiânico ou prescritivo, mas passava mensagens ruidosas a partir da postura de inadequação, dubiedade e desdenho. Sua performance emulava o estilo por meio do qual Oscar Wilde fizera uso da homossexualidade como crítica à moralidade hipócrita de sua época: se o armário é um palco, a confissão é um espetáculo e a naturalidade é uma pose difícil de se sustentar – como disse uma vez o dândi irlandês<sup>42</sup> –, então a dramaticidade irônica é uma forma de jogar a expectativa heterossexual contra si mesma, revelando a dimensão teatral presente em todas as expressões de gênero<sup>43</sup>.

Principalmente a partir do momento em que se descobre infectado pelo HIV, temas de caráter mais obviamente político, como o preconceito e a exclusão social, articulam-se à linguagem íntima, sarcástica, ácida e romântica. Em um dos trechos dos seus diários gravados, Leonilson faz um comentário em que admite o medo da infecção pelo HIV, o peso sentido pelo preconceito e o modo como se conectam ao seu processo criativo: “Isso também faz a consciência da gente aumentar, faz a gente ficar mais forte. Faz eu querer ser um homem forte. Eu tô cheio de vontade. Homem-peixe, sabe? Com o oceano inteirinho, pronto pra eu nadar”<sup>44</sup>.

Por fim, o quinto ponto: uma vez que o dilema do armário não é resolvido com a revelação ou com o segredo, seus efeitos podem seguir operando indefinidamente na vida de um sujeito homossexual, inclusive após sua morte. No caso de Leonilson, o armário segue ativo passados

<sup>39</sup> LAGNADO, Lisette. **Leonilson** – São tantas as verdades. São Paulo: Projeto Leonilson, 2019, p. 116.

<sup>40</sup> BECK, Ana Lucia. **Palavras fora do lugar**: Leonilson e a inserção de palavras nas artes visuais. Dissertação (Mestrado em Artes Visuais) – Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais, Instituto de Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2004.

<sup>41</sup> LAGNADO, Lisette. Op. Cit., p. 103

<sup>42</sup> WILDE, Oscar. **A importância de ser prudente e outras peças**. São Paulo: Penguin/Companhia das Letras, 2011.

<sup>43</sup> SCHLEDER, Karoline Stoltz; PERIGO, Katiucya. Os marginalizados e a ética de Leonilson. **Revista Vernáculo**, n. 37, 2016.

<sup>44</sup> A PAIXÃO de JL. Direção de Carlos Nader. São Paulo: Instituto Itaú Cultural, 2015. (82 minutos).

quase 30 anos de seu falecimento, materializado na recusa de sua família em tornar pública a totalidade de seus diários gravados. Leonilson manifestara sua vontade de deixar as gravações a um amigo próximo para que ele as editasse na forma de uma autobiografia, e o material, intitulado pelo próprio Leonilson como *Frescoe Ulisses*, estava pronto para publicação alguns anos depois de sua morte. O motivo do veto é óbvio, mas parece inconfessável. Em matéria da Folha de São Paulo, a irmã Ana Lenice afirmou que "o problema do livro não é a homossexualidade, mas outros detalhes [...] Leonilson era muito instável, um dia dizia que amava alguém, outro dia que odiava, cabe à família fazer uma seleção sobre seu pensamento"<sup>45</sup>. É difícil definir o que é mais desastroso nesse comentário: a homofobia ridiculamente mal disfarçada ou a incapacidade de Nicinha em entender o trabalho do irmão. De todo modo, não resta dúvidas de que a censura está relacionada ao amor cujo nome não pode ser pronunciado, e, como ensina a complexa epistemologia dos segredos abertos, o pânico está menos relacionado à revelação desse nome (há alguém com capacidades imaginativas tão debilitadas a ponto de não vislumbrar que tipo de coisa Leonilson contou ao seu gravador?), do que aos efeitos que essa transformação nos regimes de conhecimento e visibilidade é capaz de produzir para uma série de vínculos interpessoais e até mesmo institucionais. Ivo Mesquita, amigo do artista e crítico de arte, resume a questão de maneira precisa: "a dificuldade da família com o livro não está na questão gay, mas porque eles querem preservar a intimidade da relação que tinham com Leonilson. E, no livro, fica clara a culpa que ele tinha por sua opção [sic] e a incomunicabilidade com a família, o que é doloroso de se expor"<sup>46</sup>.

O armário é por si só uma estrutura espectral: não é necessariamente visível, mas está em todos os lugares; esconde um segredo, mas quanto mais tenta camuflá-lo, mais atíça suspeitas<sup>47</sup>. Diante de qualquer obra de Leonilson alguém poderia perguntar-se por alguma menção codificada, alguma metáfora, algum sinal, alguma conotação da sua homossexualidade. Pouco importa se essa foi ou não uma intenção do próprio Leonilson, se essa é uma expressão real da angústia e do medo de isolamento ou se é a fina ironia de uma fabulação encarnada. O que importa, de fato, é entender o peso da dúvida, da verdade, da mentira e da suspeição em uma sociedade que transformou a sexualidade e, mais especialmente a homossexualidade, em um domínio privilegiado de investigação e escrutínio públicos.

---

<sup>45</sup> CYPRIANO, Fábio. Memória silenciada. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 18 de out. de 2000. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1810200006.htm>>. Acesso em 04 de jan. de 2021.

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> Cf. MILLER, David A. Anal Rope. **Representations**, v. 32, p. 114-133, 1990.

## 4.2 O MENTIROSO

No capítulo anterior, abordei a relação entre literatura e homossexualidade a partir da teoria da performatividade de Judith Butler e enfatizei a distinção feita pela autora entre dois sentidos comumente associados ao termo “performatividade”, a performance artística e a performatividade da linguagem. Enquanto a primeira remete ao gesto da interpretação, à dramaticidade, à catarse, à estilização do personagem e à produção do efeito estético, a segunda diz respeito ao funcionamento da linguagem como ato, à sua capacidade de produzir ações e transformações no mundo. Estabelecendo essa distinção, Butler argumenta que o gênero não funciona como uma performance teatral: na verdade, é a repetição compulsiva de um *script* generificado, composto por normas delimitadas no tempo e no espaço, que é incorporado pelo “ator” convocado a interpretá-lo. Uma das preocupações que levou Butler a ressaltar essa diferença era o receio de uma interpretação demasiadamente voluntarista de sua teoria, o que poderia fornecer munição àqueles que se valem da “fluidez de gênero” para defender terapias de reorientação sexual e outras práticas obtusas. Com a intenção de evitar essa má-apropriação, Butler faz com que a elasticidade do termo “performatividade” se esgarce entre dois polos: em um lado, a extroversão do ator e, de outro, a introversão do significante. Na sua vertente desconstrutiva, performatividade significa absorção e introjeção; na sua aproximação com o palco, significa expressão e teatralidade.

Embora seja politicamente importante esclarecer que o gênero não é algo que se *escolhe* como se escolhe o figurino para o personagem de uma peça de teatro, a separação proposta por Butler só pôde blindar sua teoria pagando o custo de enrijecer o limite entre cotidiano e arte, realidade e ficção, profundidade e aparência, binarismos presentes no princípio da teoria de John Austin<sup>48</sup> sobre os atos de fala, e posteriormente criticados e desconstruídos por Shoshana Felman<sup>49</sup> e Jacques Derrida<sup>50</sup>, duas das principais influências teóricas da autora. Com a encenação de um lado e a introjeção de outro pode ser mais fácil separarmos o terreno da constituição psíquica do campo das artes, mas será mais difícil compreendermos uma miríade de situações que se desenrolam

---

<sup>48</sup> AUSTIN, John Langshaw. **How to Do Things with Words**. Oxford: Oxford University Press, 1975.

<sup>49</sup> FELMAN, Shoshana. **The Scandal of the Speaking Body**: Don Juan with JL Austin, or seduction in two languages. Stanford: Stanford University Press, 2003.

<sup>50</sup> DERRIDA, Jacques. Assinatura acontecimento contexto. Em: **Margens da filosofia**. 1991.



justamente nesse limiar, como é a dinâmica do armário vivida por Leonilson e tantos outros homens gays até hoje.

Quem pode nos ajudar neste ponto é mais uma vez Eve Sedgwick, que se aproximou do nó entre performance e performatividade seguindo outros fios dessa costura. Enquanto Butler partiu da interpelação médica “É uma menina!” ou “É um menino!” para explorar a dimensão performativa do gênero, Sedgwick preocupou-se principalmente com os efeitos performativos da saída do armário (“Sou gay!”), da dissimulação (“Não sou gay!”), do ativismo (“Estamos aqui!”), e sobretudo, como um conector entre todos essas interpelações, a teórica da literatura e das artes interessou-se pelos efeitos performativos da expressão homofóbica “*Shame on you!*” (“Tenha vergonha!”), ou, literalmente, “Vergonha sobre você”!).

Sedgwick entendia que o próprio afeto tem uma dimensão performativa nesse insulto. A vergonha não seria apenas um sintoma que *expressa* a dinâmica de discriminação social engendrada pela homofobia, como também ajudaria a *construir* uma subjetividade *queer*. Para analisar as minúcias desse processo, suas nuances e complexidades, Sedgwick recorreu à psicologia dos afetos desenvolvida pelo norte-americano Silvan Tomkins, uma teoria que lhe parecia especialmente compatível com as ambições dos estudos *queer* (e com outros campos acadêmicos influenciados pela filosofia pós-estruturalista) por recusar a “teleologia heterossexista” inculcada em muitas dos modelos de desenvolvimento humano tradicionais e por abordar a sexualidade para além da chave proibição/liberação<sup>51</sup>. Considerando as limitações de espaço, deixarei de lado a obra original de Tomkins para apresentar diretamente a interpretação de Sedgwick, bem como as associações feitas pela autora entre a experiência da vergonha e a *queeridade*.

Para Sedgwick, a vergonha é uma sensação intensa e paradoxal: é capaz de inundar o corpo em momentos de humilhação e constrangimento, mas pode evaporar rapidamente quando essas situações se desfazem; projeta-se facilmente entre diferentes sujeitos, mas não deixa de ser peculiarmente individualizante; pode sumir sem deixar rastros ou pode nos conectar à memória de uma situação de constrangimento por uma vida inteira<sup>52</sup>. Acima de tudo, Sedgwick destaca que a vergonha é simultaneamente uma falha de comunicação e uma tentativa de retomá-la; seus sinais mais visíveis no corpo – o rubor, a face corada, os olhos que fogem do encontro com outros olhos, a cabeça que se volta para baixo – distanciam o sujeito da cena vexaminosa, mas também

<sup>51</sup> SEDGWICK, Eve Kosofsky; FRANK, Adam. **Shame and Its Sisters: A Silvan Tomkins Reader**. Durham e Londres: Duke University Press, 1995.

<sup>52</sup> Id. **Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity**. Durham e Londres: Duke University Press, 2003.

expressam por outras vias aquilo que por circunstâncias contextuais é tornado impronunciável. A vergonha é uma forma de comunicação não verbal tal como o estigma; ela “está para o olhar e para o sorriso, assim como o silêncio está para o discurso, assim como o vômito e a náusea estão para a fome”<sup>53</sup>.

Para dar materialidade a esses paradoxos, Sedgwick costumava pedir a seus alunos que imaginassem uma pessoa suja e maltrapilha entrando na sala-de-aula, proferindo em tom alto um discurso simultaneamente delirante e acusatório, e urinando na frente de todos. Ela argumenta que os alunos provavelmente reagiriam virando seus rostos para baixo, desejando estar em qualquer outro lugar, e sofreriam por saber que isso é impossível. Tomaria conta de cada uma das pessoas presentes um desejo de abandonar os seus próprios corpos que em seguida daria lugar ao doloroso reconhecimento da impossibilidade de evitar certa identificação com o homem de comportamento constrangedor. “Esse é o movimento duplo feito pela vergonha: em direção a uma individuação dolorosa, em direção a uma relacionalidade incontrolável”<sup>54</sup>.

É importante destacar que essa ideia de comunicação está ligada a uma compreensão intersubjetiva do processo de constituição psíquica; a vergonha assinala uma falha no vínculo identificatório que já estava em vias de se constituir entre duas ou mais pessoas, e ao mesmo tempo em que interrompe esse processo, também constrói a identidade. A intenção de Sedgwick não é propor uma teoria do desenvolvimento da homossexualidade, mas sugerir que a experiência da vergonha (vivida principalmente na infância, mas não apenas) é uma das vias primordiais por meio das quais o estigma produz subjetividade, assinalando o cerne *queer* da identidade como uma instância radicalmente relacional. Nesse jogo de reconhecimento e falhas de reconhecimento, a passagem fugaz e intensa da vergonha altera as estratégias relacionais de interpretação que um sujeito desenvolve em relação a outros e consigo mesmo, assinalando, em um movimento ao mesmo desconstrutivo e fundante, o lugar da identidade como um *impulso ao performativo*: “raça, gênero, classe, sexualidade, aparência e capacidade são apenas algumas das construções sociais definidoras que se cristalizarão ali, desenvolvendo a partir desse afeto originário suas estruturas particulares de expressão, criatividade, prazer e luta”<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> SEDGWICK, Eve Kosofsky; FRANK, Adam. **Shame and Its Sisters: A Silvan Tomkins Reader**. Durham e Londres: Duke University Press, 1995, p. 134, tradução minha

<sup>54</sup> Id. **Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity**. Durham e Londres: Duke University Press, 2003, p. 37, tradução minha.

<sup>55</sup> Ibid., p. 63, tradução minha.

O argumento de Sedgwick é que todas as performances públicas funcionam em parte como impulsos desse tipo; são tentativas de reparar vínculos, reatar laços e refazer a comunicação danificada pelo estigma. Não se trata de uma “cura” no sentido corretivo do termo, visto que a performance é parte da experiência *transformacional* da vergonha. Retraimento e exibicionismo se entrelaçam como linhas de uma mesma costura e nas performances públicas temos ocasiões privilegiadas para visualizarmos como a vergonha pode transformar-se de um em outro, virando a costura do avesso, projetando-se, potencializando-se ou simplesmente evaporando, o que vale tanto para a performance artística, quanto para a performance política que caracteriza algumas formas de ativismo e a militância:

Sempre que o ator, o artista performático, ou, eu adicionaria, o ativista das políticas de identidade oferece o espetáculo de seu “narcisismo” infantil a um olho espectador, o palco está montado, por assim dizer, para uma nova dramatização da inundação do sujeito pela vergonha de um retorno do rechaçado; ou para a pulsação bem-sucedida da mirada especular através do circuito narcisístico tornado elíptico (ou seja, necessariamente distorcido) pela hipérbole de seu elenco original. A vergonha é o sentimento que recobre o umbral entre a introversão e a extroversão, entre a absorção e a teatralidade, entre a performatividade e – performatividade<sup>56</sup>.

Além do ator, do artista performático e do ativista, sugiro incluir na lista de Sedgwick as duas versões de Leonilson destacadas pelo amigo Eduardo Brandão: o Leo artista e o Leonilson personagem. Com essa sugestão, quero destacar mais uma vez que essas duas versões não são contraditórias, verdadeiras ou falsas e, no limite, não estão nem mesmo separadas uma da outra. Quero problematizar tanto a interpretação de que a “sofrência” de Leonilson é a confirmação de sua personalidade atormentada, solitária, tímida e reprimida, quanto a insinuação de que sua teatralidade sarcástica, seu exacerbamento romântico e sua desenvoltura pública são provas de um sujeito inabalável.

Minha hipótese é que a ironia, o romantismo, o sofrimento, a solidão, a timidez, a vaidade e “a vontade de expor”<sup>57</sup> podem ser todos associados ao movimento transformacional da vergonha e de sua relação, ao mesmo tempo fundante e desconstrutiva, com a identidade homossexual. Nesse sentido, complemento o raciocínio da seção anterior argumentando que a “revelação da intimidade” nas obras de Leonilson é, além de uma performance, uma tentativa de reparação; um gesto movido

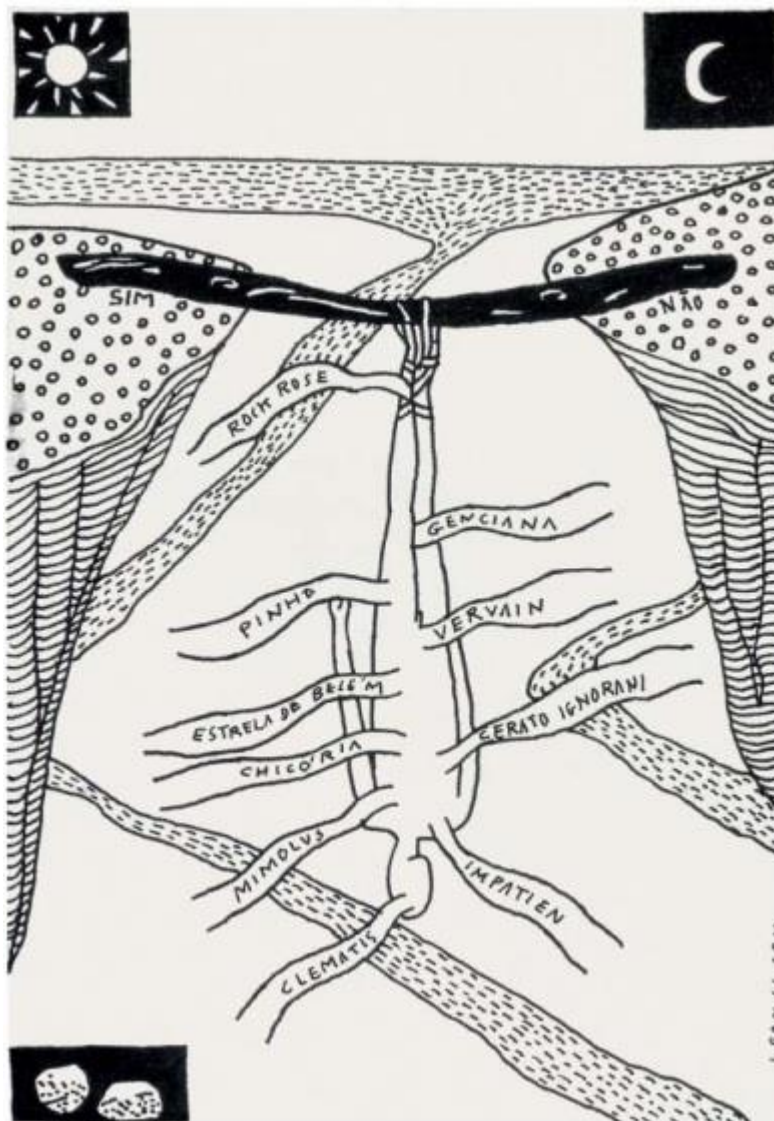
<sup>56</sup> SEDGWICK, Eve Kosofsky. Queer Performativity: Henry James’s The Art of the Novel’, **GLQ: A Journal of Gay and Lesbian Studies**, v. 1, n. 1, p. 1-16, 1993, p. 6, tradução minha.

<sup>57</sup> COLLING, Leandro. **A vontade de expor**: arte, gênero e sexualidade. Salvador: EDUFBA, 2021.

pela esperança de reconectar vínculos danificados pela rejeição social ou mesmo pela expectativa de rejeição característica do armário. É importante frisar este ponto: a dramaticidade não é uma *liberação* do que havia permanecido reprimido pela homofobia ou pelo pânico da Aids, mas uma revivência amplificada que *compensa* o prejuízo afetivo e constrói retrospectivamente, em um movimento elíptico e hiperbólico, a própria intimidade ferida do artista. Daí advém mais um dos motivos da espectralidade nas obras de Leonilson: podemos ver *através* desses exageros, *através* do seu drama, mas não há nada por trás do personagem além de um impulso ao performativo.

Não é preciso ir muito longe para encontramos as ambivalências entre isolamento e comunicação na obra de Leonilson. Na sua performance da intimidade, a referência constante a pontes, labirintos e ilhas evoca tanto o desejo de construir laços, quanto o medo da não reciprocidade e da solidão (Figura 4.6). Algumas de suas obras apresentam dedicatórias, produzindo uma sobreposição entre o gênero diário e o gênero epistolar, o pessoal e o relacional, aquilo que deve permanecer sob os esconderijos do segredo e aquilo que só adquire sentido na expectativa de ser compartilhado.

**Figura 4.6 - Adivinhe quem vai estar na fila esta noite?**



Fonte: CASSUNDÉ, Bitu. Leonilson: Sob o peso dos meus amores. Porto Alegre: Fundação Iberê Camargo, 2012.

Esse romantismo sentimental tem seu exemplo mais agudo performado na obra *Voilà mon coeur* (sic), que consiste em um pequeno pedaço de lona pintada com tinta acrílica dourada revestida com uma fina tira horizontal de feltro acinzentado (Figuras 4.7 e 4.8). Bordados na lona com linha azul-claro, há vinte e seis pingentes de cristal lapidado. No verso, junto aos traçados azuis, podemos ler: “voilà mon coeur, il vous appartient [sic]. Ouro de artista é amar bastante” (eis meu coração, ele te pertence). O melodrama dessa obra é ambivalente pela contraposição entre a intimidade e a exposição, entre dor e esperança, e também pelo significado dúbio da entrega, que

pode fazer referência tanto ao apaixonamento, quanto à mercantilização da arte<sup>58</sup>. É o próprio coração do artista constituído em uma peça frágil, feita de pequenos cristais e costuras delicadas, vulnerável ao seu interlocutor romântico ou a um cliente qualquer que poderia adquiri-lo em alguma galeria e fazer o que bem entendesse, inclusive despedaçá-lo. A honestidade desse gesto, um artista que dá tudo de si, que expõe inclusive seus erros de francês, contrasta com a ironia óbvia: ele se dá a qualquer um que passar pela frente da obra. É o romântico e o cafajeste, o ingênuo e o descarado, condensados em um mesmo gesto dramático: “*o que você desejar, o que você quiser, eu estou aqui, pronto para servi-lo*”<sup>59</sup>.

Mesmo as obras que aludem a Aids não abdicam do sarcasmo e da astúcia, o que pode ser conferido em títulos como *Estômago, nervos, coragem* (1991), *Perversos inocentes* (1991), *Quantos já se foram e para quê?* (1992), *The Game is over* (1991) e especialmente na série de sete pequenos desenhos sobre papel intitulada *O perigoso* (Figura 4.9). O primeiro trabalho da série consiste em uma gota do seu próprio sangue coagulado, junto a inscrição “o perigoso”. A ameaça referida por Leonilson é reflexo do pânico moral em torno da Aids, potencializado em manchetes sensacionalistas e conjecturas paranoides sobre homossexuais que transam loucamente para passar o vírus para o maior número de pessoas possível, inclusive para crianças. Ao reduzir todo esse imaginário a uma singela gota de sangue, Leonilson mostra que por trás de todo esse pavor se encontra um “sujeito desfalecente, de existência tênue [...] consumido por dificuldades respiratórias e uma incontinência crônica”<sup>60</sup>. Os outros seis trabalhos são variações de desenhos e inscrições: um braço conectado a uma bolsa de soro, “margarida”; um dedo sendo picado por um instrumento médico, “prímula”; um pote com comprimidos, “lisiantros” (sic); um rosário, “copos de leite”; duas mãos e um relógio, “anjo da guarda”, outro rosário, “as fadas”. Do sangue à cruz, passando pelas flores, a obra poderia muito bem cair na armadilha do auto sacrifício e da busca por redenção, mas não há qualquer traço visível da autopiedade judaico-cristã. Leonilson fala desde o lugar outsider da “bixa aidética”; em vez de perdão, encontramos uma abordagem profana sobre dos valores de sua época.

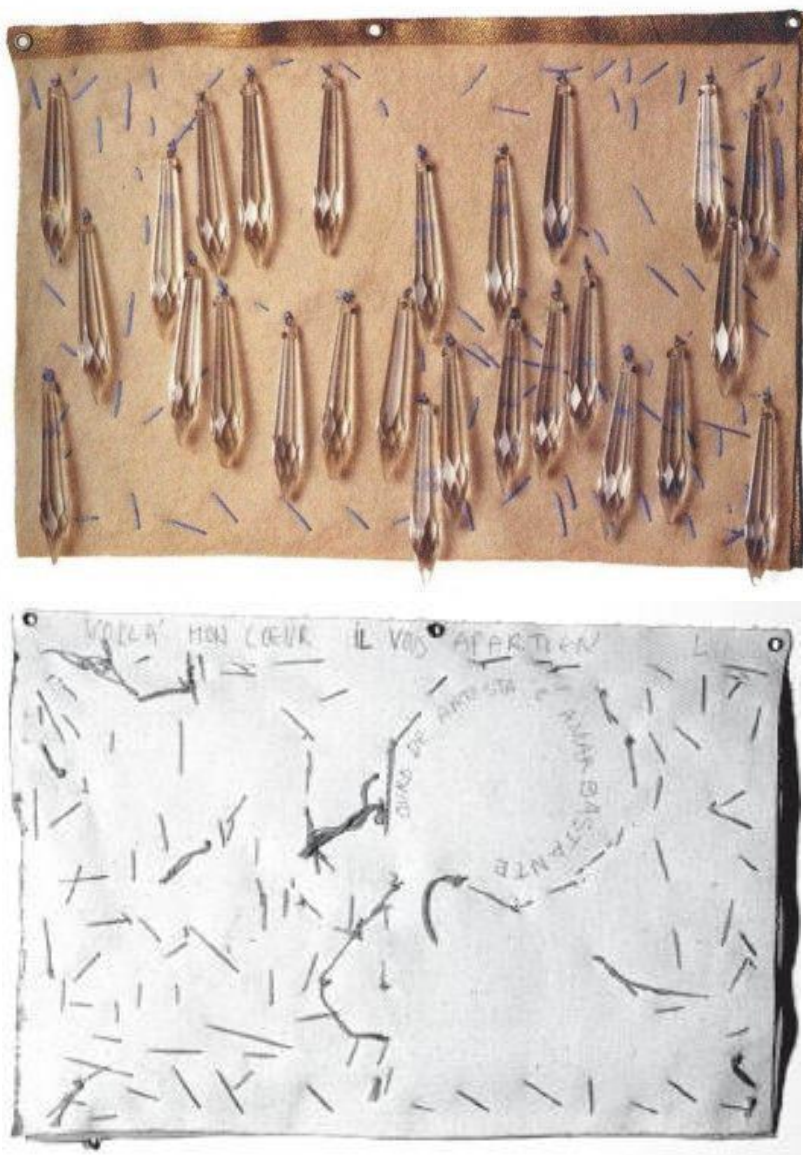
---

<sup>58</sup> PEDROSA, Adriano. *Voilà mon cœur*. In: LAGNADO, Lisette. **Leonilson** – São tantas as verdades. São Paulo: Projeto Leonilson, 2019.

<sup>59</sup> Título de outra obra de Leonilson.

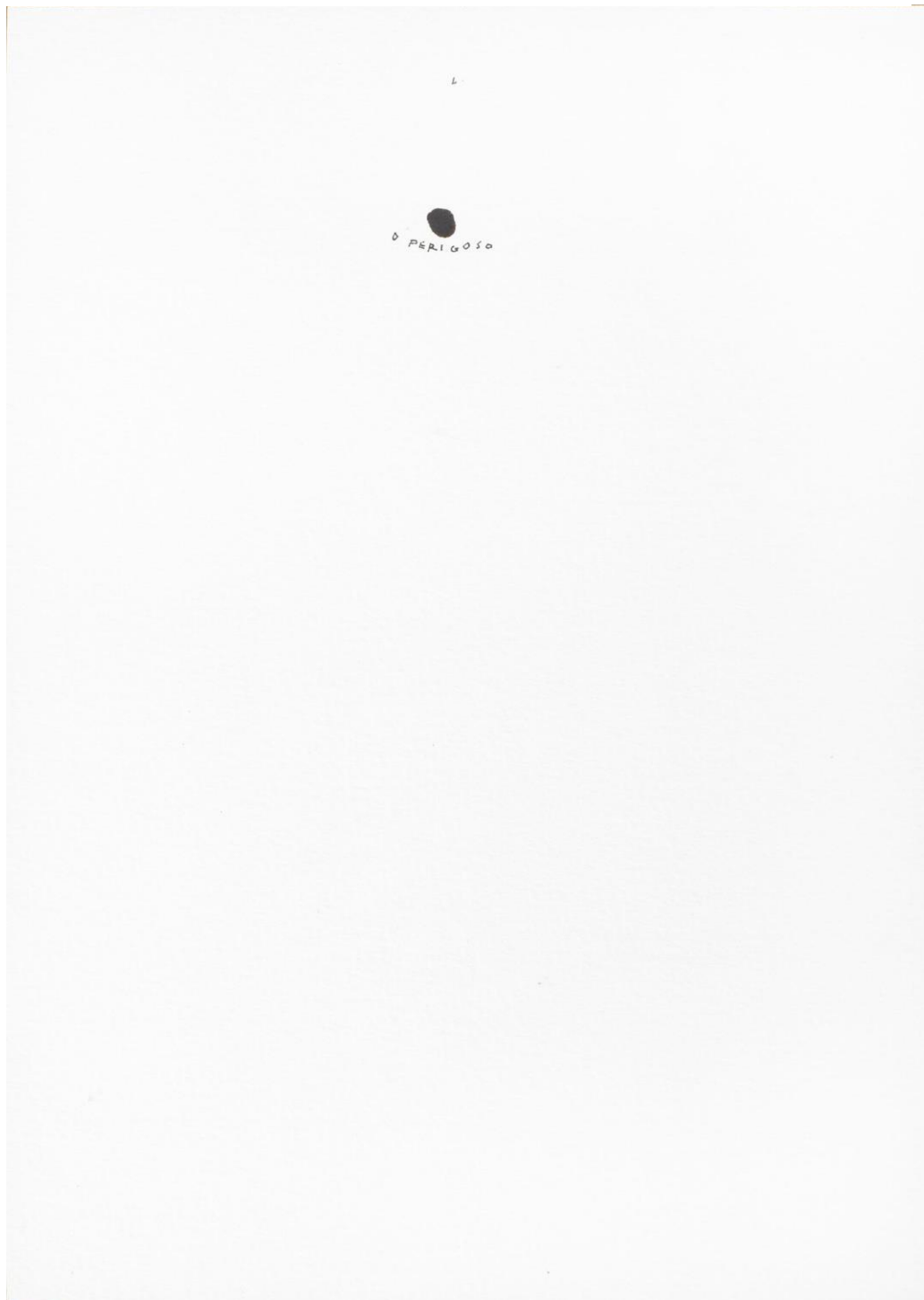
<sup>60</sup> LAGNADO, Lisette. **Leonilson** – São tantas as verdades. São Paulo: Projeto Leonilson, 2019, P. 54

Figura 4.7 e 4.8 - Frente e verso da obra *Voilà mon coeur*



Fonte: LAGNADO, Lisette. **Leonilson** – São tantas as verdades. São Paulo: Projeto Leonilson, 2019.

**Figura 4.9** - Detalhe da obra *O perigoso*



Fonte: ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras. São Paulo: Itaú Cultural, 2021. Disponível em: <<http://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra58553/o-perigoso>>. Acesso em: 23 de Abr. 2021.



No universo da arte, a sobreposição entre ironia e dramaticidade é muitas vezes descrita com o termo *camp*. Conforme aponta Susan Sontag em um dos primeiros e mais citados ensaios sobre o tema, o *camp* é um modo de ver o mundo como fenômeno estético; é uma sensibilidade compartilhada marcada pela apreciação do exagero, da frivolidade e da artificialidade: “O Camp vê tudo entre aspas. Não é uma lâmpada, mas uma ‘lâmpada’, não uma mulher, mas uma ‘mulher’. Perceber o Camp em objetos e pessoas é entender que Ser é Representar um papel. É a maior extensão, em termos de sensibilidade, da metáfora da vida como teatro”<sup>61</sup>. Há uma extensa discussão acadêmica sobre a relação entre o *camp* e a cultura gay, haja vista que muitos fenômenos populares tais como a fecheação, o culto a divas do cinema e da música, os shows de *drag queen*, o uso do pajubá<sup>62</sup> e a apreciação irônica de melodramas são marcados por uma identificação exagerada e sarcástica com insígnias do feminino. Sontag reconhece essa associação, mas destaca que o predomínio do estilo sobre o conteúdo faria do *camp* um fenômeno desprezível, neutro e apolítico. A autora argumenta que a paródia promove um afastamento entre o sujeito e o objeto, sendo que este último, deslocado ironicamente de seu contexto original, é esvaziado de significado. O humor *camp* seria puramente acessório, gratuito e iconoclasta: um “solvente da moralidade” sem critério ideológico<sup>63</sup>.

Já os estudos *queer*, por outro lado, tendem a enfatizar a relação entre o *camp* e a homossexualidade desde um ponto de vista político, argumentando que o desfrute da frivolidade e do exagero foi apropriada – e em certa medida difundida – entre homens gays como uma estratégia de resistência simbólica. Em *How to be gay*, David Halperin afirma que não há como entender o *camp* sem a experiência do armário; o *camp* seria uma sensibilidade adquirida pela necessidade de dissimulação da homossexualidade em uma sociedade heteronormativa, o que muitas vezes implica esconder quaisquer traços e inclinações usualmente associadas ao campo feminino – gosto pelas artes, uso de superlativos, gesticulação exagerada –, mas em vez de enfrentar essa demanda declarando-se abertamente x ou y, o *camp* parodia sua própria condição abjeta e faz da inadequação uma maneira de ver o mundo como uma grande dissimulação<sup>64</sup>. Como variações dessa estratégia,

<sup>61</sup> SONTAG. Notas sobre o camp. In: **Contra a interpretação e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020, p. 29

<sup>62</sup> Dialeto da linguagem popular constituída da inserção em língua portuguesa de numerosas palavras e expressões provenientes de línguas africanas ocidentais, muito usado pelo chamado povo do santo, praticantes de religiões afro-brasileiras como candomblé, e também pela comunidade LGBT.

<sup>63</sup> Ibid., p. 36.

<sup>64</sup> HALPERIN, David. **How to be gay**. Cambridge e Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 2012.

o culto às divas, a fecheação e a *drag queen* colocam tudo entre aspas, especialmente aquilo que é considerado mais digno de honra e por isso normalmente imune a crítica – ser um homem viril, ser uma mulher que se dá ao respeito. A ironia instala uma lacuna entre ator e papéis, entre identidade e essência, permitindo ao sujeito abraçar o estigma e ao mesmo tempo estabelecer uma distância em relação àquilo que a sociedade lhe impõe como sua natureza autêntica e deteriorada: não há propriamente uma recusa do discurso misógeno e homofóbico, mas uma aceitação parcial e estratégica, ou, para usar a expressão cunhada por José Muñoz, uma “desidentificação”<sup>65</sup>.

Além de *O perigoso*, podemos ver essa dinâmica da desidentificação operando em *O mentiroso*, obra que consiste em uma sacola listrada em verde e branco com a palavra “mentiroso” costurada em tamanho diminuto (Figura 4.10). Enquanto o primeiro trabalho abraça ironicamente o estigma do aidético promíscuo, narcisista e irresponsável que viralizava nos anos 1980, o segundo alude à clássica representação homofóbica de homens gays como sujeitos sorrateiros, ardilosos e traidores, bastante corriqueira na construção de vilões implicitamente gays ou pelo menos *queerizados* de alguma maneira, tais como Leonard, do filme *Intriga Internacional*, Ele, do desenho animado *As Meninas Superpoderosas*, ou Félix, da telenovela *Amor à Vida*. Homens gays são vilões mais do que perfeitos: além de quererem destruir o mundo, são mestres dos disfarces, infiltram-se nas melhores famílias, seduzem pessoas de bem e corrompem o amor transformando-o em veículo de inoculação de um vírus mortal. Essa associação certamente reflete uma percepção homofóbica sobre os próprios efeitos da homofobia, que faz com que a dissimulação e a ocultação sejam necessárias na vida homens gays<sup>66</sup>. Ao intitular-se perigoso e mentiroso, entretanto, Leonilson não quer desfazer esses estigmas, como faria um artista didático que orienta a população sobre seus preconceitos e suposições cientificamente infundadas; Leonilson assume essas características de maneira peculiarmente irônica, admitindo que é de fato mentiroso e perigoso. O que há para ser negado, afinal? Leonilson é sim um mentiroso: ele nos promete a revelação de uma intimidade que nunca deixa de ser uma performance teatral; e se ele não fosse perigoso, que outro motivo poderia justificar a censura de seus diários por tantos anos?

---

<sup>65</sup> MUÑOZ, José Esteban. **Disidentifications**: Queers of Color and the Performance of Politics. Minneapolis e Londres: University of Minnesota Press, 1999.

<sup>66</sup> ERIBON, Didier. **Reflexões sobre a questão gay**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

**Figura 4.10** - Detalhe da obra *O mentiroso*



Fonte: ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras. São Paulo: Itaú Cultural, 2021. Disponível em: <<http://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra58728/o-mentiroso>>. Acesso em: 23 de Abr. 2021. Verbete da Enciclopédia. ISBN: 978-85-7979-060-7

É verdade que o *camp* não tem uma valência política inata e pode apenas reforçar estereótipos de gênero, ao invés de desestabilizá-los. Para entendermos se uma paródia *camp* é subversiva, radical ou conservadora é preciso considerar quem faz a paródia, o que é parodiado, como é parodiado e onde se concentram os efeitos dessa paródia<sup>67</sup>. Mas se abdicarmos de uma leitura paranoide para uma leitura reparativa, como sugeriu Sedgwick<sup>68</sup>, deixando de lado por um momento nossa obsessão em classificar qualquer objeto cultural como progressista ou reacionário, podemos nos concentrar em outros aspectos importantes do *camp*, como o vínculo afetivo mobilizado por sua sensibilidade particular. Seja na forma fechativa, melodramática ou ironicamente contemplativa, o *camp* se distancia dos valores heteronormativos que igualam

<sup>67</sup> PELLEGRINI, Ann. After-sontag: Future notes on camp. In: HAGGERTY, George E.; MCGARRY, Molly (Ed.). **A companion to lesbian, gay, bisexual, transgender, and queer studies**. Malden e Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2007, p. 170.

<sup>68</sup> SEDGWICK, Eve Kosofsky. Leitura paranoica e leitura reparadora, ou, você é tão paranoico que provavelmente pensa que este ensaio é sobre você. **Remate de Males**, v. 40, n. 1, p. 389-421, 2020.

sinceridade à recusa da teatralidade, uma recusa que é, ao fim e ao cabo, recusa do reconhecimento da cumplicidade com o interlocutor sobre a natureza formal e convencional de sua expressão, e a recusa do reconhecimento da proibição em admiti-la<sup>69</sup>. Ao insinuar uma dimensão teatral da sinceridade, o *camp* estabelece uma ligação “perigosa” entre sujeitos “mentirosos” que parodiam a norma, a moralidade, o bom senso e os ideais de gênero. Tudo isso é feito em um acordo tácito, subentendido e codificado, o que é por si só uma forma de apropriação da lógica insidiosa e pervasiva através da qual a expectativa da heterossexualidade se naturaliza em nossa sociedade.

É esse vínculo peculiar estabelecido entre cúmplices e objetos o que diferencia o *camp* do *kitsch*. Quando dizemos que algo é *kitsch*, atribuímos um valor negativo ao objeto pois reconhecemos nele um desejo de ascensão social que não consegue dissimular suas origens menos abastadas. Esse juízo valorativo nos coloca num lugar de superioridade tanto em relação àquele que consome, quanto em relação àquele que produziu o objeto, mesmo que desconhecido. Já no *camp*, como aponta Sedgwick<sup>70</sup>, o que está em jogo é reconhecimento. O *camp* aproxima o sujeito do objeto sinalizando uma espécie de ligação clandestina que só pode ser reconhecida por quem já viveu na própria pele a necessidade da dissimulação. Diferente do *kitsch*, o objeto *camp* não nos faz perguntar “Que tipo de criatura degradada poderia ser o público certo para este espetáculo de mau-gosto?”, mas “E se o exato público-alvo para isso for exatamente eu?”. A partir daí, claro, seguem-se as suspeitas multiplicadas no jogo de espelhos característicos do armário: “E se essa atração oblíqua e degradada exercida por esse objeto sobre mim operar igualmente sobre outras pessoas?”, “Será que outras pessoas que não conheço ou *reconheço* enxergam este objeto do mesmo ângulo perverso que *eu*?”, “Em que medida outras pessoas, através deste olhar oblíquo e perverso, podem reconhecer algo degradado sobre mim?”. Sim, o *camp* também se funda em um certo escárnio. Mas embora ironize o sofrimento relacionado à homofobia, colocando-o entre aspas, “a risada é inseparável das lágrimas”<sup>71</sup>. O *camp* retorna às cenas de vergonha, desloca-as metonimicamente e as redramatiza em uma escala ridiculamente ampliada, drenando sua dor sem enaltecê-la, mas também sem diminuí-la<sup>72</sup>.

<sup>69</sup> HALPERIN, David. **How to be gay**. Cambridge e Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 2012.

<sup>70</sup> SEDGWICK, Eve Kosofsky. **Epistemology of the Closet**. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1990.

<sup>71</sup> LOVE, Heather. Fracaso Camp. In: MACÓN, Cecília; SOLANA, Mariela. **Pretérito indefinido: afectos y emociones en las aproximaciones al pasado**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Título, 2015.

<sup>72</sup> HALPERIN, David. Op. Cit., p. 200, tradução minha.

Difícilmente poderíamos caracterizar a obra de Leonilson como um exemplo de “*camp* puro” nos moldes de Sontag<sup>73</sup>, mas gostaria de sugerir que o artista faz uso de algumas de suas figuras de linguagem, especialmente a ironia e o melodrama, como uma maneira de transitar e negociar com as normas de gênero, com a regulação da visibilidade/invisibilidade e dos domínios público/privado característica do armário. O *camp* lhe fornece chaves para a comunicação criptografada, para o espetáculo de sua intimidade ferida e de seu segredo aberto. O exagero, o artifício, o uso do feminino como auto-identificação, as referências à cultura de massa, a afetação romântica e a desafetação esnobe: esses códigos falam para todos, mas dizem mais aos “entendidos”<sup>74</sup>, àqueles que de alguma forma são seus cúmplices. Nessa mesma direção, podemos dizer que a troca da “linguagem militante” pela ironia e melodrama é uma recusa tanto da transparência da confissão, quanto da escuridão do armário. Trata-se de uma estratégia de comunicação que não acredita nem na revelação da homossexualidade, nem no segredo; nem na verdade, nem na mentira; ela procura cambaleantemente, e sem cessar, uma certa *opacidade*<sup>75</sup>.

Pela sua capacidade de assinalar o lugar da identidade sem, no entanto, essencializar esse espaço, a vergonha pode ser um afeto de especial interesse para políticas *queer*. A vergonha funda o espaço da identidade por sucessivos *problemas* de reconhecimento: não é o espaço “onde a identidade é mais firmemente atada a essências, mas o lugar onde a *questão* da identidade surge mais originalmente e mais relacionalmente”<sup>76</sup>. Por isso há algo ilógico nas estratégias terapêuticas e políticas que buscam extirpar a vergonha de um sujeito ou de um grupo, o que não significa que campanhas de ressignificação como Orgulho Gay ou mesmo o compartilhamento público de histórias pessoais não funcionem. Elas funcionam, tanto do ponto de vista político quanto psicoterapêutico, e inclusive de maneira bastante potente, mas não porque desfazem a vergonha ou porque transformam a vergonha em orgulho de uma vez por todas. A vergonha é algo constitutivo

---

<sup>73</sup> SONTAG. Notas sobre o *camp*. In: **Contra a interpretação e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

<sup>74</sup> “Entendidos” era uma das denominações utilizadas entre os anos 1950 e 60 para homens que tinham relações com homens. Cf. GUIMARÃES, Carmen Dora. **O homossexual visto por entendidos**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004; GREEN, James Naylor. **Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX**. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

<sup>75</sup> DE VILLIERS, Nicholas. **Opacity and the closet: Queer tactics in Foucault, Barthes, and Warhol**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012.

<sup>76</sup> SEDGWICK, Eve Kosofsky. **Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity**. Durham e Londres: Duke University Press, 2003, p. 37, tradução minha.

da identidade, uma espécie de resíduo espectral do processo de sua formação; ela pode ser transformada, ressignificada, projetada, mas nunca amputada ou abafada<sup>77</sup>.

Dessa forma, como resume Douglas Crimp, o valor político da vergonha deve ser entendido mais pelo seu contágio do que por sua supressão. A vergonha passa de uma pessoa à outra facilmente, o que pode produzir o espetáculo humorístico da vergonha alheia, mas também pode nos conectar aos embaraços, constrangimentos e dores vividos cotidianamente por pessoas marcadas por algum tipo de estigma. A vergonha nos faz sentir a vulnerabilidade do outro a partir do reconhecimento de nossa suscetibilidade compartilhada. Com esse poder de transformação e comunicação, ela é tão teatral quanto ética: “assim como a vergonha é produtiva e corrosiva para a identidade *queer*, o ponto de alternância entre querer ser invisível e querer ser uma diva, também é produtiva e corrosiva para as reavaliações *queer* de dignidade e do valor”<sup>78</sup>.

**Figura 4.11** Detalhe da obra *Sexo moderno se pratica com palavras*



Fonte: CASSUNDÉ, Bitu. Leonilson: Sob o peso dos meus amores. Porto Alegre: Fundação Iberê Camargo, 2012.

A celeridade e a reversibilidade da vergonha são particularmente notáveis na obra de Leonilson, que, eu gostaria de sugerir, tem um poder de atração hipnótico justamente pela

<sup>77</sup> SEDGWICK, Eve Kosofsky. **Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity**. Durham e Londres: Duke University Press, 2003, p. 37, tradução minha.

<sup>78</sup> CRIMP, Douglas. Mario Montez, for Shame. In: HALPERIN, David M.; TRAUB, Valerie (Ed.). **Gay shame**. Chicago: University of Chicago Press, 2009, p. 71, tradução minha

teatralização da incomunicabilidade, pelo caráter afetivo que não se esgota na dualidade truth/fiction. Um palco se monta a cada vez que Leonilson oferece o espetáculo de seu narcisismo ferido e despudorado; somos seduzidos pelo espetáculo de sua intimidade, inundados pela dramatização hiperbólica da sua timidez. No jogo de espelhos característicos do armário, o circuito elíptico de nossa cumplicidade é dramaticamente revelado, multiplicado, estendido: intensificado, ainda que ironizado.

Vimos que Leonilson ofereceu quatro mil respostas à pergunta pela verdade e nenhuma delas é conclusiva. O mais importante para ele não era a resposta verdadeira (embora algumas suspeitas provavelmente lhe causassem mais angústia do que outras) sobre quem ele realmente era, mas os efeitos incomensuráveis da pergunta. Suas respostas estão simultaneamente escondidas no seu diário e expostas na teatralidade dos segredos abertos; no exagero e na ironia com os quais manejava sua condição de um outsider *pop*. É a falsificação que faz da verdade um conceito tão acionado na obra de Leonilson e é o que, em última análise, nos faz gravitar em torno dela, teatralizando, como espectadores, o espetáculo de nossa própria intimidade secretamente escancarada diante do palco.

#### 4.3 LEO NÃO CONSEGUE MUDAR O MUNDO

Assim como a vergonha, os afetos relacionados ao campo da tristeza têm um papel significativo na curta de história da homossexualidade, especialmente na primeira metade do século XX<sup>79</sup>. Um texto muitas vezes citado no âmbito dessa associação é *O poço da solidão*, de Radclyffe Hall, romance que segue a vida de uma mulher inglesa de alta classe cuja "inversão sexual" é aparente desde tenra idade. Ela encontra o amor no relacionamento com uma companheira, mas a felicidade do casal é prejudicada pelo isolamento social e rejeição, que Hall descreve como tipicamente sofridos por "invertidos" e com efeitos previsivelmente debilitantes<sup>80</sup>. Marcel Proust também oferece um retrato sombrio do tema em *Sodoma e Gomorra*, o quarto volume de *Em Busca do Tempo Perdido*, ao definir os homossexuais como uma "raça sobre a qual pesa uma maldição e que tem de viver em mentira e perjúrio, já que sabe que se tem por punível e inconveniente, por

<sup>79</sup> DYER, Richard. Coming Out as Going In: The image of the homosexual as a sad young man. In: **The Culture of Queers**. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2002.

<sup>80</sup> HALL, Radclyffe. **O poço da solidão**. Record, 1998.

inconfessável, o seu desejo, o que constitui para cada criatura a máxima doçura de viver”<sup>81</sup>. No Brasil, encontramos representações da homossexualidade em *O Bom Crioulo*, de Adolfo Caminha<sup>82</sup>, e *O Ateneu*, de Raul Pompeia<sup>83</sup>, dois romances naturalistas com desfechos trágicos: um assassinato e um incêndio. Confundem-se e se sobrepõem nesse arquivo da tristeza distintos discursos sobre homossexualidade, especialmente o discurso religioso-moral, que situa a homossexualidade como um desvio de caráter ou uma fraqueza de espírito, e o discurso médico, que atribui à homossexualidade o caráter de uma doença incurável ou uma pré-disposição infeliz. Esses discursos refletem diferentes posicionamentos adotados pelos próprios autores na sua escrita: por um lado, a denúncia da hipocrisia social, do falso moralismo e da discriminação, ou, por outro lado, a adoção de uma espécie de pedagogia pela ameaça, que se utiliza do desfecho trágico e dos traços tristes dos personagens como um alerta sobre os perigos da devassidão sexual.

Leonilson se dedica às artes em um período histórico marcado pela consolidação de outros discursos sobre a homossexualidade – o discurso da liberação sexual, do desbunde, da politização e da afirmação de uma cultura gay –, mas sua obra pode ser considerada tributária daquela tristeza, herdeira do arquivo de amargura e aflição que caracteriza boa parte da história do “amor que não ousa dizer seu nome”. Em entrevista concedida a Lisette Lagnado, o próprio artista reconhece a melancolia como um tema importante em seu processo criativo, apontando a imagem recorrente de um boneco com as pernas encolhidas em direção ao peito como símbolo desse sentimento em suas produções<sup>84</sup>.

O termo específico utilizado por Leonilson naquela entrevista é de fato “melancolia”, e embora o artista possa não ter levado em consideração todas as consequências lexicais e semânticas dessa escolha, ele provavelmente tinha conhecimento de que melancolia não é um sinônimo de tristeza ou de depressão. Na história do ocidente, a melancolia não é apenas uma designação para um estado de abatimento psíquico; ela é também um estado de ânimo particularmente romântico, contemplativo, inclinado à reflexão, à criação artística e ao trabalho com reminiscências, significados que podem indicar diversas leituras possíveis da obra de Leonilson.

---

<sup>81</sup> PROUST, Marcel. **Sodoma e Gomorra** (Em Busca do Tempo Perdido vol. 4). São Paulo: Globo, 2008, p. 31

<sup>82</sup> CAMINHA, Adolfo. **Bom-crioulo**. São Paulo: Ática, 1999.

<sup>83</sup> POMPEIA, Raul. **O Ateneu**. São Paulo: L&PM, 1999.

<sup>84</sup> LAGNADO, Lisette. **Leonilson** – São tantas as verdades. São Paulo: Projeto Leonilson, 2019.



A melancolia foi entendida pelos gregos à luz da teoria dos humores, de acordo com a qual os quatro fluidos presentes no corpo humano corresponderiam a diferentes constituições físicas da personalidade. No caso do sujeito melancólico haveria um desequilíbrio causado pelo excesso da bile negra, o que o tornaria propenso a ser “quase no mesmo instante muito quente e muito frio”<sup>85</sup>. Essa possibilidade de habitar extremos levou Aristóteles a considerar o melancólico um ser que “se encontra sem cessar em estado de desejo violento”<sup>86</sup>.

Como sugere Giorgio Agamben, nesse mesmo nexos entre desejo e recolhimento podemos entender outras imagens distintivas da cultura ocidental, como o enamoramento romântico. A ideia de desequilíbrio é presente aqui também, como se uma balança entre contemplação e paixão pendesse bruscamente de lado a outro entre a obstinação e frustração de tocar um objeto impossível: “A incapacidade de conceber o incorpóreo e o desejo de o tornar objeto de abraço são as duas faces do mesmo processo, no transcurso do qual a tradicional vocação contemplativa do melancólico se revela exposta a um transtorno do desejo que a ameaça de dentro”<sup>87</sup>.

Em uma leitura de inspiração mista, Maria Rita Kehl caracteriza o melancólico como um sujeito que se vê desorientado em função de rápidas transformações sociais. Incapaz de responder às expectativas sobre sua própria função nos novos contextos, ele busca na arte uma maneira de reinventar a si mesmo, sua relação com os outros e com as instituições que o rodeiam. Esse seria o caso “da relação de alguns anacoretas da Idade Média com as mais elevadas exigências do ideal cristão e dos melancólicos do Renascimento ou do Romantismo setecentista com o mundo que em torno deles se transformara depressa demais”<sup>88</sup>. Esses sujeitos enunciavam a angústia produzida pelas transformações da ordem social, pintando com a “tinta da melancolia” – para usar a expressão de outro teórico do tema<sup>89</sup> – novos mundos capazes de acolher sua excentricidade.

O melancólico descrito por Kehl lembra a análise de Walter Benjamin sobre o *Angelus Novus* de Klee. Conforme discuti no segundo capítulo desta tese, Benjamin enxerga nessa obra um anjo que é empurrado ao futuro pela tempestade do progresso. Seu olhar retrospectivo revela o desejo de parar o tempo e ressuscitar os mortos entre os escombros do passado, mas seu anseio é

---

<sup>85</sup> ARISTÓTELES. Problema XXX,1. In: PIGEAUD, Jackie. **O homem de gênio e a melancolia**. Rio de Janeiro: Lacerda Editora, 1998, p. 66.

<sup>86</sup> Ibid., p. 66.

<sup>87</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 42.

<sup>88</sup> KEHL, Maria Rita. Apresentação In: FREUD, S. **Luto e Melancolia**. São Paulo: Cosac Naify, 2011, p. 27-28.

<sup>89</sup> STAROBINSKI, Jean. **A tinta da melancolia: Uma história cultural da tristeza**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

frustrado pela força do vento que arrasta seu corpo na direção contrária<sup>90</sup>. Também naquele mesmo capítulo, indiquei como alguns autores, especialmente Heather Love, viram no dilema do anjo uma alegoria da confusão de sentimentos experienciada por muitos gays e lésbicas: a necessidade de seguir em frente, se reinventar, e se orgulhar de quem são, e a dificuldade de deixar para trás as marcas da intolerância e da hostilidade vividas muitas vezes no seio familiar. A homossexualidade, estaria marcada pelo lugar impossível que estrutura os dois lados do idealismo romântico, a paixão e o abatimento<sup>91</sup>.

Essas definições podem nos indicar uma primeira leitura da melancolia na obra de Leonilson. Sabemos que pesava sobre o artista o olhar vigilante da moral cristã encarnado na sua família, especialmente na figura de sua mãe. Valores como pureza, retidão, fé e sacrifício aparecem em sua obra ao mesmo tempo como princípios morais e figurações desse olhar vigilante frente ao qual o artista se vê minúsculo, soterrado. Às vezes esses ideais estão explícitos na escolha de palavras como “ordem”, “moral”, “lei”; às vezes aparecem como seu avesso (culpa, inadequação, solidão); e às vezes, ainda, aparecem de maneira alegórica, como na obra *Jesus com rapaz acidentado*. No outro lado da balança, a “liberação sexual” que se intensificava e se estendia durante os anos 1980 também é representado como um imperativo inalcançável por Leonilson, que não se via à altura da bravura, da coragem e do orgulho necessário para “assumir quem se é”. Em uma pintura intitulada *Leo não consegue mudar o mundo* (Figura 4.12), ele desenha um coração rodeado pelas palavras “luz”, “abismo”, “inconformado” e “solitário”, aludindo, entre outras coisas, a esse sentimento de ser ultrapassado pelos ventos do futuro, da modernidade e da transformação dos costumes. Podemos dizer que há um sentimento melancólico relacionado à idealização romântica da sua condição de outsider: um outsider que não pode retornar ao ambiente familiar da infância, cercado por valores intransponíveis, e tampouco consegue acompanhar a marcha do progresso que supostamente vem ao seu socorro.

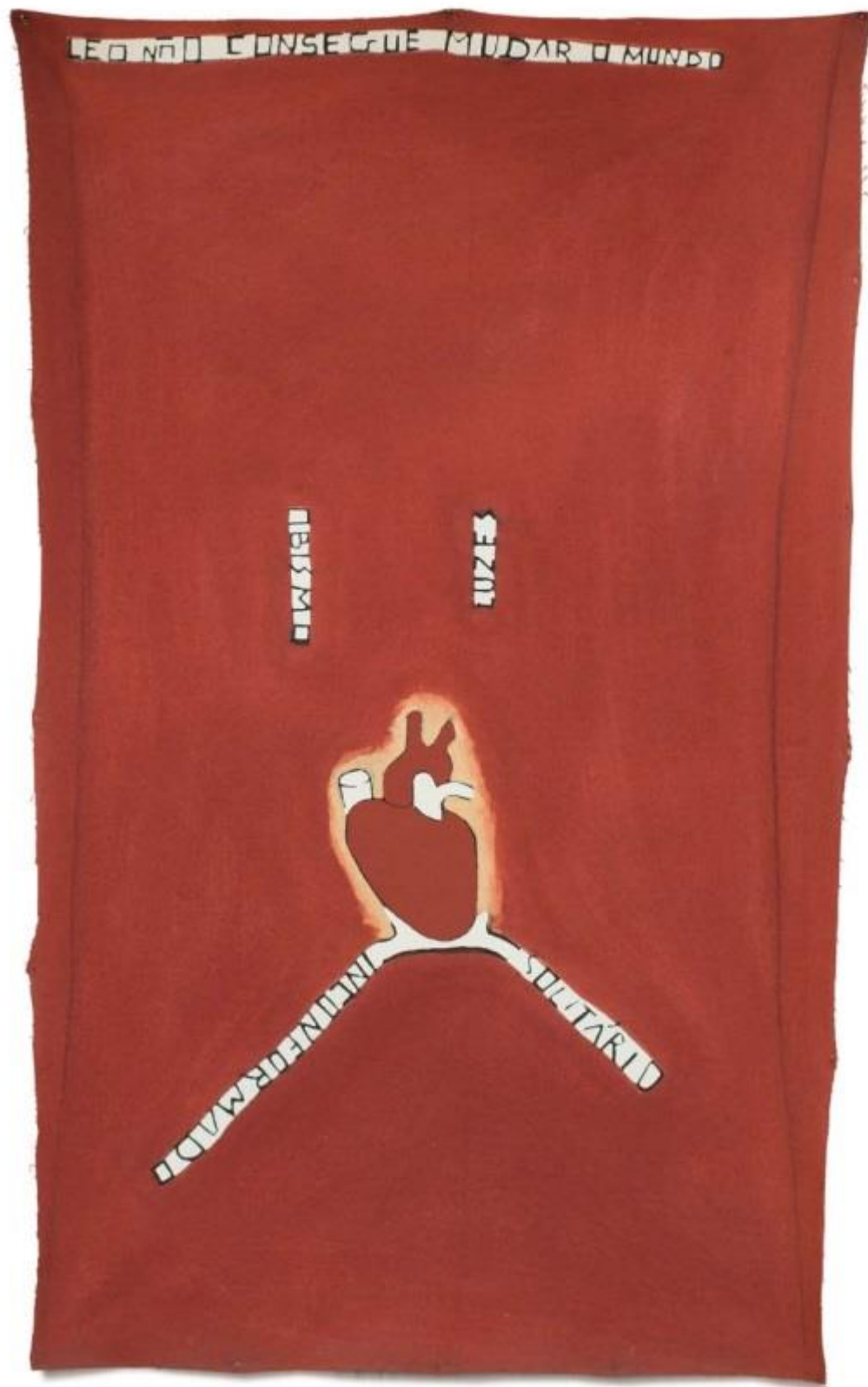
*Leonilson is out of joint.*

---

<sup>90</sup> BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História. In: LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"**. São Paulo: Boitempo, 2005.

<sup>91</sup> LOVE, Heather. **Feeling Backward: Loss and the Politics of Queer History**. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

**Figura 4.12** - *Leo não consegue mudar o mundo*



Fonte: CASSUNDÉ, Bitu. Leonilson: Sob o peso dos meus amores. Porto Alegre: Fundação Iberê Camargo, 2012.

A abordagem psicanalítica da melancolia tem seu marco fundamental com a publicação de *Luto e Melancolia* em 1917<sup>92</sup>. Em relação ao luto, Freud oferece uma definição breve e simples. De início, um sujeito perde um ente querido ou algum outro referente objetal (que inclusive pode não ser material, como a pátria, no caso do exílio). Ele passa, então, a desfazer os vínculos que o ligavam a esse objeto, retornando os investimentos libidinais em direção a si mesmo. Podemos reconhecer nesse momento as características depressivas comuns do enlutamento: abatimento, falta de interesse pela vida, a sensação de que algo de si foi arrancado brutalmente junto com o morto. Aos poucos, por meio de um trabalho inconsciente paulatino e doloroso, o sujeito passa a reconduzir esses investimentos a novos objetos, saindo do estado de torpor para viver outra vez “normalmente”. Já na melancolia, ao invés de elaborar a perda do objeto, o sujeito melancólico o incorpora como parte de si. Esse processo de identificação torna impossível que o sujeito conheça a natureza exata do objeto perdido e muitas vezes ele pode desconhecer haver perdido qualquer coisa.

A leitura psicanalítica é ao mesmo uma ruptura e uma continuidade com a conceituação romântica da melancolia que a precedeu. É uma ruptura, como aponta Kehl, porque afasta a melancolia da longa tradição que a vinculava à vida pública e a restringe ao âmbito individual e circunscrito da clínica. A engenhosidade metapsicológica de Freud “teve um preço alto: a perda da longa e rica tradição que vinculava as expressões da melancolia [...] às grandes tarefas do pensamento, à posição de exceção ocupada por alguns sujeitos no laço social, às manifestações da cultura e, acima de tudo, ao enigma da criação estética”<sup>93</sup>. Por outro lado, mantém-se da melancolia romântica para a melancolia metapsicológica o enigma relacionado a um objeto impossível. Diferente do objeto perdido no luto, que é reconhecido pelo sujeito que o perdeu, a existência de um objeto na melancolia não pode nem mesmo ser confirmada. Poderíamos inclusive considerar a hipótese de que o processo de incorporação dá formas a um objeto que, em realidade, nunca existiu. Se a libido se comporta *como se* reagisse a uma perda, embora nada de fato houvesse sido perdido, o movimento melancólico pode ser pensado como uma espécie de *simulação* em que aquilo que nunca foi possuído, porque quiçá nunca fora real, é materializado através de sua própria perda.

---

<sup>92</sup> FREUD, Sigmund. **Luto e Melancolia**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

<sup>93</sup> KEHL, Maria Rita. Apresentação In: FREUD, S. **Luto e Melancolia**. São Paulo: Cosac Naify, 2011, p. 24.

Nesse caso, “a melancolia não seria tanto a reação regressiva diante da perda do objeto de amor, quanto a capacidade fantasmática de fazer aparecer como perdido um objeto inapreensível”<sup>94</sup>.

**Figura 4.13** Detalhe da obra *Ninguém*



Fonte: Projeto Leonilson

Em 1923 – depois do fim da Primeira Guerra, da gripe espanhola ter assolado a Europa, e da morte de sua filha Sophie – Freud retoma os temas do luto e da melancolia em outra publicação bastante decisiva no desenvolvimento da teoria psicanalítica, *O Ego e o Id*. Neste segundo momento, Freud revela não ter percebido anteriormente a “significação plena” do processo levado à cabo na melancolia – a transformação de um investimento objetal em identificação –, tampouco quanto “comum e típico” é seu funcionamento: “Desde então, compreendemos que esse tipo de substituição tem grande peso na determinação da forma assumida pelo ego, e que dá uma contribuição essencial para aquilo a que se chama de seu ‘caráter’”<sup>95</sup>. Em outras palavras, Freud sinaliza que a melancolia não é necessariamente uma variação patológica do luto, como havia sugerido em 1917, mas um processo relativamente corriqueiro e necessário para a própria constituição do ego. Ele também considera que “essa identificação seja a única condição em que o

<sup>94</sup> AGAMBEM, Giorgio. **Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 45

<sup>95</sup> FREUD, Sigmund. O Ego e o Id. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XIX, p. 14-78. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho originalmente publicado em 1937), p. 41.

id pode abandonar os seus objetos”<sup>96</sup>; isto é, que uma certa melancolização é *parte* do processo de luto e que pode ser a única forma da qual o ego dispõe para sobreviver à perda dos laços afetivos.

Desse segundo desenvolvimento freudiano, podemos extrair outra compreensão útil da melancolia na obra de Leonilson, uma compreensão que envolveria considerar seu papel não só como uma *temática*, mas também como uma *operação*. Tomando como base a divisão proposta por Lisette Lagnado, sugiro que essa operação se torna especialmente evidente na passagem da segunda para a terceira fase, do momento em que o “abandono” se consolida como um foco temático juntamente a inclinação romântica, para a fase em que o artista assume a tarefa de traduzir a ruína de “sua” doença, uma demanda sem resposta e sem fim. Nessa passagem, podemos ver a criação artística como um processo de incorporação de um objeto perdido que é, ao mesmo tempo, sua própria fabricação material. Refiro-me ao próprio corpo do artista, cuja deterioração é deslocada metonimicamente num processo de minimalização e depuração da composição artística. O uso de imagens orgânicas (pulmão, coração, esqueleto e caveiras, por exemplo) e a fragmentação minimalista dos bordados indicam um processo de refinamento, tanto do ponto de vista técnico quanto de escala, no lido com a desmaterialização do seu próprio corpo. Já a recusa do chassi, aliada ao aumento dos espaços brancos, das bordas, e a concomitante diminuição dos desenhos, torna cada vez mais explícita o uso de uma estética da escassez e da vulnerabilidade<sup>97</sup>. Um por um são abandonados todos os artifícios até que a obra se torna um simples voile suspenso.

Nessa última fase, como aponta Lisette Lagnado, as obras de Leonilson são mais que autobiográficas: elas são praticamente autorretratos. Não há, porém, qualquer rosto discernível nessas composições. As obras funcionam como uma espécie de resquício arqueológico de um corpo que se comprime e se esvai, cada dia mais seco, cada dia mais débil. A costura conduz um gesto simultâneo de entrega e subtração, uma tentativa de guardar algo que escapa entre os fios dos bordados, resultando na evocação de uma atmosfera fúnebre: “o grau máximo de autenticidade está recuperado e, nesse gesto de ocultar a figura, Leonilson aproxima-se do martírio sublime”<sup>98</sup>.

Uma das obras mais distintivas desse processo é *El Puerto* (Figura 4.14), composta por um espelhinho comum, de moldura laranja, coberto com um pano listrado verde e branco que lembra

<sup>96</sup> FREUD, Sigmund. O Ego e o Id. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XIX, p. 14-78. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho originalmente publicado em 1937), p. 42.

<sup>97</sup> FREITAS, Carlos Eduardo Riccioppo. **Leonilson, 1980-1990**. 2010. Dissertação (Mestrado em Teoria, Ensino e Aprendizagem) - Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010, p. 54.

<sup>98</sup> LAGNADO, Lisette. **Leonilson – São tantas as verdades**. São Paulo: Projeto Leonilson, 2019, p. 57.

uma vestimenta hospitalar e onde se lê a seguinte inscrição: “Leo, 35, 60, 179, El Puerto”. Em princípio, os números escolhidos parecem bastante prosaicos – idade, peso, altura –, porém, como adverte Lagnado, eles são também testemunhos de sua condição mutante, retratos das transformações provocadas pela Aids em seu corpo. Não há qualquer imagem para ilustrar essas medidas, apenas um espelho coberto por um pano que só pode ser levantado individualmente, fazendo do observador uma testemunha única, em ambas as acepções do termo: aquela que vê e aquela que é o próprio sujeito da experiência. O uso do espelho também pode ser relacionado ao dilema da visibilidade: o doente é aquele que precisa ser visto para ser cuidado (*Silêncio = Morte*, já advertia o ACT UP), mas enxergar o reflexo do próprio corpo pode ser angustiante para quem sabe que não há remédio para a doença anunciada em sua superfície; o doente é aquele que precisa ser visto para ser cuidado, mas ser diagnosticado como Aids naquele momento (e ainda hoje, em certa medida) é quase automaticamente ser “diagnosticado” como homossexual, o que reduz as possibilidades de dissimulação e discrição. Inscrevendo-se em sua obra bordando números e letras, e ao mesmo tempo retirando-se dela, deixando apenas o reflexo de quem vê, Leonilson produz um efeito de *mise en abyme* para convocar o espectador a experimentar o estigma que pesa sobre seu corpo desfalecente. “O lugar entrevistado já não é mais físico: é temporalidade no seu estado brutal. O espelho reverbera uma ‘modulação da experiência’, metáfora tanto da passagem quanto do inexprimível”<sup>99</sup>.

Também encontramos traços desse processo em *Bolsinho* e *Saquinho* (Figura 4.15), duas costuras feitas com tecido laranja e linha preta e nas quais o corpo do artista é simbolicamente bordado pela inscrição de suas iniciais e de sua idade (“J.L.B.D.” e “J.L. 35”). Essas obras podem ser lidas como uma contraposição entre a tentativa hercúlea de estancar a temporalidade e manter o corpo vivo, e a fragilidade do substrato da composição, um pano simples, sem chassi ou outra estrutura, muito precário para sustentar um gesto dessa magnitude. Ao fim, temos um saquinho e um bolsinho vazios, que não podem defender o corpo de Leonilson do tempo, apenas servir de relicário para a inscrição dos seus vestígios. Se a emergência do bordado marca o momento em que Leonilson “descobre um corpo para a superfície pictórica”, este corpo é, com a descoberta da Aids, um corpo criado, ou, em certa medida, performado como perda<sup>100</sup>. Restam apenas letras soltas, números perdidos no tempo.

<sup>99</sup> LAGNADO, Lisette. **Leonilson** – São tantas as verdades. São Paulo: Projeto Leonilson, 2019, p. 61.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 32.

Figura 4.15 - *El Puerto*



Fonte: ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras. São Paulo: Itaú Cultural, 2021. Disponível em:  
<<http://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra34670/el-puerto>>. Acesso em: 23 de Abr. 2021. Verbete da Enciclopédia.



**Figura 4.15 - Saquinho**

Fonte: CASSUNDÉ, Bitu. Leonilson: Sob o peso dos meus amores. Porto Alegre: Fundação Iberê Camargo, 2012.

Pela justaposição de palavras e imagens, uma como suplemento à insuficiência da outra, pela vocação religiosa e pela aproximação entre loucura e genialidade, as obras de Leonilson e Bispo do Rosário volta e meia são comparadas. Leonilson frequentou exposições de Bispo e o reconheceu expressamente como uma influência, mas a associação entre os bordados do primeiro e os objetos manufaturados do segundo deve ser conduzida com cautela. A lista de Bispo de “todos os materiais existentes da terra” sugere uma intenção exaustiva de completude material, o que, desde a perspectiva da psicanálise, tende a ser visto como algo mais próximo da psicose do que da melancolia<sup>101</sup>. Já as listas de Leonilson sempre destacaram aquilo que resta entre um termo e outro, o silêncio, o universo indecifrável dos afetos. Enquanto Bispo queria reconstruir o mundo com a soma de tudo o que nele já existiu, Leonilson – em parceria com o alemão Albert Hein – propôs reconstruir *um oitavo* desse mundo na peça intitulada *How to rebuild*, de 1986, lançada logo depois do desastre nuclear de Chernobyl.

---

<sup>101</sup> POLI, Maria Cristina; MESQUITA, Dalva Botelho Gandra. Arte & Psicose: A Obra de Arthur Bispo do Rosário. **Psicol. cienc. prof.**, Brasília, v. 34, n. 3, p. 612-624, Sept. 2014; CORPAS, Flavia dos Santos; VIEIRA, Marcus André. Bispo do Rosário e a representação dos materiais existentes na Terra. **Tempo psicanal.**, Rio de Janeiro, v. 44, n. 2, p. 405-422, dez. 2012.

Mesmo quando Leonilson faz uso de muitos elementos visuais, sua linguagem não deixa de evocar uma tensão entre dizer e não dizer: “Há o cheio, o vazio e algumas imagens cheias de vazio, cheias do silêncio das imagens que não se acompanham de palavras. Há silêncio em imagem e mesmo em palavras. Silêncios graves”<sup>102</sup>. Em um percurso titubeante, intensificado pela descoberta da Aids, Leonilson inscreve em seu corpo/trabalho a hesitação do desejo e a perda da materialidade. A efemeridade, comumente associada à falha e à insignificância, em Leonilson se converte na evidência daquilo que só pode ser reconhecido em sua ausência, em sua dissimulação<sup>103</sup>. O artista registra a si mesmo em referências a datas secretas, pequenos incidentes, episódios fortuitos, minúcias prosaicas e ínfimos acasos; tudo isso feito na sutileza do mais simples bordado<sup>104</sup>.

Em *José*, composta por uma tela de voile branco com o nome do artista bordado no contato superior esquerdo, a transparência do tecido nos permite enxergar o percurso que faz o fio no desenho de seu nome, como se de repente o espectador desenvolvesse um olhar radiográfico capaz de enxergar a espinha do artista<sup>105</sup>. O silêncio, o espaço em branco não são exatamente vazios, mas preenchidos por esse corpo fantasmático que se multiplica com a fragmentação e ganha cada vez mais espaço diante da ameaça da morte (Figura 4.16).

Se a vergonha confere um aspecto espectral à persona e à obra de Leonilson pela sua confusão entre realidade e personagem, entre honestidade e fingimento, entre performatividade e performance, a melancolia espectraliza a obra de Leonilson ao colapsar o presente e o ausente, o efêmero e o eterno, o excessivo e o faltoso. A obra de Leonilson, que sempre foi uma espécie de arquivo – do cotidiano, dos afetos – torna-se mais explicitamente, nos últimos anos de vida do artista, um arquivo quase translúcido de si mesmo<sup>106</sup>. Vemos pouco, enxergamos muito.

---

<sup>102</sup> BECK, Ana Lucia. Paisagens do silêncio em Leonilson e Louise Bourgeois. In: ALVES, Ida; LEMOS, Masé; NEGREIROS, Carmem (org). **Estudos de paisagem**: literatura, viagens e turismo cultural. Brasil, França, Portugal. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2014, s.p.

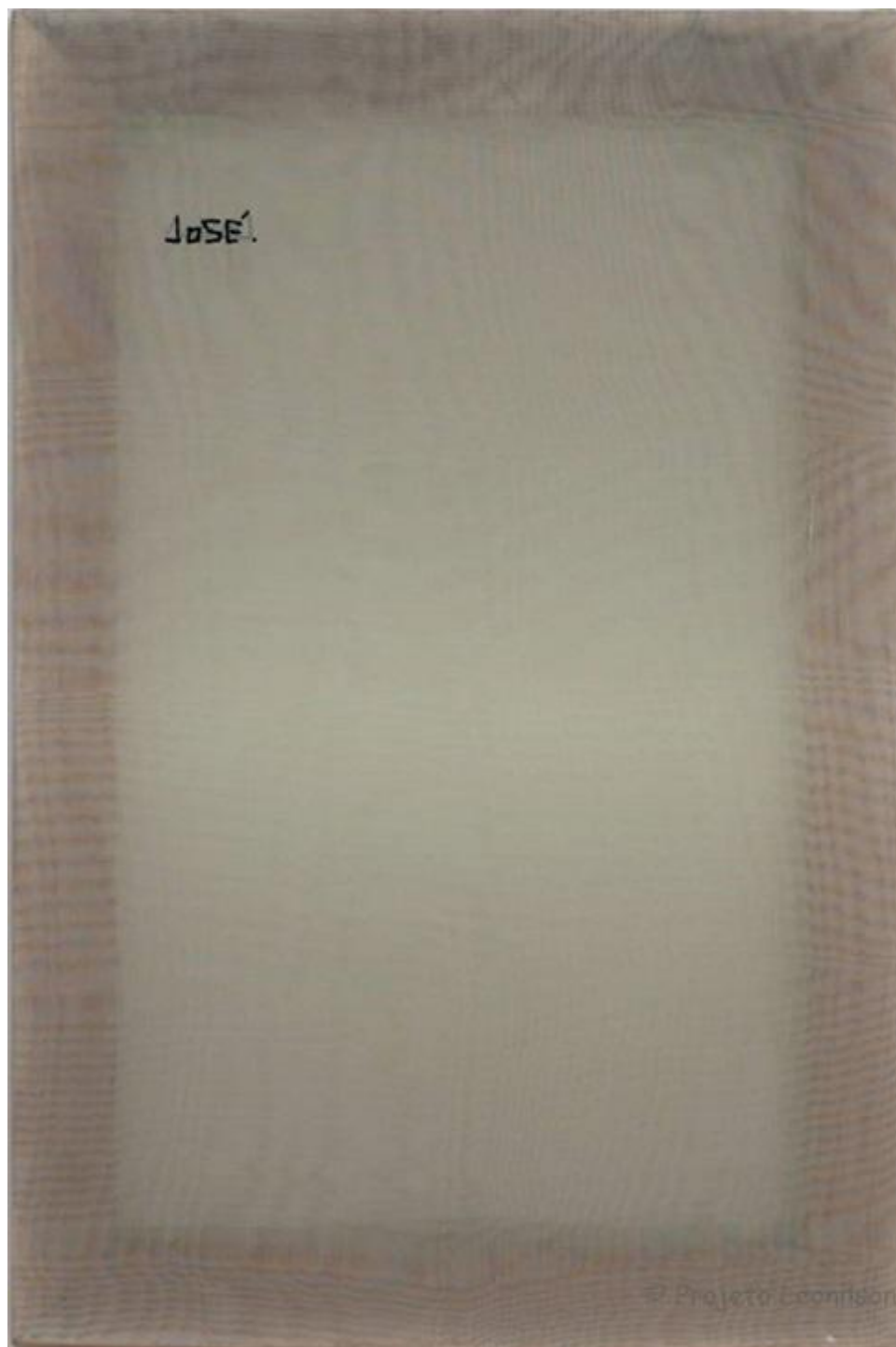
<sup>103</sup> MUÑOZ, José Esteban. Ephemera as Evidence: Introductory Notes to Queer Acts. **Women and Performance: A Journal of Feminist Theory**, v. 8, n. 2, p. 5–16, 1996.

<sup>104</sup> MACIEL, Maria Esther. O inventário dos dias: notas sobre a poética de Leonilson. CASSUNDÉ, C.E.B.; MACIEL, M.E.; RESENDE, R (Orgs.). **Leonilson**: Sob o peso dos meus amores. 1ª edição. Porto Alegre: Fundação Iberê Camargo, 2012, p. 31.

<sup>105</sup> BONJOUR, Hugo Maciera. As elegias bordadas de Leonilson: expressões de afeto. **Revista GAMA**, Estudos Artísticos, v. 5, n. 7, 2017.

<sup>106</sup> CASSUNDÉ, Bitu. Sobre o vulcão. In: CASSUNDÉ, C. E. B.; MACIEL, M. E.; RESENDE, R. **Leonilson**: Sob o peso dos meus amores. 1ª edição. Porto Alegre: Fundação Iberê Camargo, 2012.

**Figura 4.15** Detalhe da obra *José*



Fonte: CASSUNDÉ, Bitu. Leonilson: Sob o peso dos meus amores. Porto Alegre: Fundação Iberê Camargo, 2012.

#### 4.4 CODA

Em 1989, o crítico de arte, historiador e ativista Douglas Crimp publicou um influente ensaio sobre a tensão entre luto e militância em grupos como o ACT UP<sup>107</sup>. De acordo com Crimp, muitos dos seus companheiros rejeitavam a realização de atos fúnebres públicos como estratégia política por considerarem as cerimônias demasiadamente sentimentalistas, indulgentes e derrotistas. Em alguns momentos, essa recusa chegava ao ponto de produzir uma repressão generalizada do próprio luto, o que pode ser percebido em gritos de guerra da época, tais como “Não chorem, organizem-se!” (*don't mourn, organize!*), “transformem seu sofrimento em raiva” (*turn your grief into anger*)<sup>108</sup>. A reflexão de Crimp o conduz à hipótese de que essa discrepância teria uma dimensão psicológica, além de pragmática: como uma adaptação à realidade infeliz, o luto demandaria ao sujeito a renúncia do objeto perdido, o que leva a um recolhimento em direção a sua própria interioridade, enquanto o ativismo demandaria um impulso à coletividade e um apego ao objeto perdido com o intuito de fazer dele uma bandeira política. O ensaio se encerra com um aviso sobre a importância da saúde mental dos ativistas e com a convocação para que ambos, luto e militância, tenham sua relevância devidamente reconhecida para a ação política<sup>109</sup>.

Para abordar o conflito entre a lógica do ativismo e a metapsicologia da perda, Crimp faz uso das formulações freudianas de 1917, nas quais luto e melancolia ainda eram teorizados em contraposição. Freud, como vimos, mudaria de ideia alguns anos depois, passando a argumentar que todo processo de luto depende de certa identificação com o objeto perdido, o que poderia ser descrito, em outras palavras, como um processo de transformação do próprio sujeito mediante *inscrição* dessa perda. Nesse sentido, há um componente político a ser considerado no próprio luto, e não *apesar dele*, como pensou Crimp. A elaboração não se resume a deixar que um objeto se vá para retomarmos nossa vida normal o antes possível, mas envolve lidar com as transformações

<sup>107</sup> CRIMP, Douglas. Mourning and Militancy. *October*, v. 51, p. 3-18, 1989.

<sup>108</sup> Na língua portuguesa, a tensão política entre o choro de agonia e o grito de guerra começa pela similaridade das grafias de “luto” e “luta”. Circularam correntemente em protestos de esquerda nas ruas e nas redes sociais, em diversos momentos de revés político vividos nos últimos anos, frases de motivação que aludiam a essa similaridade. Após a morte de Marielle Franco, por exemplo, recordo ter visto em manifestações cartazes com frases do tipo “Luto pra mim é verbo” e “Não há luto, há luta”, além de uma imagem muito marcante em que a letra “O” aparecia riscada da palavra Luto, substituída pela letra “A” impressa em destaque.

<sup>109</sup> Um estudo desenvolvido por Ann Cvetkovich já nos anos 2000 corrobora a análise de Crimp com uma série de relatos de ex-ativistas que afirmavam haver buscado, após a desfiliação do ACT UP, locais e meios para realizar o trabalho de luto antes “barrado” pela rotina de lutas. Cf. CVETKOVICH, Ann. Legacies of trauma, legacies of activism: ACT UP's lesbians. In: ENG, David L.; KAZANJIAN, David. *Loss: The politics of mourning*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 2003.

inevitáveis e irreversíveis provocadas por essa perda em nós mesmos e no mundo ao nosso redor. Nesse processo podemos reconhecer mais nítida e radicalmente o modo como afetamos uns aos outros e nossa interdependência constitutiva: “Somos desfeitos um pelo outro”, diz Butler no seu belo ensaio sobre o tema, “e se não somos, estamos perdendo algo”<sup>110</sup>.

É certo que já não vivemos hoje a catástrofe dos anos 1980 e início dos 1990, mas enfrentamos agora outra perda relacionada à Aids, quiçá menos tangível, mas também dolorosa: *o esvanecimento do combate à epidemia como vetor de transformação política e cultural*.

Lembremos, através das palavras de João Silvério Trevisan, que a Aids realizou uma proeza que nem o mais organizado movimento em favor dos direitos homossexuais poderia alcançar: “deixar evidente à sociedade que homossexual existe e não é o outro, no sentido de um continente à parte, mas está muito próximo de qualquer cidadão comum, talvez ao meu lado e – isso é importante! – dentro de cada um de nós, pelo menos enquanto virtualidade”<sup>111</sup>. A Aids trouxe o desejo para o centro do debate público e, considerando que se tratava de uma doença-metáfora para a homossexualidade, foi a própria homofobia que pôde enfim aparecer como uma problemática social. Fazendo tudo isso, a Aids também ofereceu elementos para a educação sobre temas como sexualidade e preconceito: “Graças a ela, as escolas, as famílias, a mídia, os políticos e, pasmem!, até as igrejas mais reticentes foram obrigadas a se engajar, com maior ou menor energia, numa generalizada (porque compulsória, sem escolha) campanha em busca dos meandros da sexualidade”<sup>112</sup>. Se os anos 1990 se tornaram a década do orgulho e da visibilidade no Brasil, a década em que o movimento tomou a forma e as cores arco-íris pelas quais podemos reconhecê-lo tão facilmente hoje em dia, a Aids deve ser reconhecida como um ingrediente fundamental nesse processo. Foi do caos provocado pela disseminação de um vírus de tamanho infinitesimal que emergiu parcela considerável da força, das alianças e do clamor político que desaguariam na formação do movimento LGBT<sup>113</sup>.

Não é de se estranhar, portanto, que ver as cores do arco-íris ofuscadas por um punhado de siglas médicas (PReP, PEP, TcP) nos provoque uma sensação angustiante, como se essa nova perda

<sup>110</sup> BUTLER, Judith. **Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence**. Londres e Nova Iorque: Verso, 2006, p. 23, tradução minha.

<sup>111</sup> TREVISAN, João Silvério. **Devassos no Paraíso: A homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade** (4ª edição, revista e ampliada). São Paulo: Objetiva, 2018, p. 425.

<sup>112</sup> Ibid., p. 426.

<sup>113</sup> CAETANO, Marcio; NASCIMENTO, Claudio; RODRIGUES, Alexandro. Do caos re-emerge a força: AIDS e mobilização LGBT. In: GREEN, J. T.; QUINALHA, R.; CAETANO, M.; FERNANDES, M. **História do Movimento LGBT no Brasil**. São Paulo: Alameda, 2018.

condenasse ao esquecimento o processo que nos constituiu tal como somos. Queremos que a Aids termine ou pelo menos seja controlada, é claro, torcemos por uma cura, por uma vacina, mas a cada sinal de que estamos mais perto disso também se fazem mais fortes as tensões inerentes ao processo de luto: o medo do esquecimento, o medo de sermos outra vez *desfeitos*, *invisibilizados*, o medo de perdermos as identidades políticas que construímos arduamente em meio a tantas outras perdas.

É essa experiência paradoxal, de um ganho que é ao mesmo tempo uma *perda*, o que faz da era da desdramatização da Aids um tempo espectral. Somos assombrados não só pelos fantasmas daqueles que já foram, mas também pelos fantasmas daqueles que ainda estão aí e se tornaram “indetectáveis”: pessoas que sofrem de uma doença que muitos julgam pertencer ao passado; pessoas que escapam ao escrutínio do olho público graças a uma série de novas tecnologias, mas ainda precisam negociar informações sigilosas em âmbito privado, seja com a família, amigos ou parceiros sexuais/amorosos; pessoas que, vivendo na era do orgulho e do enaltecimento das identidades minoritárias, ainda se valem da opacidade como estratégia de sobrevivência.

Nesse sentido, se a era da desdramatização é um momento propício para “resgatarmos” a obra de Leonilson, não devemos fazê-lo simplesmente com vistas a homenagear aqueles que faleceram antes que um tratamento eficaz para a Aids fosse descoberto, e nem mesmo com fins puramente instrutivos, para mostrar aos jovens um passado recente de dor e desesperança que eles tiveram a sorte de não conhecer, mas sobretudo para nós mesmos tentarmos entender um pouco melhor como é viver com ausências presentes, visibilidades invisíveis e segredos abertos. E se Leonilson é capaz de nos ajudar a pensar esses paradoxos é porque ele mesmo, em vida, já estava *out of joint*. Sua experiência particular da homossexualidade deixava-o deslocado em relação à temporalidade familiar retrospectiva, marcada pela tradição conservadora da religião católica, e em relação às promessas de futuro da liberação sexual, que em parte sabia usufruir, mas se ressentia na forma de um romantismo idealizado e melancólico. Leonilson entendia os códigos do cosmopolitismo gay, dominava o dialeto do *camp* e acompanhava uma série de artistas que trabalhavam com temas relacionados à homossexualidade, mas isso não era suficiente para resolver sua dificuldade em negociar o segredo aberto e para convencê-lo a aderir à postura esperada da militância. O famoso slogan dizia *Silêncio = Morte*, e Leonilson em muitos momentos só podia falar através do silêncio. Um silêncio eloquente, repetidos quase 4000 vezes na sua obra, mas ainda assim incompatível com uma equação sem margem para ambiguidade. Enquanto a linguagem do ativismo pregava a coletividade sobre a individualidade, a exposição sobre o segredo, Leonilson

podia oferecer apenas o espetáculo da sua timidez, a coletivização teatral produzida pela viralidade da vergonha (“Eu quero um ACT UP só meu”<sup>114</sup>).

Hoje em dia, temos outro slogan em voga – *Indetectável = Intransmissível* – e com ele novas promessas: a promessa de que não precisamos mais gritar, a promessa que já fomos ouvidos, a promessa de que a invisibilidade e o silêncio, antes ameaças de morte, agora são garantias de uma vida melhor. É um slogan menos catastrófico, sem dúvidas, mas o que substitui o pessimismo de outrora não deixa de ser um “otimismo cruel”<sup>115</sup>. Sabemos que o progresso tecnológico pode melhorar a vida de quem vive com o vírus, mas não pode por si só desfazer o estigma; o progresso em termos de inclusão e respeito a diversidade pode melhorar a vida de gays, lésbicas, bissexuais e transexuais, mas não representa o fim do dilema do armário, como alguns gostariam<sup>116</sup>. Leonilson é uma artista que encarna esses dilemas pois não conseguia se conformar a nenhum dos seus polos: nem à visibilidade nem à invisibilidade, nem ao grito de guerra nem ao silêncio resignado. A ironia, o romantismo e ambiguidade, mobilizadas pela vergonha e pela melancolia, fizeram de Leonilson um fantasma que vaga até hoje cativando espectadores com o espetáculo de sua espectralidade; translúcido, dissimulado, enigmático, e ainda assim intensamente *pop*.

Na introdução deste capítulo, mencionei que a aparição de fantasmas sinaliza algo não resolvido: um luto impossível, uma disputa inacabada, um trono ocupado injustamente<sup>117</sup>. Esse clamor não pode ser respondido com a simples resolução legal. A justiça reivindicada pelos espectros é o estabelecimento de uma ética temporal, o reconhecimento de que o passado é parte do presente, e que a história é posta em movimento por assombrações, constrangimentos, incitamentos, frustrações, impedimentos, mais do que por um simples desdobramento linear e previsível do tempo. A conjuração dos fantasmas depende de certa disponibilidade para assombração; uma disponibilidade para sermos afetados por fenômenos e por presenças invisíveis, por reminiscências intimamente desconhecidas.

Este tempo em que a visibilidade se tornou ao mesmo tempo uma necessidade e uma ameaça, um remédio e um veneno, talvez seja particularmente propício para sermos assombrados e negociarmos uma nova invisibilidade. Como explica Denilson Lopes, isso não significa

<sup>114</sup> LAGNADO, Lisette. **Leonilson** – São tantas as verdades. São Paulo: Projeto Leonilson, 2019, p. XX.

<sup>115</sup> BERLANT, Laure. **Cruel Optimism**. Durham e Londres: Duke University Press, 2011.

<sup>116</sup> BIMBI, Bruno. **O Fim do Armário: lésbicas, gays, bissexuais e trans no século XXI**. Rio de Janeiro: Garamond, 2017.

<sup>117</sup> DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

necessariamente desaparecer ou renunciar definitivamente às lutas por reconhecimento e representatividade: “A invisibilidade tem menos a ver com o fascínio romântico pelos marginais do que com a formação de uma subjetividade, constantemente atravessada pelos fluxos do mundo, uma outra forma de pertencimento. Desaparecer para reaparecer. Aparecer para desaparecer”<sup>118</sup>. O apelo de Leonilson certamente tem a ver com um “fascínio romântico pelos marginais”, já que o próprio artista idealizava sua condição de outsider, mas ele também pode nos ajudar a pensar a invisibilidade do ponto de vista de um *pertencimento*, como sugere Lopes. Ao tensionar os binarismos comunicação/silêncio, orgulho/vergonha, alegria/tristeza, *eros/logos*, íntimo/público, Leonilson estava a todo momento questionando o que significa *fazer parte, estar presente, ser visível e estabelecer contato*; sua sobrevivência dependia desse questionamento e sua vida após a morte o intensifica e reverbera. Quase trinta anos depois, os bordados seguem guardando entre seus fios, no minimalismo de seus desenhos, a materialidade de seu corpo em fragmentos. O impulso dramático de Leonilson chega à era da desdramatização da Aids e a sensação de sua presença espectral nos lembra que nós mesmos podemos nos tornar subitamente turvos ou opacos, muito embora se diga que agora podemos ser totalmente transparentes.

---

<sup>118</sup> LOPES, Denilson. Por uma nova invisibilidade. In: RUFFATO, L. **Entre Nós**: contos sobre homossexualidade. Rio de Janeiro: Língua Geral, 2007, p. 18-19.



## 5 SENTINDO A UTOPIA

*Para que eu seja utopia, basta que eu seja um corpo*  
(Michel Foucault)

Nos últimos dois capítulos, explorei alguns das formas pelas quais o passado insiste em habitar o presente. Argumentei que as fronteiras que tentam separá-los são tênues e permeáveis, e nisso se assemelham às barras que estruturam tantos binarismos nos campos do gênero e da sexualidade – homem/mulher, homo/hetero, cis/trans, gênero/sexualidade. Embora tenham servido para ampliar os limites de inteligibilidade regulados pela matriz heterossexual, e assim garantir direitos mínimos àqueles que neste contexto são postos em situação de extrema precariedade, tais binarismos – temporais e identitários – inevitavelmente produzem novas exclusões e novos territórios de ininteligibilidade, de modo que o questionamento dos seus limites deve ser entendido como a contraparte política fundamental da sua afirmação estratégica. Também me preocupei em mostrar que concepções lineares e progressivas do tempo, ao interpretarem o passado como uma etapa inerte e excedida em direção ao presente, tendem a obscurecer o caráter constitutivo da violência para a formação de identidades de gênero e sexuais. Instrumentos políticos e clínicos que garantem uma cura ou uma superação desses efeitos podem até “funcionar”, mas não exatamente como prometem: o passado fatalmente continuará a assombrar o presente, assim como o abjeto assombra a identidade.

Neste quinto capítulo, deixo testemunhos e fantasmas de lado para falar sobre um dos mais singelos filmes entre a nova onda *queer* do cinema brasileiro<sup>1</sup>. Refiro-me à *Corpo Elétrico*, longa-metragem dirigido por Marcelo Caetano e lançado nos cinemas em 2017. O filme acompanha Elias, um jovem paraibano de 23 anos que trabalha como assistente de criação em uma confecção de roupas no centro da cidade de São Paulo. Com especial atenção à diversidade racial, sexual e de gênero, são retratados seus encontros com colegas de fábrica, amigos e amores, tudo isso em um final de ano dividido entre horas-extra e comemorações coletivas.

A maior parte da crítica especializada elogiou o filme, celebrando a representação positiva de comunidades historicamente marginalizadas na sociedade brasileira. Para Camila Vieira, da

---

<sup>1</sup> Cf. MURARI, Lucas; NAGIME, Mateus (Orgs.). **New Queer Cinema**: Cinema, Sexualidade e Política. Juiz de Fora, MG: Inhamis Studio, 2015.

*Revista Moventes*, “o filme inventa um lugar possível para a vida plena dos personagens, ele deixa fora de campo tudo o que poderia destruir os laços dessa comunidade e cria uma outra forma de família pela valorização das amizades”<sup>2</sup>. Giovanni Rizzo, do *Observatório de Cinema*, destacou a capacidade do diretor em trabalhar cada plano do filme “como se estivesse concebendo uma nova dimensão”, utilizando cores e composições bem planejadas que fazem “o comum apresentar-se como belo”<sup>3</sup>. Robledo Milani, do portal *Papo de Cinema*, também exaltou a direção de arte: “cores explodem na tela, nada mais se esconde, e o crível se revela sem chance de voltar atrás”<sup>4</sup>.

Houve, entretanto, quem visse nessas mesmas estratégias narrativas o ponto mais fraco da obra. Em texto publicado na revista *Janela*, Fabrício Cordeiro considerou que o filme revela ingenuidade e despolitização ao “acreditar demais que o mundo pode ser um plano fechado, imune a maldades e perversidades, ou acreditar que pode resolvê-lo – ou, talvez pior, observar o mundo por uma estética realista como se ele já estivesse resolvido”<sup>5</sup>. Rafael Oliveira avaliou o filme como “ótimo” em sua resenha para *O Plano Crítico*, mas ponderou que “é fácil acusar o roteiro do próprio Caetano ao lado de Lacerda e Gabriel Domingues como ‘fútil’ ou ‘desprovido de expectativas reais’”<sup>6</sup>.

Embora não utilizem o termo “utopia” explicitamente, entendo que essas diferentes apreciações de *Corpo Elétrico* evocam seu significado mais comum: um lugar ou estado ideal, de completa felicidade e harmonia entre um grupo de indivíduos. Enquanto as primeiras críticas celebram o aspecto utópico do filme pelo que pode despertar em termos de um anseio por uma sociedade mais justa e diversa, a última assinala que o elemento fantasioso – a própria natureza irrealizável que define uma utopia – é prejudicial para o entendimento das exclusões e hierarquias que estruturam nossa sociedade de maneira bastante material.

---

<sup>2</sup> VIEIRA, Camila. Sonho, presente e deriva. *Revista Moventes*, 23 de ago. de 2017. Disponível em: <https://revistamoventes.com/2017/08/23/sonho-presente-e-deriva/>. Acessado em: 15 de janeiro de 2021.

<sup>3</sup> RIZZO, Giovanni. Crítica: Corpo Elétrico. *Observatório de Cinema*, 14 de ago. de 2017. Disponível em: < <https://observatoriodocinema.uol.com.br/criticas/2017/08/critica-corpo-eletrico>>. Acessado em: 15 de janeiro de 2021.

<sup>4</sup> MILANI, Robledo. Corpo Elétrico. *Papo de Cinema*, 2017. Disponível em: <https://www.papodecinema.com.br/filmes/corpo-eletrico/>. Acessado em: 15 de janeiro de 2021.

<sup>5</sup> Apud. DIAS JR., Jocimar. O que pode um Bartleby queer? Notas acerca da resistência passiva queer em “Corpo Elétrico”. *Revista Moventes*, 15 de jan. de 2018. Disponível em: <https://revistamoventes.com/2018/01/15/o-que-pode-um-bartleby-queer-notas-acerca-da-resistencia-passiva-queer-em-corpo-eletrico/>. Acessado em: 15 de janeiro de 2021.

<sup>6</sup> OLIVEIRA, Rafael W. Crítica: Corpo Elétrico. *O Plano Crítico*, 2017. Disponível em: <https://www.planocritico.com/critica-corpo-eletrico/>. Acessado em: 20 de abril de 2021.

Utopias e utopianismos geraram longos debates na história da filosofia política ocidental<sup>7</sup>, e é compreensível que tais disputas se atualizem de maneira dramática quando falamos sobre o Brasil. Somos, afinal, o “país do futuro”<sup>8</sup>, um mito que remete à formação do nosso “nacionalismo periférico”<sup>9</sup> em fins do século XIX, quando a República foi declarada e a escravatura oficialmente abolida. Ao mesmo tempo em que as elites brasileiras saudavam tais mudanças como passos importantes para a consolidação de uma civilização moderna nos trópicos, uma série de temores articulados na gramática da nascente ciência racial circulava pelos corredores de suas casas: o temor de que os negros recém-libertos pudessem se revoltar (o espectro da Revolução Haitiana rondava perigosamente), o medo de que a fragilização das hierarquias levasse à degeneração racial, o receio de que nossa população fosse biologicamente inapta à organização social aos moldes europeus. Uma das soluções adotadas pelo Estado brasileiro foi tentar “branquear a população” por meio do incentivo à imigração de europeus e à mestiçagem. Esperava-se que o cruzamento entre os recém-libertos e os recém-chegados dissolvesse os traços genéticos dos negros em algumas gerações, e assim, com o passado devidamente neutralizado, o Brasil estaria supostamente pronto para o seu futuro de glória<sup>10</sup>. Para materializar essa política, foi necessária uma política sexual que orientasse a população a se reproduzir de maneira adequada, o que naquele momento significava exclusivamente a cópula entre homens brancos e mulheres “mulatas”. Qualquer combinação diferente era considerada um risco para o futuro da nação e deveria ser combatida pela incipiente “heterossexualidade compulsória à brasileira”<sup>11</sup>.

Em resumo, podemos dizer que o futuro utópico que se vislumbrou para a nossa nação tem cores intensamente biopolíticas: o caminho do progresso em direção à modernidade implicava a manutenção de uma ordem coletiva e individual, uma organização de corpos, anseios, cores e desejos a partir de uma colonização interna guiada por padrões europeus de branquitude e reprodutividade. A nossa bandeira carrega até hoje o lema de inspiração positivista que sintetiza esse sonho e a nossa história é testemunha do alto preço pago em sua busca.

---

<sup>7</sup> SARGENT, Lyman Tower. **Utopianism: a very short introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

<sup>8</sup> ZWEIG, Stephan. **Brasil: um país do futuro**. Porto Alegre: L&PM, 2006.

<sup>9</sup> ARANTES, Paulo. A fratura brasileira do mundo. In: **Zero à esquerda**. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2004, p. 25.

<sup>10</sup> MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

<sup>11</sup> MISKOLCI, Richard. **O desejo da nação: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX**. São Paulo: Annablume, 2013, p. 17.

Ao longo do século XX e do início do século XXI, a retórica do progresso popularizou-se e cruzou barreiras ideológicas. Boa parte dos políticos conservadores brasileiros ainda defende os generais que governaram o país durante a ditadura civil-militar citando como argumento um questionável avanço econômico feito naquelas duas décadas. Nesse raciocínio, muitas vezes encontramos implícita a ideia de que o uso da tortura, sequestros e desaparecimentos forçados foi um mal necessário ou um problema menor se comparado aos ganhos materiais que só poderiam ser alcançados sob estado de exceção<sup>12</sup>. Do outro lado do espectro político, uma parcela da esquerda passou a professar a crença de que os trens do desenvolvimento haviam sido finalmente postos nos trilhos do progresso social pelo Partido dos Trabalhadores, posição que ignora as graves acusações de omissão e violação de direitos humanos que também a seus governos foram dirigidas<sup>13</sup>. Embora as visões de futuridade da direita e da esquerda difiram radicalmente sobre a definição de que *telos* se encontra do outro lado do arco-íris, e embora o legado dos seus respectivos governos seja certamente distinto entre si, ambas parecem confiar no funcionamento eficiente do progresso como o motor adequado para a prosperidade nacional.

Desde junho de 2013, quando milhões de pessoas ao redor do país tomaram ruas inteiras para protestar, o cenário político brasileiro mudou dramaticamente. As acusações de golpe de estado não ressoaram suficientemente para evitar os desdobramentos do processo de impeachment contra a presidente Dilma Rousseff, afastada do cargo definitivamente em 2016. Dois anos depois, tivemos a eleição à presidência do ex-deputado federal Jair Bolsonaro e a formação de um governo de extrema-direita dividido entre fundamentalistas religiosos, militares e defensores da agenda econômica neoliberal. Acadêmicos das mais variadas disciplinas ainda discutem as razões dessa rápida transformação, e suas hipóteses frequentemente divergem mesmo dentro do campo da esquerda<sup>14</sup>. Bolsonaro não tinha características típicas de um candidato à presidência e evitou diversas vezes participar de debates públicos, onde poderia expor suas propostas e contestar aquelas

---

<sup>12</sup> Cf. TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir Pinheiro. **O que resta da ditadura**: a exceção brasileira. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

<sup>13</sup> Cf. AVELAR, Idelber; NETO, Moysés Pinto. Energia limpa e limpeza étnica: As condições discursivas, jurídicas e políticas do ecocídio de Belo Monte. **Luso-Brazilian Review**, v. 57, n. 1, p. 150-171, 2020.; CAVA, Bruno; COCCO, Giuseppe. **Enigma do disforme**: neoliberalismo e biopoder no Brasil global. 1a Edição. Rio de Janeiro: Mauad X, 2018.

<sup>14</sup> Cf. UDENSNAIDER, Elena; LIMA, Luciana; ORTELLADO, Pablo; POMAR, Marcelo. **Vinte centavos**: a luta contra o aumento. São Paulo: Editora Veneta, 2013; GOHN, Maria da Glória. **Manifestações de Junho de 2013 no Brasil e praça dos indignados no mundo**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2014; CAVA, Bruno. **A multidão foi ao deserto**: As manifestações no Brasil em 2013. São Paulo: Annablume, 2013; FIGUEIREDO, Rubens (Org.). **Junho de 2013: A sociedade enfrenta o Estado**. São Paulo: Summus Editorial, 2014; AVELAR, Idelber. **Eles em nós**: Retórica e antagonismo político no Brasil do século XXI. Rio de Janeiro: Editora Record, 2021.

sugeridas por outros candidatos. Quando participava de entrevistas, concentrava-se em alimentar polêmicas, saudando torturadores da época da ditadura e disparando chavões arraigados em preconceitos que muitos pensavam estar com os dias contados. Em decorrência das ideologias extremistas e da nostalgia macabra, sua vitória acionou um debate persistente sobre a natureza das democracias, como elas podem acabar, e como imaginar novas realidades em face à decepção política.

*Corpo Elétrico* foi escrito, rodado e lançado nesse período em que a política brasileira foi virada de ponta cabeça, o que não me parece coincidência. Creio que a controvérsia entre os críticos foi gerada em parte pelo fato de que o filme evoca uma atmosfera utópica justamente quando o país do futuro via abalada antes seus olhos qualquer possibilidade de futuro. Onde alguns enxergaram um desejo por outra realidade, outros viram simplesmente alienação e ingenuidade. Partindo dessa hipótese, este capítulo tenta entender mais detalhadamente o que faz de *Corpo Elétrico* um filme utópico, por que seu significado político foi interpretado de maneira tão díspar, e o que essa discrepância pode nos dizer sobre os desafios postos em nosso atual cenário social e político. Utilizo como principal referência as publicações de José Muñoz, autor que abordou as utopias e os utopianismos desde a perspectiva da chamada crítica *queer of color*<sup>15</sup>.

Muñoz escreveu sobre utopias e sobre o utopianismo como uma resposta a abordagens que tentavam reorientar os estudos *queer* em direção a um entendimento radicalmente negativo da sexualidade. Destaca-se nesse campo a obra de Leo Bersani, que, como vimos no capítulo 3, recorreu à teorização do masoquismo proposta pelo jovem Freud para enfatizar o caráter *aversivo* do sexo e suas implicações na vida erótica da política. Como uma disposição que não leva o sujeito ao encontro do outro, mas à violência, desagregação e autodestruição, o gozo masoquista frustra as possibilidades de resignificação purificante do ato sexual, bem como a clássica representação de sociedades utópicas como um estado de perfeita harmonia entre indivíduos<sup>16</sup>. No também já abordado *No Future*, Lee Edelman radicalizou o *insight* de Bersani contra o chamado “futurismo reprodutivo”. Esse misto de ideologia estrutural e ordenamento simbólico se vale da imagem da Criança como uma “universalização coercitiva” do debate político, obriga todo e qualquer discurso

---

<sup>15</sup> FERGUSON, Roderick A. **Aberrations in black**: Toward a queer of color critique. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004; REA, Caterina Alessandra. Pensamento lésbico e formação da Crítica Queer of Color. **Cadernos de Gênero e Diversidade**, v. 4, n. 2, p. 117-133, 2018.

<sup>16</sup> BERSANI, Leo. Is the rectum a grave?. **October**, v. 43, p. 197-222, 1987; BERSANI, Leo. **Homos**. Cambridge e Londres: Harvard University Press, 1997.

a aderir antecipadamente à realidade de um futuro heterossexual/reprodutivo e aloca o *queer* no “outro lado” dessa ordem social, como uma espécie de *Thanatos* que precisa ser constantemente recusado e excluído. Edelman afirma que a melhor estratégia para contrapor a homofobia depende de que aceitemos nossa figuralização como pulsão de morte. Apenas abraçando nosso papel como vilões egoístas, narcisistas e antisossociais poderíamos impedir a reiterada anunciação de um futuro que não é nada além de uma fantasia totalitária sem espaço para a diferença<sup>17</sup>.

Muñoz não se opõe *tout court* às proposições de Bersani, Edelman e outros autores associados à chamada “tese antissocial”<sup>18</sup>. Ele entende a importância estratégica da negatividade como oposição à captura das dissidências sexuais na lógica do progresso e do futurismo reprodutivo, subscrevendo também as críticas que Bersani e Edelman dirigem ao polianismo triunfalista presente em algumas formas de ativismo LGBT. Muñoz argumenta, contudo, que a equivalência direta entre a *queeridade* e a pulsão de morte torna impossível o debate político sobre as dissidências sexuais, especialmente quando se quer considerar a intersecção da sexualidade com outras formas de opressão social, tais como aquelas relacionadas à raça e à classe. Reduzir todo o debate sobre subjetividade à esfera da pulsão de morte equivaleria a dizer que a única diferença que importa é a sexual, e que todos os outros conflitos sociais nada mais são do que figurações iterativas desse conflito anterior, seja entendido do ponto de vista metapsicológico ou estrutural<sup>19</sup>.

Se Bersani e Edelman criticaram duramente a ideia de redenção implícita nas políticas sexuais emancipatórias, Muñoz sustenta que para alguns *queers*, especialmente para os não-brancos, a esperança é algo do qual não se pode abrir mão. Em *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*, ele descreve seu projeto político alternativo com as seguintes palavras:

A *queeridade* é uma idealidade. Em outras palavras, ainda não somos *queer*. Talvez nunca possamos tocar o *queer*, mas podemos senti-lo como a iluminação cálida de um horizonte tingido de potencial. Nós nunca fomos *queer*, mas a *queeridade* existe como uma idealidade que pode ser destilada do passado e usada para imaginar um futuro. O futuro é o domínio do *queer*. *Queer* é uma forma estruturante e educada de desejar que nos permite ver e sentir para além do atoleiro do presente.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> EDELMAN, Lee. **No Future: Queer Theory and the Death Drive**. Durham e Londres: Duke University Press, 2004.

<sup>18</sup> CASERIO, Robert L. et al. The antisocial thesis in queer theory. **PMLA**, v. 121, n. 3, p. 819-828, 2006; BERNINI, Lorenzo. **Queer apocalypses: Elements of antisocial theory**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016.

<sup>19</sup> MUÑOZ, José Esteban. **Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity**. Nova Iorque: New York University Press, 2009.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 1, tradução minha.

Muñoz lê a *queeridade* como um anseio pelo porvir, um desejo que insiste na possibilidade de materialização de novas alternativas para existências dissidentes. Embora não reste dúvidas sobre o caráter utópico deste projeto, há um elemento crucial que o diferencia de entendimentos convencionais sobre o tema: mesmo que localize a *queer* no horizonte, como um *telos* idealizado a ser perseguido, a atenção de Muñoz é dirigida sobretudo ao tempo presente. O autor argumenta que é no presente que se experiencia a falha em se ajustar à normalidade e é no presente que se pode transformar os próprios limites dessa normalidade tão restritiva. A tarefa de um utopianismo *queer* não deve ser projetar modelos harmônicos para uma sociedade perfeita, mas sustentar um espírito de curiosidade imaginativa que permita reconhecer alternativas, ainda que precárias, à lógica heteronormativa. A utopia de Muñoz está espalhada em fragmentos que lampejam na vida cotidiana daqueles que precisam reinventar-se constantemente para sobreviver às agruras das opressões sociais. Seu texto vívido e pulsante nos convoca a olhar para o dia a dia das dissidências sexuais e raciais, abraçando as potencialidades que cintilam no brilho efêmero dos laços afetivos, das artes, das afiliações, arranjos e gestos utópicos.

Para explorar as relações entre utopia, futuro, progresso e política, dividirei o restante de minha análise em três movimentos. No primeiro, continuo explorando algumas das ideias de Muñoz conjuntamente ao filme *Corpo Elétrico*: quero entender como o filme constrói utopias, quais os elementos mobilizados para tal fim, e o que essas utopias *fazem* em termos narrativos. Na sequência, passo a analisar especificamente como o filme se debruça sobre questões de raça e classe, e sugiro que esses temas evidenciam as ambiguidades e tensões, mais do que as promessas de redenção dessas utopias. Por fim, em um mergulho teórico nas discussões sobre *queeridade* e negatividade, retorno às diferenças que marcaram o confronto entre Muñoz e Edelman para propor algumas reflexões sobre a possibilidade de uma política *queer* utópica que seja ao mesmo tempo crítica ao futurismo reprodutivo idealizado nos moldes do progresso social.

## 5.1 DERIVAS ASTUCIOSAS

*Corpo Elétrico* é um estudo de personagem peculiar, cujo objeto de interesse não é tanto as profundezas da alma do protagonista quanto a superfície de seu corpo, a pele que toca outras peles, os contatos e abraços, o magnetismo que o atrai a tudo que é vivo e interessante.

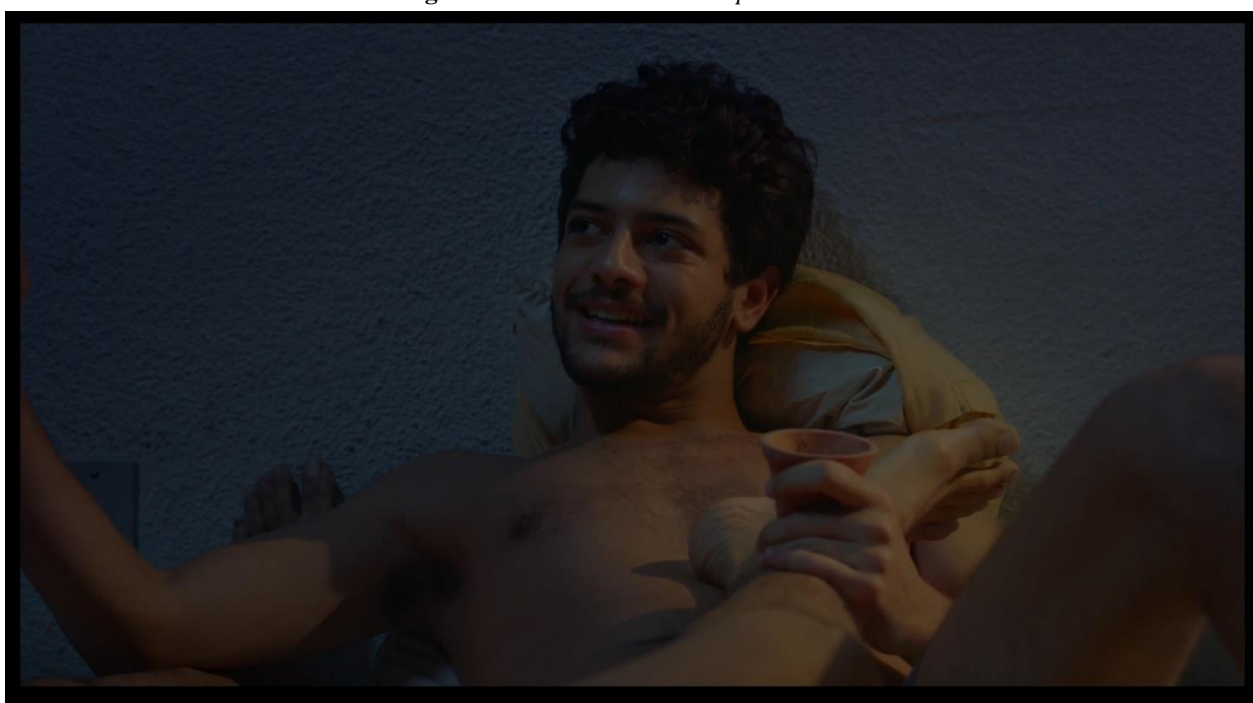
Na primeira cena do filme, encontramos Elias deitado em uma cama, sem camisa e escorado contra a parede. A luz escura e o enquadramento nos permitem ver o pé de outro homem apoiado sobre o seu peito desnudo, uma imagem que sugere tanto intimidade quanto certo distanciamento (*Figura 5.1*). Entre uma tragada e outra do seu baseado, Elias fala sobre um sonho recente, em que nadava em uma praia deserta e tinha todo o corpo enrolado por uma onda de sargaço. A descrição é carregada de saudade da sua terra natal, o estado da Paraíba, que tanta falta lhe faz agora que vive na caótica São Paulo: “*Eu tenho uma coisa muito próxima do mar. Como eu penso muito, às vezes eu preciso descarregar um pouco, sabe? Desligar a máquina. Aí o mar era o lugar que eu conseguia fazer isso*”. Conversas pós-sexo como essa se repetem e acompanham os diversos encontros de Elias ao longo do filme, conferindo-lhes um tipo próprio de intensidade e importância apesar do caráter efêmero.

Com um corte, o filme nos transporta para a fábrica de confecção de roupas onde Elias trabalha como assistente de criação. Saímos de um ambiente aconchegante, onde os diálogos são sussurrados em meio a penumbra, para um espaço profundo, amplamente iluminado, onde diversos trabalhadores se organizam em fileiras sucessivas e convivem com o ruído de máquinas. Através de mais um corte, chegamos à sala que serve de escritório a Elias e sua chefe Diana, e podemos ver misturados ao fundo elementos do trabalho de cada um: estantes preenchidas por pastas, documentos e material de escritório, araras de roupas e um manequim (*Figura 5.2*).

Apesar de gostar das tarefas que lhe são atribuídas, de ter um cargo bom e gozar do respeito de sua chefe, Elias não tem grandes ambições profissionais. Como admite verbalmente em um momento subsequente, não aspira a promoções, nem está interessado em acumular experiência para abrir seu próprio negócio. A importância do trabalho para ele encontra-se precisamente naquilo que excede a rotina normal das demandas e prazos: os agrupamentos informais nos intervalos ou após o expediente, as conexões estabelecidas com os colegas, as conversas discretas e as trocas de olhares durante o horário de trabalho. Seu lugar favorito não é o seu escritório, mas a pequena sala dos funcionários onde habitualmente toma café, fuma cigarro (contrariando as orientações do diretor dos Recursos Humanos) e, sobretudo, socializa com os outros funcionários.



**Figura 5.1** - Screenshot de *Corpo Elétrico*



Fonte: Cortesia de Marcelo Caetano.

**Figura 5.2** - Screenshot de *Corpo Elétrico*



Fonte: Cortesia de Marcelo Caetano.

O jeito tranquilo e despretenso é o que faz de Elias um personagem tão intrigante. Ele se relaciona sexualmente com homens, mas não se identifica em nenhum momento do filme como gay ou homossexual. Ele tem interesse em conhecer melhor seus parceiros e estabelecer algum tipo de vínculo com eles, mas não define as relações de acordo com padrões convencionais tais como amizade ou romance. Isso fica particularmente explícito quando transa com personagens que até então somos levados a acreditar serem amigos, ou quando fala abertamente de um parceiro a outro sem demonstrar apego à monogamia ou cuidado com eventuais ciúmes. Não é necessário para Elias estabelecer esse tipo de rótulo ou fronteira; a vida lhe é mais animadora quando pode cruzar esses limites, o que parece fazer com leveza e despreocupação.

Em uma das conversas pós-sexo retratadas no filme, Elias relata um encontro sexual que teve com o segurança do *shopping center* onde costumava almoçar, um homem “*alto, forte, parrudo, moreno*”. Depois de algumas trocas de olhares, o segurança aborda Elias e o convida até a salinha que serve como vestiário para os funcionários e os dois transam sobre um colchonete estendido no chão. O jeito que Elias relembra essa cena, com especial atenção para os detalhes da sala, sugere que o contexto o excitava tanto quanto o próprio segurança. Ele descreve o seu corpo, o volume do seu órgão enrijecido marcando as calças, com a mesma carga erótica que usa para falar do cheiro de “*suor, de farda molhada, de meia usada*” que impregnava o ambiente.

Experiências como essa podem ser associadas à prática da deriva, um modo de circulação particularmente comum entre homens gays – hoje possivelmente enfraquecido pelo advento dos aplicativos de paquera, mas certamente longe da extinção – que consiste em perambular por regiões movimentadas à procura de contatos eróticos ou simplesmente “pra ver se rola algo”. Normalmente, a deriva é definida como uma estratégia de paquera adaptada às condições históricas de marginalização e clandestinidade dos contatos homossexuais. A necessidade de salvaguardar o segredo é facilitada pelo isolamento espaço-temporal, pela minimização dos ritos de preparação e pela dissolução da relação imediatamente após o ato sexual (“*tem que ser discreto*”, diz o segurança a Elias após a transa). Mas além disso, seguindo o trabalho seminal de Nestor Perlongher sobre o tema, podemos dizer que a deriva oferece uma possibilidade de *desterritorialização* dos códigos que organizam o desejo e a circulação social<sup>21</sup>. A ideia de território aqui vai além do espaço físico, compreendendo também o território simbólico configurado por fronteiras subjetivas e semióticas. A deriva se constrói em um “nomadismo libidinal” que atravessa as fronteiras por vezes invisíveis

---

<sup>21</sup> PERLONGHER, Néstor. **O negócio do michê**: prostituição viril em São Paulo. São Paulo: Brasiliense, 1987.

das identidades, das classes sociais e das instituições, reterritorializando-as estrategicamente em novas configurações espaciais, temporais e eróticas. Nesse trânsito que não tem destino ou hora certa para terminar, as ruas (ou os *shopping centers*) deixam de ser apenas vias de acesso de um lugar a outro para se tornarem um “espaço de circulação desejanter” e de “errância sexual”<sup>22</sup>.

Não é gratuita a menção à prática da deriva (em inglês, *cruising*) no título do livro de José Muñoz sobre utopianismo, que poderia ser traduzido como “*Derivando a utopia*” ou “*Utopias em deriva*”. Há algo utópico nessa *flânerie queer* que vai descobrindo e inventando novas maneiras de habitar a cidade ao perseguir, entre suas ruas e vielas, o traçado sinuoso dos desejos marginais. Da mesma maneira, há algo da deriva no próprio conceito de utopia proposto por Muñoz. Seu utopianismo é sobretudo um modo de sentir e desejar, uma sensibilidade cultivada nas ínfimas tramas do cotidiano, nas esquinas escuras do centro de uma cidade grande, nos encontros inusitados que chacoalham a banalidade de um dia a dia disperso entre a burocracia do trabalho, o consumo e os afazeres domésticos<sup>23</sup>.

Os encontros de Elias ao longo de *Corpo Elétrico* revelam algo próximo dessa (des)orientação utópica imaginada por Muñoz. Mais do que uma busca obstinada por sexo, seus flertes assinalam uma sensibilidade aguçada, uma abertura generalizada aos encontros da vida, uma disposição a encontrar prazer em situações pouco convencionais na lógica capitalista e heteronormativa, que restringe a paquera ao registro edípico da privacidade monogâmica e familiar. Há um caráter afetivo bastante marcado em cada um desses encontros. No exemplo do *shopping*, o sexo é rápido e o segurança pede discrição, mas Elias salienta que uma espécie de vínculo se forma entre eles na cumplicidade de um “sexo proibido” e se mantém aberto com um convite para possíveis novas transas.

Arriscando profanar o significado que Perlogher conferiu ao termo inicialmente, poderíamos dizer que muitas das derivas de Elias são mais afetivas do que propriamente sexuais. É o caso das inúmeras vezes que sai do seu escritório para socializar com os funcionários da fábrica, cruzando fronteiras de classe, desafiando orientações institucionais, e reterritorializando os limites convencionais do companheirismo e da amizade. Em muitos desses encontros não há práticas

<sup>22</sup> PERLONGHER, Néstor. **O negócio do michê**: prostituição viril em São Paulo. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 156.

<sup>23</sup> Para uma outra articulação entre deriva e flânerie no contexto da teoria queer, cf. PRECIADO, Paul B. Cartografias queer: o flâneur perverso, a lésbica topofóbica e a puta multicartográfica, ou como fazer uma cartografia “zorra” com Annie Sprinkle. **Erevista Performatus**, p. 1-32, 2017.

sexuais *stricto sensu*, mas uma sedução peculiar instalada no limiar entre camaradagem e amizade colorida.

Nem todos enxergam essas derivas com bons olhos, é claro. Em um momento posterior do filme, o diretor dos Recursos Humanos convoca Elias para um encontro privado e o repreende por sua dificuldade em separar o âmbito pessoal das suas atribuições profissionais: “*A gente precisa diferenciar as coisas. O ambiente de trabalho, as relações pessoais. Essas coisas que é difícil ficar juntando. É questão de ética*”. Temendo que Elias possa romper as barreiras invisíveis das hierarquias de trabalho e assim afetar negativamente a produção da fábrica, o diretor em realidade enuncia alguns dos principais objetivos de *Corpo Elétrico* como filme: contrastar os diferentes espaços, temporalidades e lógicas que organizam trabalho e intimidade, o público e o privado, e explorar como a “*deriva flâneurie*” de Elias, ao embaralhar esses diferentes registros, ameaça a crononormatividade capitalista e heterossexual.

Vale notar que a rebeldia de Elias não depende da afirmação de uma identidade gay ou homossexual. É justamente pela ambiguidade do seu comportamento exibicionista e discreto, por uma certa recusa malandra em identificar os limites institucionais e os seus próprios limites identitários, que Elias se torna perigoso. Nesse sentido, ele se aproxima do que Silvano Santiago definiu como o “*homossexual astucioso*”, aquele que se comporta publicamente como viado ou sapatão, mas não necessariamente se nomeia dessa forma, operando uma “*subversão através do anonimato corajoso das subjetividades em jogo*”<sup>24</sup>. A astúcia em questão consiste em recusar a introjeção da culpa, deslocando ao outro a necessidade de “*identificar*” a operação da norma, um fardo político que geralmente pesa sobre aqueles que tem que “*assumir*” a sua posição de diferença para se tornar inteligível. Ironicamente, o que o diretor do RH não consegue entender é que isso também é “*questão de ética*”.

O circuito de afetos mobilizado nesse trânsito entre fronteiras não poderia ter sido captado sem um excelente trabalho de câmera. Quando os trabalhadores se encontram, o enquadramento destaca a interação, a proximidade entre os corpos, os toques, a sedução, os abraços e os eventuais beijos. Há uma sequência muito bonita que acompanha os trabalhadores saindo da fábrica depois de fazerem três horas extras (*Figura 4.3*). Já está escuro na rua e eles caminham em direção a um bar no centro da cidade. No início o grupo é pequeno, mas outros funcionários se juntam à medida em que avançam, desmantelando o grande grupo em pequenas conversas. O foco alterna entre os

---

<sup>24</sup> SANTIAGO, Silvano. **O cosmopolitismo do pobre**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004.

personagens, deslizando entre diferentes interações e conversações em um único plano-sequência de aproximadamente três minutos e meio. Podemos escutá-los falando efusivamente sobre planos de casamento, dinheiro, e sobre quanto álcool planejam ingerir naquela noite.

**Figura 5.3** - Screenshot de *Corpo Elétrico*



Fonte: Cortesia de Marcelo Caetano.

Ao longo dessa alegre caminhada conhecemos Wellington, o melhor amigo de Elias e por vezes seu amante. Wellington é uma “bixa afeminada” ou “fechativa” – como diriam Colling, Arruda e Nonato<sup>25</sup> –, o que é bastante visível desde o momento em que irrompe na cena escandalosamente com seu visual andrógino e falando alto<sup>26</sup>. É tão admirável quanto surpreendente que seu comportamento não gere nenhuma reação negativa por parte dos colegas; algumas inclusive parecem familiarizadas com as gírias mais comuns do dialeto gay brasileiro e com o espírito expansivo da fechação (“*O mundo tá cheio de bixa. Tu acha que na fábrica tem só vocês dois?*”). O clima de aceitação, a proximidade sensual entre os corpos e a celebração da

<sup>25</sup> COLLING, Leandro; ARRUDA, Murilo Souza; NONATO, Murillo Nascimento. Perfechatividades de gênero: a contribuição das fechativas e afeminadas à teoria da performatividade de gênero. **cadernos pagu**, n. 57, 2019.

<sup>26</sup> A aparência e estilo do personagem foram inspirados em Grace Jones.

camaradagem aludem a alguns trechos do poema de Walt Whitman *Eu Canto o Corpo Elétrico*, referência para o título do filme:

Percebo que estar com aqueles de quem gosto é o bastante,  
 Ficar em companhia deles pelo resto da noite é o bastante  
 Ser rodeado pela carne bela, curiosa, palpitante, sorridente é o bastante,  
 Passar entre eles, ou tocar todos eles, ou descansar meu braço mesmo bem de leve  
 em torno ao ombro dele ou dela por um momento — o que significa isto, então?  
 Não exijo nenhum deleite maior que este — nado nele, como num mar.  
 Há algo em se permanecer junto a homens e mulheres, a olhar para eles, sentir-  
 lhes o contato e o odor, que agrada tanto a alma,  
 Tudo agrada a alma — mas isso lhe agrada bem.<sup>27</sup>

Outra referência manifesta nessa cena é o curta-metragem *La Sortie de l'usine Lumière à Lyon*, gravado pelos irmãos Lumière em 1895 e considerado um dos primeiros filmes da história do cinema. Ambos retratam grupos de operários logo após o término da jornada de trabalho, mas enquanto os Lumière posicionaram sua câmera de modo fixo, o que por vezes foi interpretado como uma tentativa de conferir à gravação um caráter documental, a câmera em *Corpo Elétrico* se move junto com o grupo de empregados, acompanhando-os pela frente na maior parte do tempo. A audiência é convidada a se juntar e sentir sua celebração, ao passo que a abertura e aceitação do grupo garantem que seríamos prontamente acolhidos.

É nessa cena que podemos observar com mais clareza a maestria de Marcelo Caetano no jogo realidade/ficção. A excelente direção de atores, os diálogos construídos de maneira estrategicamente natural, o movimento fluido da câmera e a escolha de um plano sequência podem facilmente nos fazer esquecer que estamos vendo um filme e não simplesmente perambulando pelas ruas de São Paulo junto ao grupo de funcionários. A sensação de espontaneidade é tão marcante que qualquer um se surpreenderia ao descobrir que foram necessários 23 *takes* para chegar na configuração final da cena. Por outro lado, é também evidente que há algo demasiadamente colorido neste grupo que parece não ter que lidar com disputas internas, ciúmes, fofocas e que não discrimina nenhum de seus membros por sua raça, cor ou sexualidade. Há algo *excessivamente natural* em *Corpo Elétrico*, digamos assim, o que faz com que o filme se afaste do realismo comum em filmes politicamente engajados e da exacerbação imaginativa característica das utopias, para se aproximar de uma lógica *onírica*.

---

<sup>27</sup> WHITMAN, Walt. *Leaves of grass = Folhas de relva*. São Paulo: Iluminuras, 2005, p. 173.

Como ensina a psicanálise, o sonho se caracteriza pela capacidade de unir resquícios diurnos, desejos e angústias – a banalidade do cotidiano e o surrealismo do inconsciente – sem que o sonhador perceba inicialmente o caráter absurdo dessa articulação. Embora o momento de despertar seja comumente interpretado como uma “volta à realidade”, como se acordássemos precisamente ao entendermos que aquilo que sonhávamos não é “real”, os sonhos mais intensos podem muito bem nos deixar desorientados por algum tempo em um limiar difuso. Suas imagens esquisitas podem nos acompanhar por uma vida inteira, às vezes de forma mais provocativa do que aquelas produzidas em estado de vigília.

No devaneio característico do fantasiar acontece algo parecido, as leis que organizam os diferentes elementos da “realidade” parecem afrouxar-se, desarticuladas ou perturbadas por leis de outra ordem<sup>28</sup>. Como coloca Eve Sedgwick, a fantasia “é como uma sala fechada com todo o ar sugado para fora – portanto, sem gravidade e apenas alguns objetos flutuando juntos por aí [...] e o que os torna somados à ‘fantasia’ é que não há um contexto estável para eles, ou um lugar estável para se identificar, ou qualquer coisa”<sup>29</sup>. É esse limiar onírico que caracteriza a atmosfera de *Corpo Elétrico*: um sentimento de irrealidade e torpor que faz de uma simples caminhada em direção a um bar um momento para sonharmos acordados. O retrato colorido da classe trabalhadora não produz um vínculo identificatório específico com Elias, Wellington ou qualquer outro personagem, mas um sentimento afetivo difuso, uma vontade de compartilhar com eles esse momento de celebração tão esperado após uma jornada de trabalho estendida. Talvez nunca possamos lidar com as diferenças de maneira tão espontânea, é verdade, mas *Corpo Elétrico* nos faz sentir essa possibilidade “como a iluminação cálida de um horizonte tingido de potencial”<sup>30</sup>.

A cena em que Elias e Wellington invadem o depósito da fábrica também se destaca pela profusão de significados. A dupla de amigos vai em busca de restos de tecido e peças defeituosas e rouba aquelas em melhor estado para presentear a família de Wellington – que não é uma família biológica, diga-se de passagem, mas uma família afetiva composta por pessoas trans e *drag queens*. O simbolismo desses momentos é evidente: ao catar restos, sobras e peças defeituosas sem valor econômico, e torná-las roupas para pessoas que, devido à sua orientação sexual ou identidade de

<sup>28</sup> FREUD, Sigmund. O poeta e o fantasiar (1908). In: **Arte, literatura e os artistas** (Obras Incompletas de Sigmund Freud; 3). Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

<sup>29</sup> SEDGWICK, Eve. **A Dialogue on Love**. Boston: Beacon Press, 2000, p. 171-72

<sup>30</sup> MUÑOZ, José Esteban. **Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity**. Nova Iorque: New York University Press, 2009, p. 1, tradução minha.

gênero, são muitas vezes consideradas elas mesmas inúteis, descartáveis e sem valor social, Elias e Wellington alegorizam o trabalho de Marcelo Caetano como diretor. *Corpo Elétrico*, afinal, também é feito de um certo tipo de “sobra”. Nada “relevante” acontece durante o filme. Não há uso convencional de tensão ou suspense, não há mistério a ser resolvido ou história de amor para nos fazer torcer por um final feliz. Tudo o que o filme oferece são momentos esparsos de prazer sexual, camaradagem e afeto; fragmentos de tempo improdutivo e desperdícios cronológicos que não contam uma história, tanto quanto nos fazem senti-la sendo desmantelada.

Muñoz argumenta que momentos como esses são marcados por uma temporalidade extática e horizontal: “o tempo extático é sinalizado no momento em que se sente êxtase, anunciado talvez por um grunhido ou grito de prazer, e, mais importantemente, durante momentos de contemplação”<sup>31</sup>. Nessas ocasiões, o presente deixa de ser apenas uma etapa em direção ao futuro, rebelando-se contra a submissão teleológica para se tornar de fato *experienciado* como tal. Os momentos extáticos desafiam o “tempo vazio e homogêneo” do progresso capitalista bem como a organização heteronormativa do afeto e da sexualidade, pervertendo a linearidade progressiva que Muñoz chama de “straight time”, um jogo de palavras que faz alusão tanto à ideia de heterossexualidade, quanto à de retidão:

*Straight time* é uma temporalidade auto-naturalizante que necessita ser fenomenologicamente questionada, e esse é o valor fundamental de uma hermenêutica utópica *queer*. A temporalidade extática e horizontal da *queeridade* é um caminho e um movimento em direção a uma maior abertura para o mundo.<sup>32</sup>

*Corpo Elétrico* questiona o *straight time* duplamente: no plano diegético, explorando como laços de prazer e afeto entre os personagens ameaçam a ordenação cronometrada da produção fabril, e em termos formais, por meio da construção de um enredo que se desenvolve de maneira onírica e que carece de uma curva dramática clássica. Eu arriscaria dizer que esses movimentos são inclusive complementares: é justamente porque não tem um enredo convencional, uma complicação convencional, um clímax convencional e uma resolução convencional, que *Corpo Elétrico* pode questionar de maneira tão sagaz o que é um romance convencional, um sexo convencional, uma família convencional, uma amizade convencional, uma relação de trabalho convencional.

---

<sup>31</sup> MUÑOZ, José Esteban. *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*. Nova Iorque: New York University Press, 2009, p. 32, tradução minha

<sup>32</sup> *Ibid*, p. 25, tradução minha.



A sequência final do filme inicia com um almoço coletivo de final de ano organizado pelos funcionários. Enquanto os homens heterossexuais jogam futebol, Elias e Wellington, apoiados sobre as grades que cercam a quadra, fazem piadas e gritam provocações sexuais em uma clara reversão dos atos homofóbicos tão frequentes nos estádios de futebol. Após a partida, eles comem, bebem e socializam até o entardecer. O volume da música aumenta à medida em que alguns começam a dançar e outros se entregam a conversas mais íntimas. Quando todos já estão alcoolizados, uma briga começa entre Wellington e Anderson, causando um tumulto geral na festa. Essa é a primeira e única ocasião em que assistimos a uma escalada de violência entre os personagens, mas a música alta abafa qualquer ofensa que um possa ter dirigido ao outro e não nos permite entender o motivo exato da briga. Em pouco tempo os ânimos se acalmam e podemos ver Wellington novamente se divertindo às gargalhadas. Na cena seguinte, enquanto todos cantam efusivamente o *hit Marrom Bombom*, Wellington pede a Anderson a bermuda de futebol que está usando (parte do uniforme do *Fortaleza Esporte Clube*) e a coloca em seu corpo como se fosse um vestido feminino, um gesto que simboliza não só o apaziguamento das relações entre os dois, mas também a “*queerização*” de uma das insígnias mais populares associadas à hetero-masculinidade brasileira.

A festa termina com Elias, semiconsciente de tão bêbado, sendo carregado até a casa de Arthur, um professor universitário de meia idade com quem estabeleceu um relacionamento anteriormente. Arthur recebe Elias dos braços de seus amigos, dá banho nele e os dois dormem juntos. Na cena seguinte, encontramos Elias na casa de praia de Arthur, no litoral do estado de São Paulo, esperando Wellington, sua família *drag* e outros colegas da fábrica que vêm passar o dia. A surpresa na chegada (“*Parece um hotel!*”) logo se converte em uma atmosfera de alegria e celebração que atinge seu apogeu quando a trupe decide fazer um casamento simbólico para um casal de funcionários que estava noivo. O casal é heterossexual e evangélico, mas quem conduz o rito são homens gays e mulheres trans, e a cerimônia é recheada de referências a religiões de matriz africana. Enquanto ouvimos os trabalhadores cantarem a Marcha Nupcial de Mendelsohn à capela, Wellington e sua família cobrem os noivos com colares havaianos, fazem “oferendas” com espumante e flores, e aplicam um “passe” no casal com pompons ao invés das folhas sagradas. Mais uma vez, vemos uma insígnia da heterossexualidade sendo *queerizada*.

Ao final do dia, depois das cantorias, danças e celebrações, os convidados começam os preparativos para partir. Chateado pelo final da festa e uma vez mais embriagado ao ponto da

inconveniência, Elias insiste para que fiquem. Os colegas alegam que precisam trabalhar e alguns simplesmente não podem perder a carona de volta para São Paulo. O próprio Elias precisa voltar, sabemos que a chefe conta com sua presença. No dia seguinte, contudo, sem dar grandes explicações, assumindo a posição digna de um Bartleby *queer*<sup>33</sup>, ele decide não retornar ao trabalho. Na cena que encerra o longa-metragem, podemos vê-lo tomando banho de mar sozinho, de volta ao mar que há tempos habitava seus sonhos, o mar que tanto lhe ajuda a “descarregar” as angústias da vida.

**Figura 5.4** - Screenshot de *Corpo Elétrico*



Fonte: Cortesia de Marcelo Caetano.

Para um filme celebrado e criticado por suas representações utópicas do sexo em público, da camaradagem e da subversão das normas de gênero, *Corpo Elétrico* tem um desfecho surpreendentemente agridoce. De um lado, as últimas cenas realizam o sonho de Elias no início do filme, levando-o ao encontro do mar. Ele flutua através das ondas assim como “flanava” nas suaves ondulações de suas derivas: “Não exijo nenhum deleite maior que este — nado nele, como num

---

<sup>33</sup> DIAS JR., Jocimar. O que pode um Bartleby queer? Notas acerca da resistência passiva queer em “Corpo Elétrico”. *Revista Moventes*, 15 de jan. de 2018. Disponível em: <https://revista.moventes.com/2018/01/15/o-que-pode-um-bartleby-queer-notas-acerca-da-resistencia-passiva-queer-em-corpo-eletrico/>. Acessado em: 15 de janeiro de 2021.

mar”<sup>34</sup>. Em contrapartida, Elias está visivelmente abatido, triste por estar separado de Wellington, sua família e o resto do grupo de funcionários da fábrica, que não puderam renunciar aos seus trabalhos como ele.

Através dessa virada anticlimática, o filme também escancara a lacuna social que distancia Elias dos seus colegas. Diferentemente dos outros, Elias pôde renunciar ao seu emprego, talvez porque acreditasse que poderia arranjar outro facilmente, ou simplesmente porque sabia que poderia contar com a ajuda de Arthur. Ao tomar essa decisão, sejam quais forem as justificativas preponderantes, ele já não é mais parte da “comunidade” dos empregados. Agora está sozinho, de uma maneira que apenas os personagens de classe social mais elevada vinham sendo retratados até então. Ironicamente, o filme termina sugerindo que a solidão de seu protagonista está relacionada a alguns de seus privilégios.

## 5.2 RAÇA, CLASSE E UTOPIA

A distinção de *status* entre Elias e os outros funcionários é visível desde os primeiros momentos do filme. No chão de fábrica, o trabalho depende de máquinas barulhentas, modelos previamente estipulados e instruções de superiores. O uniforme padronizado reforça a impessoalidade e as caras de tédio sugerem que ninguém ali se identifica realmente com o feito. Já Elias, como designer, executa tarefas que parecem se relacionar mais intimamente com sua personalidade sensível e criativa. A mesa onde trabalha está localizada logo ao lado da mesa de Diana, sua chefe, e como não somos apresentados a nenhum outro trabalhador da área de criação, não seria precipitado supor que Elias é o único responsável pelo setor, o que, por sua vez, leva a crer que Diana o tem em alta confiança.

É na relação com Wellington que alguns desses contrastes ficam mais gritantes. Quando invadem o depósito da fábrica para roubar sobras de tecidos e peças rejeitadas, Wellington fica mais preocupado pois sabe que serão punidos de maneira diferente se acaso forem descobertos: “*Eu sou só uma serviçal, depois é eu que me fodo*”, ele diz enquanto Elias continua descontraído, revirando sacolas abarrotadas. Conforme mencionei anteriormente, há também uma diferença explícita entre os personagens em termos de gênero: se Wellington tem um aspecto andrógino, os traços de Elias estão relativamente alinhados aos padrões hegemônicos de masculinidade no

---

<sup>34</sup> WHITMAN, Walt. *Leaves of grass = Folhas de relva*. São Paulo: Iluminuras, 2005, p. 173.

Brasil, conferindo a ele inclusive uma certa *passabilidade* hétero. Wellington está sempre na fechoção, Elias sabe muito bem desligar o *camp* quando lhe convém. Por fim, e este é o ponto que quero explorar mais detidamente nas próximas páginas, há um contraste a ser considerado na perspectiva de raça/cor. Enquanto Wellington muito provavelmente é lido pelo público como preto ou negro, Elias poderia ser caracterizado como pardo, moreno ou com algum outro adjetivo popular associado a pessoas de ancestralidade racialmente mista cujo tom de pele varia entre matizes que não chegam ao preto ou ao branco. Embora a autoidentificação racial nunca seja mencionada no filme explicitamente, o caráter ambíguo da pele parda é fundamental na construção racial de Elias como personagem, assim como é fundamental para a sua deriva utópica e desterritorializante. Para entendermos isso, é preciso levar em conta algumas particularidades dos sentidos históricos e políticos dos processos de racialização no Brasil e das disputas políticas em torno dos discursos sobre “ambiguidade” e “fluidez racial”.

Como sugerem estudos acadêmicos de raça e inúmeros testemunhos pessoais sobre violência e discriminação, a existência do preconceito racial é simultaneamente reconhecida e denegada pela população brasileira. A maioria dos brasileiros é capaz de identificar seu caráter estrutural, seu funcionamento insidioso e seus efeitos brutais, mas apenas uma pequena minoria admite ser racista ou mesmo reproduzir racismo. Podemos relacionar esse fenômeno à ideologia de “democracia racial”, utilizada por sucessivos governos brasileiros ao longo do século XX para retratar as relações raciais como harmônicas e tolerantes. Essa proposição é muitas vezes taxada como “mito” – o mito da democracia racial –, o que não deve ser entendido necessariamente como *mentira*, mas como uma narrativa performativa que organiza o nosso imaginário social conjuntamente aos ideais de progresso e modernização citados na introdução deste capítulo.

Se compararmos o Brasil a outros contextos paradigmáticos como os Estados Unidos, poderíamos dizer que as políticas de miscigenação e branqueamento de fato produziram um cenário demográfico racialmente diverso e relativamente permeável. Nos termos propostos por Edward Telles<sup>35</sup>, há menos segregação no Brasil do que nos Estados Unidos em uma perspectiva horizontal, o que qualifica, basicamente, modos de socialização entre pessoas de diferentes raças/cores em uma mesma classe social, especialmente entre as classes mais pobres (em *Corpo Elétrico* podemos perceber esse fenômeno na diversidade racial que compõe o grupo de funcionários de baixo

---

<sup>35</sup> TELLES, Edward. **Racismo à brasileira**: uma nova perspectiva sociológica. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: Fundação Ford, 2003.

escalão). Entretanto, em uma perspectiva vertical, que descreve como o racismo se alinha à desigualdade econômica, os efeitos da discriminação racial no Brasil são mais agudos do que nos Estados Unidos. O Brasil é um país extremamente desigual e a pobreza é muito maior na população não-branca. Nesse sentido, Telles aponta um paradoxo: embora a mistura racial e a desigualdade racial coexistam como facetas igualmente importantes da cultura brasileira, a miscigenação e as relações raciais horizontais mais fluidas têm sido usadas como uma espécie de “prova” de que não há racismo ou de que há pouco racismo no país, posição que facilita a persistência de injustiças e desigualdades sem intervenção do Estado. Em outras palavras, “boas” relações horizontais têm sido usadas historicamente para ocultar problemas do ponto de vista vertical, configurando o que o autor define como “racismo à brasileira”<sup>36</sup>.

Também é importante notar que, no Brasil, o fenótipo prepondera sobre a ancestralidade na determinação das identidades raciais. Essa é razão pela qual Oracy Nogueira fala de um “racismo de marca”<sup>37</sup> e pela qual o país é frequentemente descrito como uma “pigmentocracia”, o que significa, basicamente, que a hierarquização racial no Brasil não se dá de acordo com as categorias polares branco/preto, mas na medição de um espectro “em que indivíduos de pele mais escura com cabelos crespos estão na parte inferior e indivíduos de pele mais clara com cabelos lisos estão no topo”<sup>38</sup>. Uma grande parte da população se descreve como “pardo” ou “moreno”, termos que designam posições intermediárias nesse espectro (e embora o próprio Elias não se autoidentifique, entendo que o filme o situa nesta ampla e múltipla categoria). Como apontado por Silva e Paixão, de acordo com contextos específicos e com a articulação a outros determinantes sociais – especialmente renda e anos de estudo –, não é raro que os pardos, no Brasil, se identifiquem por outras cores que não a sua cor da pele em termos fenotípicos. “Pardos de baixo nível socioeconômico podem rejeitar a categoria ‘negro’ e clarear elas mesmas em busca de status ou simplesmente porque tem a pele mais clara do que a média em seus contextos sociais”<sup>39</sup>. Nesses casos, os autores entendem que existe uma tentativa de fugir do estigma atribuído à negritude, de se *passar* por brancos ou mesmo de se apropriar de benefícios simbólicos e materiais disponíveis

---

<sup>36</sup> TELLES, Edward. **Racismo à brasileira**: uma nova perspectiva sociológica. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: Fundação Ford, 2003.

<sup>37</sup> NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. **Tempo social**, v. 19, n. 1, p. 287-308, 2007.

<sup>38</sup> SILVA, Graziella Moraes; PAIXÃO, Marcelo. Mixed and Unequal: New Perspective on Brazilian Ethnoracial Relations. In: TELLES, E. **Pigmentocracies**: ethnicity, race, and color in Latin America. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2014, p. 206, tradução minha.

<sup>39</sup> Ibid., p. 206, tradução minha.

a partir da proximidade com brancos, inclusive maior acesso ao patrimônio e circuitos sociais. Por outro lado, “pardos de alto nível socioeconômico podem estar se escurecendo como resultado de uma da importante transformação na política racial brasileira, ou, novamente, como consequência do contexto”<sup>40</sup>. Por “importantes transformações na política racial brasileira”, Silva e Paixão se referem principalmente ao ativismo do Movimento Negro, que vem chamando atenção para a importância da autoidentificação das pessoas pardas como “negros”, uma estratégia de contraposição à ideologia da miscigenação e da democracia racial que ajudar a fornecer um diagnóstico dos efeitos duradouros e perversivos da escravidão no Brasil, notadamente a íntima relação entre racismo estrutural, violência de estado e desigualdade econômica<sup>41</sup>.

Obviamente há muito mais a ser dito sobre o racismo e os processos de racialização no Brasil. Saliento essas duas particularidades – contradição entre menor segregação horizontal e maior segregação vertical, e certa ambiguidade relacionada à autoidentificação racial de pessoas pardas – pois elas são especialmente úteis para pensarmos como a raça é representada em *Corpo Elétrico* – ou, para ser mais preciso, como a raça é *performada*. Neste ponto também sigo José Muñoz: conforme sugere o autor, pensar a raça em termos performativos implica deslocar a compreensão da etnicidade desde algo que as pessoas são (que é fixo e auto evidente) para algo que as pessoas fazem (e que pode variar dependendo do contexto). Essa mudança de perspectiva fornece pistas para uma “uma compreensão revigorada e matizada da etnia”<sup>42</sup>, além de ajudar a pensar “os efeitos que o reconhecimento da pertença, da coerência e da divergência racial apresentam ao mundo”<sup>43</sup>.

Há algumas cenas paradigmáticas que gostaria de explorar em maior detalhe à luz dessas considerações.

Quando a chefe Diana (uma mulher branca) se despede do escritório antes das festas de final de ano, ela deixa a Elias instruções sobre como deve proceder na sua ausência. Ela estará em Londres e Milão por um tempo relativamente extenso e teme que Elias seja sobrecarregado com as

---

<sup>40</sup> SILVA, Graziella Moraes; PAIXÃO, Marcelo. Mixed and Unequal: New Perspective on Brazilian Ethnoracial Relations. In: TELLES, E. **Pigmentocracies: ethnicity, race, and color in Latin America**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2014, p. 207, tradução minha.

<sup>41</sup> Cf. SANSONE, L. Pai preto, filho negro: cor e diferença de geração”. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, n. 25, p. 73-98, 1993.

<sup>42</sup> MUÑOZ, José Esteban. Feeling Brown: Ethnicity and Affect in Ricardo Bracho's "The Sweetest Hangover (And Other STDs)". In: NYONG'O, Tavia.; CHAMBER-LETSON, Joshua. (Eds.). **The Sense of Brown**. Durham e Londres: Duke University Press, 2020, p. 12.

<sup>43</sup> Id. Feeling brown, feeling down: Latina affect, the performativity of race, and the depressive position. **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, v. 31, n. 3, p. 675-688, 2006, p. 678-679, tradução minha.

demandas de trabalho. Num gesto tão teatral que deixa transparecer certo cinismo, ela se aproxima, segura-o pela mão, olha em seus olhos e diz: “*Olha, se tiver muito trabalho, eu não quero que você fique aqui toda noite. Você leva pra casa, tá bom?*”. Como se a mistura entre cuidado e exploração não fosse suficientemente irônica, ela ainda pergunta se Elias já esteve em Londres ou em Milão, o que é bastante improvável considerando que os altos custos de uma viagem para a Europa extrapolam o salário pago ao seu cargo intermediário. Seria possível argumentar que Diana não sabe muito sobre ele, mas a maneira como o filme retrata sua preocupação maternal deixa implícito que ela provavelmente imagina que Elias não tem grandes seguranças financeiras. De toda forma, o mais importante nessa cena não é o cinismo da chefe disfarçado de ingenuidade – a recusa em reconhecer seus próprios privilégios é constitutiva da branquitude, aponta Lia Vainer Schucman<sup>44</sup> –, mas o fato de que Elias parece entender como reagir propriamente nesse tipo de situação. Ele lhe conta a verdade, que nunca esteve na Inglaterra ou na Itália, mas com gentileza suficiente para mantê-la à vontade. Ao fazer isso, ele permite que outra verdade não seja revelada: a verdade “inconveniente” do racismo e da desigualdade social, a verdade que apenas uma parte ridiculamente pequena, rica e predominantemente branca da população pode arcar com viagens desse tipo. Novamente, seria possível argumentar que Elias é simpático com Diana da mesma forma que é simpático com todos, mas é justamente isso que distingue seu status: ele pode ser simpático com todos, desde os empregados até a própria dona da fábrica, porque entende bem como ambos os universos simbólicos funcionam. A ambiguidade racial, em articulação com a masculinidade, beleza e capital intelectual, permitem que Elias cruze barreiras simbólicas, que ele circule entre diferentes ambientes, e que ele se acerque simbolicamente de sua chefe branca e bem-sucedida. Vale ser repetitivo em relação a este ponto: *Corpo Elétrico* não constrói Elias como um personagem branco, mas sugere que ele pode *passar* por branco, ou melhor, que ele pode *passar a* territórios simbolicamente destinados a serem habitados por pessoas brancas. Mesmo não dispondo dos privilégios conferidos à elite brasileira (ele tem que trabalhar no final do ano, ele nunca esteve em Londres ou Milão), Elias entende suficientemente bem o que está em jogo em cada um dos lados das fronteiras raciais e de classe que organizam a sociabilidade na fábrica onde trabalha.

Podemos analisar a relação de Elias e Arthur por um ângulo similar. *Corpo Elétrico* racializa Arthur através da escolha de um ator de pele clara e fazendo dele um professor

---

<sup>44</sup> VAINER, Lia. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo**: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo. São Paulo: Veneta, 2016.

universitário, uma posição ainda majoritariamente e desproporcionalmente branca, apesar dos efeitos relevantes das ações afirmativas no ensino superior brasileiro. Considerando esse pano de fundo, há um peso simbólico na cena em que Elias faz uma visita e lhe pede emprestado duas *fanzines*. Elias fica um bom tempo olhando as prateleiras, folheando livros e a conversa que desenvolve com Arthur indica que a leitura é um hábito para ele. O interesse intelectual ganha ainda mais destaque quando o filme o contrapõe aos hábitos simples dos trabalhadores da fábrica, às comidas e bebidas baratas que consomem em suas festas, às conversas triviais que têm nos seus momentos de celebração.

Em uma cena anterior, Elias é questionado por um dos rapazes com quem se relaciona – e que não é nomeado no filme – sobre como pôde aguentar por tanto tempo um relacionamento com um homem rico que tem uma casa chique e amigos esnobes. Elias parece outra vez responder honestamente: “*Porque ele é gente boa, um cara super massa. Mas tem que conhecer pra saber*”. Talvez Elias esteja certo e Arthur seja de fato um cara legal – ao menos ele recebe muito bem seus amigos em sua casa na praia. No entanto, o que Elias parece não perceber claramente é que, para que ele mesmo houvesse se aproximado de Arthur para conhecê-lo melhor, foi necessária uma mínima familiarização com seu universo simbólico. Elias dispõe de um capital cultural que lhe permitiu ficar confortável com as disparidades econômicas do relacionamento e não se sentir oprimido, o que provavelmente aconteceria caso o rapaz não nomeado estivesse em seu lugar. Mesmo que a diferença de cor, classe e idade entre Elias e Arthur evoque a díade colonial homem branco/jovem racializado<sup>45</sup>, Elias nunca é retratado como um sujeito oprimido. Pelo contrário, *Corpo Elétrico* salienta o jeito tranquilo e astucioso com que seu protagonista lida com as discrepâncias sociais, nesse caso pedindo livros emprestados.

Um certo limiar racial também se expressa nas referências culturais que o filme associa a Elias. Na cena em que toma cerveja e conversa descontraidamente com Wellington, escutamos a música *Gasolina*, da banda *Teto Preto*, tocando no seu telefone celular. Com uma rápida pesquisa na internet, podemos descobrir que esse conjunto surgiu no contexto de umas das festas de música eletrônica mais famosas na “cena alternativa paulistana”, conhecida pelo público “antenado”, pelo caráter político afirmativo, pelas referências “descoladas” que variam desde *new wave*, cinema novo até música industrial. Sabemos que Elias vem do Nordeste, uma região do Brasil muitas vezes

---

<sup>45</sup> LIM, Eng-Beng. **Brown boys and rice queens: Spellbinding performance in the Asias**. Nova Iorque: New York University Press, 2014.



estigmatizada como “atrasada”, “tradicional” e “pobre”, mas seu gosto pelo experimentalismo eletrônico o aproxima muito mais às ideias de “urbano”, “moderno” e a um certo cosmopolitismo gay<sup>46</sup> associáveis de maneira igualmente estereotípica à desvairada Pauliceia. Quem de fato tem um gosto musical dito “popular” são os trabalhadores da fábrica, que, no encerramento da festa de final de ano, quando já estão no brilho do álcool, cantam e dançam *Marrom Bombom*, hit do grupo de pagode *Os Morenos*. Mais uma vez, vemos reproduzida nesse jogo de contrastes a mesma lógica: ainda que o fato de ser um nordestino vivendo em São Paulo configure por si só um eixo de opressão na vida de Elias, o filme *suaviza* o peso dessa situação mostrando sua capacidade de assimilação a um certo imaginário paulistano de classe média. A Paraíba se mantém presente em Elias na evocação de uma saudade do mar, mas não escutamos traços marcantes em seu sotaque que poderiam denunciar a identidade estigmatizada do “nordestino” contra a sua vontade.

Desta feita, podemos dizer que, em *Corpo Elétrico*, a fluidez e a ambiguidade assumem elas mesmas significados fluidos e ambíguos. A deriva de Elias é um modo de vida, consequência do seu desejo. Embora tenha efeitos políticos potentes, até mesmo ameaçadores para a organização institucional da fábrica onde trabalha, em nenhum momento parece demandar algum esforço extra ou determinação especial. Seu ato não é confrontativo, mas astucioso: Elias desestabiliza (ou desterritorializa) as fronteiras epistemológicas que organizam as dicotomias público/privado, homo/hetero, amizade/desejo não porque as enfrente frontalmente, mas porque evita assumir uma posição já dada de antemão, uma identidade sexual específica.

Pelos motivos que apresentei nesta seção, é bastante óbvio que nem todos os personagens podem viver dessa maneira. Wellington, por exemplo, não é amigo da chefe. Sua androginia e feição não o favorecem dentro da lógica hegemônica da paquera homossexual<sup>47</sup>. Ao final do filme ele se demite do trabalho apenas porque tem a segurança de saber que poderá ganhar algum dinheiro participando dos shows organizados por sua família. É como se o filme conduzisse duas narrativas ao mesmo tempo: por um lado, celebra a fluidez e os encontros afetivos através de uma ruptura utópica com padrões de gênero, limites institucionais, insígnias da hetero-masculinidade brasileira, modelos convencionais de amizade e relacionamento amoroso etc. Por outro lado,

---

<sup>46</sup> PÉREZ, Hiram. *A Taste for Brown Bodies: Gay modernity and cosmopolitan desire*. Nova Iorque: New York University Press, 2015.

<sup>47</sup> BAYDOUN, Mahmoud. *Não sou nem curto afeminados: Reflexões viadas sobre a efeminofobia nos apps de pegação*. Salvador, BA: Editora Devires, 2020.

sublinha a força de barreiras institucionais e acentua o peso dos marcadores de gênero, raça e classe que permitem ou não que cada personagem as contorne.

*Corpo Elétrico* mostra que a fluidez sexual, afetiva e racial de Elias só é possível a partir de uma articulação da raça e da sexualidade a outros marcadores sociais, especialmente à classe (capital cultural) e ao gênero (sua capacidade de coordenar gestos, comportamentos e trejeitos de acordo com um padrão de masculinidade brasileiro)<sup>48</sup>. Ao público não são fornecidas informações suficientes para examinar detalhadamente como esses marcadores são agenciados na vida prévia de Elias, mas o filme é bastante direto ao distinguir, através deles, o protagonista e o resto do grupo de empregados. A cor de Elias é “clareada” em alguns momentos em função da classe, assim como sua deriva sexual e afetiva é facilitada por uma possibilidade menor de ser alvo de homofobia. Dessa forma, Elisa acaba sendo a corporificação de um paradoxo: por um lado, ao encarnar alegria, sensualidade e malandragem, é quase uma personificação do estereótipo brasileiro; por outro, ao ser constantemente posto em contraste com os funcionários da fábrica – a comunidade, o povo –, também é retratado como uma exceção. *Corpo Elétrico* parece nos dizer assim que a fluidez só é possível mediante certas condições que tornam os sujeitos fluidos – ou, para usar um termo mais coloquial – *passáveis*. Quiçá este seja mais um dos elementos responsáveis por fazer da utopia algo próximo do registro do sonho, da fantasia ou, como propõe Jocimar Dias, de um “falso-realismo”<sup>49</sup>: ao mesmo tempo em que se encontra em todos os lugares – nos enquadramentos, na fotografia, na trilha sonora, nos contatos corporais –, são muito diferentes as condições de personagem para acessá-la.

### 5.3 O LOCAL DO NEGATIVO

Na introdução deste capítulo, mencionei que as teorizações sobre utopia e utopianismo emergiram nos estudos *queer* como uma reação ao fortalecimento da chamada “tese antissocial”, vertente teórica que interpreta a *queeridade* desde uma perspectiva ontológica radicalmente negativa. Comentei que José Muñoz, o mais célebre entre os “utopianistas *queer*”, não rechaçava

<sup>48</sup> Para uma análise sobre os modos de articulação de marcadores sociais da diferença e suas consequências na construção de identidades políticas, cf. BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *cadernos pagu*, n. 26, p. 329-376, 2006.

<sup>49</sup> DIAS JR., Jocimar. O que pode um Bartleby queer? Notas acerca da resistência passiva queer em “Corpo Elétrico”. *Revista Moventes*, 15 de jan. de 2018. Disponível em: <https://revista.moventes.com/2018/01/15/o-que-pode-um-bartleby-queer-notas-acerca-da-resistencia-passiva-queer-em-corpo-eletrico/>. Acessado em: 15 de janeiro de 2021.

esse debate *tout court* e inclusive reconhecia a importância de uma certa negatividade para o pensamento utópico. O problema seria a *radicalização* dessa lógica (ou *romantização*, dependendo do ponto de vista), um processo que Muñoz julgava não só arriscado para o debate teórico, mas politicamente irresponsável. Nas próximas páginas, em um mergulho pelos domínios da política e da ontologia, exploro mais detidamente esse embate que até hoje ecoa nos estudos *queer*: afinal, quais são as concepções de negatividade em jogo em cada um dos lados? Qual a diferença entre a negatividade utópica saudada por Muñoz e a negatividade anti-utópica de Lee Edelman? Podemos identificar algum denominador comum entre essas duas abordagens ou se trata de perspectivas totalmente incompatíveis? Como o utopianismo de *Corpo Elétrico* pode ser pensado desde cada um desses ângulos?

Começemos por uma definição oportuna: na introdução deste capítulo, quando mencionei “entendimentos convencionais sobre utopia”, me referia à figuração de um lugar afastado no tempo e/ou no espaço onde se encontra uma sociedade marcada pelo planejamento interno, uniformidade social, igualdade, supressão das classes, coletivismo e um consequente estado duradouro de felicidade e harmonia. Uma vez que materializa um ideal inscrito na sociedade onde é projetada, alguns autores denominam esse modelo de “utopia de realização”<sup>50</sup>. *A Utopia* de Thomas Morus é o exemplo mais clássico e também a origem do próprio termo “utopia” (do grego, “não-lugar”). Outros exemplos dignos de nota são *A República* de Platão e os projetos que hoje agrupamos sob a denominação de “socialismo utópico”, tais como aqueles desenvolvidos por Saint-Simon, Charles Fourier e Robert Owen.

O valor político das utopias de realização é tema de um longo debate na história do pensamento ocidental. Os críticos geralmente argumentam que a natureza irrealizável dos projetos utópicos tende a gerar mais frustração do que mobilização<sup>51</sup>, e que, partindo da premissa de um sujeito racional inserido em uma coletividade de interesses homogêneos, esses projetos desconsideram as dimensões afetivas e inerentemente conflitivas do campo político<sup>52</sup>. Já os

<sup>50</sup> SOUZA, Maria das Graças de. O real e seu avesso: as utopias clássicas. *Sexta Feira*, São Paulo, n. 6, p. 11-22, 2001.

<sup>51</sup> “Considero o que chamo de utopianismo uma teoria atraente e, de fato, muito atraente; pois também o considero perigoso e pernicioso. É, acredito, autodestrutivo e leva à violência”. Cf. POPPER, Karl R. Utopia and violence. *World affairs*, v. 149, n. 1, p. 3-9, 1986. (Publicado originalmente em 1948).

<sup>52</sup> O utopianismo é baseado na suposição de que a razão por si só – não o hábito, a tradição ou o preconceito - pode ser o único critério nos assuntos humanos. Mas o fim dessa suposição é que a razão, como a matemática, deve comandar o consentimento universal, uma vez que tem única e exclusivamente a verdade. Em realidade, a razão acaba sendo o mais falível e precário dos guias; porque não há nada que impeça o surgimento de uma variedade de “razões”, cada uma reivindicando validade única e exclusiva, e entre as quais não pode haver compromisso, nenhum árbitro exceto a força. Cf. TALMON, Jacob Leib. *Utopianism and politics*. London: Conservative Political Centre, 1957.

defensores do espírito utópico sustentam que não há política possível sem a imaginação de mundos melhores. Ernst Bloch, um dos seus mais notáveis representantes, propôs uma distinção entre utopias abstratas e utopias concretas, valorizando as primeiras apenas na medida em que alimentam uma imaginação política crítica e potencialmente transformadora<sup>53</sup>. Seria preciso “educar a esperança” em direção às utopias concretas<sup>54</sup>.

No debate pós-moderno – marcado pela incredulidade em relação às grandes metanarrativas, como propôs Lyotard<sup>55</sup>, e onde podemos localizar estrategicamente os estudos *queer* –, a questão central já não é a factibilidade das utopias, se são estratégicas ou não, mas o que suas elucubrações nos permitem entender sobre a sociedade onde foram imaginadas. Segundo Fredric Jameson, quando as utopias propõem mundos futurísticos onde os dilemas sociais aparecem magicamente solucionados, elas revelam por tabela os anseios e conflitos que movem nossa imaginação, bem como os limites que cerceiam a possibilidade de pensarmos outros mundos realmente diferentes: “Utopias têm algo a ver com fracasso, e nos dizem mais sobre nossos próprios limites e fraquezas do que sobre sociedades perfeitas”<sup>56</sup>. Jameson enxerga as utopias como um produto das contradições e embates de um dado contexto, um *locus* onde representação e ontologia colidem. O que define seu valor político já não é sua razoabilidade, mas a capacidade de produzir deslocamentos diferenciais nesse movimento circular entre fantasia e realidade, de modo que a cada giro em torno de si mesma, nossa imaginação nos permita uma certa margem de transformação para além dos limites do que é pensável em determinados contextos históricos. Não há utopias falsas ou inúteis para Jameson. Quanto mais aberrantes, quanto mais difícil de imaginar, mais importantes e autênticas são: “As utopias são uma não-ficção, mesmo que sejam também não-existentes. As utopias de fato chegam a nós como mensagens quase inaudíveis de um futuro que talvez nunca venha a existir”<sup>57</sup>.

As performances, fotografias, filmes e outras obras de arte discutidas em *Cruising Utopia* são muito mais prosaicas do que as utopias clássicas de Morus e Platão e muito menos elaboradas do que a literatura de ficção científica analisada por Jameson. Muñoz fala sobre momentos de

<sup>53</sup> BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005

<sup>54</sup> “Não só o a feto da esperança (com sua contraparte, o medo), mas ainda mais, a metodologia da esperança (com sua contraparte, a memória) reside na região do ainda-não, um lugar onde a entrada e, sobretudo, o conteúdo final são marcados por uma indeterminação duradoura” Cf. BLOCH, Ernst. **Literary Essays**. Stanford: University of Stanford, 1998, p. 341, tradução minha.

<sup>55</sup> LYOTARD, François. **A Condição Pós-Moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

<sup>56</sup> JAMESON, Fredric. Comments. **Utopian Studies**, v. 9, n. 2, p. 74–77, 1998, tradução minha.

<sup>57</sup> Id., Politics of utopia. **New left review**, v. 25, p. 35, 2004, p. 54, tradução minha.

contemplação, recordações, viagens de ecstasy, dois amigos compartilhando uma garrafa *Coca-Cola*, transas em banheiros públicos, assinalando como os afetos e sensações corporais envolvidas nessas cenas podem abrir um furo na dura realidade vivida pelas dissidências sexuais/raciais e tingir os horizontes do seu cotidiano com as cores potenciais de um mundo diferente. Apesar das particularidades, há aqui um movimento circular tal como pensado por Jameson, uma vez que os anseios utópicos são movidos pelos limites do presente, pelas engrenagens das opressões, das normatividades e das hierarquias sociais: “A queeridade é aquela coisa que nos faz sentir que este mundo não é suficiente, que realmente falta algo”<sup>58</sup>. Descrevendo o *queer* como aquilo que aponta uma *falta* mais do que uma solução, Muñoz situa o valor político das fabulações utópicas na sua capacidade de fornecer certa energia afetiva para enfrentá-la criativamente, mesmo que não haja garantias de apaziguamento e resolução: “esperança e decepção operam dentro de uma tensão dialética nesta noção de utopia queer”<sup>59</sup>.

A oscilação entre negatividade (fracasso, falha, limite, conflito, decepção) e positividade (criatividade, potencial, esperança, desejo, transformação) é fundamental no pensamento utópico de ambos os autores, e é importante salientar que há sempre uma direção na circularidade produzida entre realidade e imaginação. As utopias de Muñoz e Jameson caminham rumo um ponto de chegada – um futuro, uma direção –, ainda que os autores argumentem que a natureza desse *telos* é menos importante que o percurso espiralado e sinuoso da imaginação afetiva. Nesse ponto, ambos se aproximam de outra autora dos estudos *queer*, uma teórica que nunca tratou explicitamente sobre utopias, mas cuja obra é indispensável para qualquer debate sobre dialética e a função do negativo na política contemporânea.

No início dos anos 1990, quando formulava e esmiuçava sua teoria da performatividade de gênero, Judith Butler acionou diversas vezes a noção de “inteligibilidade”. A filósofa argumenta que a dinâmica de reconhecimento social e político depende de um conjunto de normas que produzem simultaneamente um domínio de abjeção. A heteronormatividade é uma das formas de delimitar esse espaço, o que implica a automática forclusão de formas alternativas de prazer, desejo, afeto, sociabilidade e corporalidade: “estamos falando sobre a distribuição de efeitos ontológicos, que é um instrumento de poder, instrumentalizado para fins de hierarquia e

---

<sup>58</sup> MUÑOZ, José Esteban. *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*. Nova Iorque: New York University Press, 2009, p. 1, tradução minha.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 155, tradução minha.

subordinação, e também com vistas à exclusão e à produção de domínios do inimaginável”<sup>60</sup>. Como se trata de uma exclusão ontológica, necessária para a própria constituição da realidade como um domínio compartilhado, ela não pode ser totalmente desfeita, apenas tensionada, deslocada, perturbada ou desestabilizada, o que não deixa de produzir transformações sociais relevantes. Alargando-se os limites das zonas de inteligibilidade, outras formas de existência tornam-se vivíveis, reconhecíveis, imagináveis. Butler provavelmente se recusaria a resumir o assunto nestes termos, mas opera em sua teoria uma circularidade semelhante àquela descrita por Muñoz e Jameson. Sua concepção de política se baseia em um tecido social que sempre pode ser esticado um pouco mais, e numa dialética que, embora não encontre síntese, sempre aponta para um horizonte “melhor”.

É justamente essa posituação da negatividade que será objeto da crítica de Lee Edelman. Em *No Future*, o autor convoca as dissidências sexuais e os estudos *queer* a rejeitar *todas* as fantasias de um futuro melhor, sejam essas fantasias reificadas pela ordem capitalista neoliberal ou sejam elas defendidas contra essa ordem, inclusive pelo movimento LGBT hegemônico<sup>61</sup>. O problema não é o conteúdo, mas a própria estrutura simbólica que as condiciona e regula, denominada por ele “futurismo reprodutivo”. Em nome de um porvir projetado para uma Criança imaginária, essa espécie de ideologia estrutural sacrifica tudo aquilo que pode se configurar como ameaça, especialmente a vida daqueles cujos comportamentos sexuais não almejam a reprodução e que, portanto, são vistos como figurações da pulsão de morte. Edelman propõe que as dissidências sexuais parem de perseguir um futuro através da inclusão nos domínios de inteligibilidade e, em vez disso, abracem a negatividade que a cultura dominante rotineiramente projeta sobre seus corpos, rejeitando-os como promíscuos, antissociais, doentes, perigosos e irresponsáveis.

Para entendermos os meandros teóricos da proposição de Edelman, precisamos adentrar o universo da psicanálise lacaniana, seu principal pilar de sustentação, e considerar a distinção radical proposta pelo autor entre dois conceitos: desejo e pulsão.

Na psicanálise lacaniana, o sujeito do desejo se constitui em relação a um objeto perdido que nunca esteve em sua posse, mas habita uma fantasia de completude projetada retrospectivamente. Lacan chamou de “objeto a” esse objeto que existe apenas como “causa do

---

<sup>60</sup> PRINS, Baukje; MEIJER, Irene Costera. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 155-167, Jan. 2002, p. 160-161.

<sup>61</sup> EDELMAN, Lee. **No Future: Queer Theory and the Death Drive**. Durham e Londres: Duke University Press, 2004.

desejo” e nunca como sua realização<sup>62</sup>. Incapaz de reencontrá-lo, o sujeito pode desfrutar de uma satisfação parcial e temporária com objetos substitutos que portam alguns dos seus traços, mas seguirá em busca de uma plenitude perpetuamente adiada. É essa insatisfação estrutural que geraria a fantasia do futuro como um lugar de realização promissor. Para Edelman, o futurismo reprodutivo e o utopianismo seriam ambos alegorias desse desejo, miragens sedutoras que fazem o sujeito crer que avança em direção ao futuro, quando, na verdade, está preso a um passado mítico. Quanto à pulsão, ela também está vinculada a um objeto, mas sua satisfação se encontra no movimento que realiza *em torno* desse objeto sem nunca de fato alcançá-lo. O alvo da pulsão é a sua própria satisfação e não o objeto em si, cambiável sem grandes prejuízos. A pulsão opera em um circuito-fechado elíptico, constante, arritmico e sem-sentido. Opondo um conceito ao outro, Edelman joga com a ideia de “fim”: enquanto o desejo sacrifica o presente iludido pela promessa de uma plenitude vindoura, e nesse movimento se inclina ao futuro, ao progresso, à reprodução e à transmissão geracional, a pulsão, em seu curto-circuito solipsista, inconsequente, difuso e *queer*, sempre encontra satisfação, mesmo que isso possa implicar uma boa dose de sofrimento e autodestrutividade.

O conceito de pulsão tem sido explorado por diversos autores que trabalham na interface entre psicanálise, gênero e sexualidade<sup>63</sup>. Em um artigo intitulado “The Queerness of the Drive”, por exemplo, Teresa de Lauretis lembra que a pulsão se diferencia do “instinto biológico” pelo caráter anárquico, polimorfo e flexível, por ser permeada por fantasias e resíduos neuróticos, peculiaridades e reminiscências que dizem respeito mais à história de cada sujeito do que à necessidade de perpetuação da espécie em termos genéticos. A pulsão não é reprodutiva, relacional ou mesmo *humana*. Como se localiza entre o somático e o psíquico sem reduzir-se a nenhum deles, é uma chave fundamental para o estudo da sexualidade em suas dimensões fantasística, híbrida, transformadora e variante, indo muito além de categorias já consagradas em outras teorias psicológicas – mas bastante simplificadoras –, tais como “orientação sexual”.

Aos olhos de Edelman, há algo ainda mais importante no funcionamento da pulsão: o fato de que permite ao sujeito uma modalidade de acesso privilegiado ao registro do Real. O Real é o lugar da negatividade por excelência no ensino de Lacan, o lugar de um vazio fundamental – paradoxalmente recheado de gozo – que é responsável por evitar que os outros dois registros,

<sup>62</sup> LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 10: a angústia** (1962-1963). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

<sup>63</sup> DE LAURETIS, Teresa. The queerness of the drive. **Journal of Homosexuality**, v. 64, n. 14, p. 1913-1929, 2017.

Simbólico e Imaginário, fecham-se em si mesmos. Do ponto de vista do Imaginário, o Real é o antagonismo interno que impede que o sujeito se reconheça plenamente na sua imagem refletida, isto é, na forma substancializada de uma *identidade*. Nos termos do Simbólico, o vazio se refere ao sem-sentido da linguagem, à lacuna que afasta um significante do outro. Enquanto o desejo opera na lógica da falta, encadeando significantes metonimicamente e tentando suturar a todo custo a lacuna que existe entre eles, a pulsão opera pela lógica de um excesso que ameaça esse encadeamento e, com isso, o próprio *sentido* como realização da linguagem: “A pulsão ocupa o lugar do que escapa ao sentido, da mesma maneira que o significante preserva no coração da ordem do significante a letra vazia e arbitrária, o substrato sem sentido da significação que o significado tenta ocultar”<sup>64</sup>. Para Edelman, a pulsão fornece um gozo explosivo que poderia dinamitar a “realidade”, o “significado” e o “futuro”, três emblemas da heteronormatividade e do futurismo reprodutivo. A predileção pela pulsão de morte se explica porque, dentre as pulsões, pelo seu caráter traumático, é aquela que permite o acesso mais dilacerante ao registro sem limites do Real.

Retornando ao campo mais amplo das discussões sobre ontologia e política nos estudos *queer*, podemos dizer que tanto para Edelman quanto para Butler, o vazio fundacional nunca se manifesta na sua forma puramente negativa. O Real ou a abjeção só podem se apresentar a partir de um substituto catacrético, e o *queer* seria um deles. A divergência começa a partir daí. Para Butler (e entendo que neste ponto a posição de Muñoz está representada em sua teoria), a *queeridade* se insurge desde um limítrofe ontológico para reivindicar inteligibilidade e, mais do que ganhar reconhecimento, acaba por alterar as próprias normas que regulam as fronteiras daquilo que é reconhecível como digno de vida, proteção e luto. Trata-se de “um novo campo do humano, conquistado através da catacrese política, que ocorre quando o menos que humano fala como humano”<sup>65</sup>. Já para Edelman, essa inclusão transformadora não representa nada além da velha conhecida lógica do multiculturalismo, capaz de se reorganizar indefinidamente para alojar os excluídos sem jamais alterar seu núcleo duro. A própria noção de “humano” seria um desdobramento do futurismo reprodutivo, já que funciona iludida pela esperança de ver seu significado plenamente alcançado a cada novo alargamento. Inspirado pela noção laciana de

---

<sup>64</sup> EDELMAN, Lee. **No Future**: Queer Theory and the Death Drive. Durham e Londres: Duke University Press, 2004, p. 10, tradução minha.

<sup>65</sup> BUTLER, Judith. **O clamor de Antígona**: parentesco entre a vida e a morte. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014, p. 114.



“ato”<sup>66</sup>, ele sugere que façamos o movimento contrário, reivindicando o terreno do *inumano* e pleiteando a extensão do domínio da abjeção: “a *queeridade* alcança seu valor ético precisamente na medida em que acede a esse lugar, aceitando seu estatuto figural como uma resistência à viabilidade do social e insistindo na inextricabilidade dessa resistência de qualquer estrutura social”<sup>67</sup>.

Poderíamos sintetizar a diferença entre essas duas posições da seguinte forma: enquanto a política de ressignificação proposta por Butler e Muñoz busca re-valorar aquilo que foi “abjetado”, transformando as normas, alargando o domínio da universalidade e assim produzindo “legitimação em formas novas e futuras”<sup>68</sup>, Edelman afirma que o valor do *queer* está em desafiar as próprias noções de *valor, novidade, universalidade e futuridade*<sup>69</sup>.

Aqui, cabe mais uma distinção conceitual. Edelman entende que as dissidências sexuais podem sim recusar a identificação com a pulsão de morte e assumir para si a promessa da futuridade. Elas podem se desprender do território da abjeção, como almejam Butler e Muñoz, mas apenas ao custo de deslocar o “fardo figural da *queeridade*” a outro<sup>70</sup>. Porque, para Edelman, a *queeridade* é a marca catacrética que assinala um espaço vazio, um antagonismo estrutural<sup>71</sup>. Em nosso momento histórico, as dissidências sexuais são figurações notáveis dessa *queeridade* – é o que nos mostra a cruzada anti-gênero, ao menos<sup>72</sup> –, mas elas não são a mesma e única coisa. O *queer* será sempre a marca de um obstáculo interno que o Real representa para todas as tentativas simbólicas de alcançar um fechamento ou realização, enquanto as dissidências sexuais são figurações por meio das quais essa *queeridade* pode ser percebida em momentos históricos específicos. Por isso a ideia de uma utopia *queer* não faz sentido para Edelman: pode haver uma utopia gay, lésbica ou trans, quem sabe, mas ela certamente não seria uma utopia *queer*, uma vez

<sup>66</sup> LACAN, Jacques. **L'acte psychanalytique**. Séminaire 15. (1967-1968). Paris: Éditions de l'Association Freudienne Internationale.

<sup>67</sup> EDELMAN, Lee. **No Future: Queer Theory and the Death Drive**. Durham e Londres: Duke University Press, 2004, p. 3, tradução minha.

<sup>68</sup> BUTLER, Judith. **Excitable Speech: A Politics of the Performative**. Nova Iorque: Routledge, 1997, p. 41, tradução minha.

<sup>69</sup> EDELMAN, Lee. Op cit., p. 6, tradução minha.

<sup>70</sup> Ibid., p. 22, tradução minha.

<sup>71</sup> EDELMAN, Lee. Ever After: History, Negativity, and the Social. In: HALLEY, J.; PARKER, A. **After Sex? On writing since queer theory**. Durham e Londres: Duke University Press, 2011.

<sup>72</sup> Cf. JUNQUEIRA, Rogério Diniz. A invenção da "ideologia de gênero": a emergência de um cenário político-discursivo e a elaboração de uma retórica reacionária antigênero. **Revista Psicologia Política**, v. 18, n. 43, p. 449-502, 2018; MISKOLCI, Richard; CAMPANA, Maximiliano. “Ideologia de gênero”: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. **Sociedade e Estado**, v. 32, n. 3, p. 725-748, 2017.

que o *queer* é o antagonismo que precisa ser suprimido para a própria existência de uma utopia, entendida como realização social.

Voltemos à *Corpo Elétrico* para dar um pouco de contornos à discussão.

Se seguirmos o argumento de Edelman à risca, não haveria nada realmente *queer* nas representações da camaradagem e das celebrações da classe trabalhadora oferecidas pelo filme. Sabemos que o diretor Marcelo Caetano apresenta um retrato primoroso da diversidade racial, de gênero e sexual, e faz isso com imagens nada menos que provocativas: a fechação de Wellington, a deriva desterritorializante de Elias, o sexo em público, a ressignificação de insígnias da heterossexualidade tais como o casamento e o futebol. Todos esses gestos são desafiadores à ordem heteronormativa tal como a experienciamos nos grandes centros urbanos brasileiros, mas no falso-realismo de *Corpo Elétrico* ninguém parece abalado. Ou melhor, apenas personagens externos ao grupo principal de funcionários, tal como diretor de RH, parecem se incomodar. E se a diferença não produz conflito ou ao menos tensão, é porque já não opera como *dissidência* em seu sentido mais forte.

Se quiséssemos buscar os traços dessa *queeridade*, teríamos que buscar o local do negativo em *Corpo Elétrico*: o que *não* aparece nas cenas de camaradagem? O que precisa estar excluído, “abjetado” ou foracluído para que esses laços de amizade, companheirismo e sensualidade se estabeleçam de maneira tão estoica entre os personagens?

Ao longo deste capítulo, apontei que o filme conduz uma narrativa paralela e, em certa medida, contraditória às imagens harmônicas e coloridas que povoam seus vários momentos de coletividade e celebração. Ao mesmo tempo em que exalta os vínculos afetivos entre os personagens, *Corpo Elétrico* não se furta em situar as diferenças materiais que existem entre eles, principalmente em termos de gênero, classe e raça. Talvez o momento em que o filme mais se aproxime da “*queeridade*” desejada por Edelman seja quando essas diferenças de fato se tornam dissidências, isto é, quando se tornam produtoras de tensão narrativa *dentro* da comunidade, o que acontece mais explicitamente na briga entre Wellington e Anderson durante o almoço comemorativo de final de ano. O que vemos logo na sequência, contudo, é uma neutralização desse conflito: o filme abafa a voz dos dois envolvidos, põe uma gargalhada na boca de Wellington e na cena subsequente nos mostra o personagem vestindo a bermuda de Anderson, dançando e cantando como se nada tivesse acontecido. Edelman provavelmente argumentaria que a *queeridade* é absorvida pela narrativa e preenchida de significado numa espécie de síntese dialética.

O descrédito ante qualquer estratégia política afirmativa é frequentemente lido como niilista, pernóstico, elitista, masculinista e até mesmo racista<sup>73</sup>, mas críticas como essas, independentemente de estarem corretas ou não, perdem de vista que há algo ironicamente utópico no anti-utopianismo de Edelman. A aposta em um antagonismo puramente negativo, no acesso a um gozo irrestrito, a confiança na própria possibilidade de separar tão categoricamente desejo e pulsão, pulsão de vida e pulsão de morte, todas essas são formas de idealismo<sup>74</sup>. O próprio ato de apostar já está embebido de expectativa e, portanto, de um certo otimismo, de modo que esse *Não!* que Edelman nos convoca a gritar ao Simbólico poderia muito bem ser interpretado como um *Sim!* - *Digamos Sim ao Não!*<sup>75</sup>. Com efeito, anos antes do debate com Muñoz ter lhe rendido a fama de *bad boy* dos estudos *queer*, quando o campo ainda ganhava contornos no meio acadêmico estadunidense, Edelman publicou um artigo em que alude explicitamente a essa possibilidade: “*Utópica em sua negatividade*, a teoria *queer* se curva infinitamente em direção a uma compreensão de que sua realização permanece impossível, que apenas como uma força de desrealização, de dissolução nos fluxos de um desejo sem sujeito, ela pode ser ela mesma”<sup>76</sup>. Nesse desconstrucionismo puro, sem sujeito ou objeto definido, sem limites identitários ou orientações libidinais fixas, encontramos nada mais e nada menos do que um espírito utópico, direcionado a uma utopia que não se baseia na promessa de *realização* de ideais específicos, mas na possibilidade de romper radicalmente com as normas e regulações sociais sobre as quais se assenta qualquer forma de ideal.

O debate entre os seguidores de Muñoz e os aliados de Edelman raramente se envereda por esse caminho. Em geral, quem se alia ao projeto de Edelman se vale de uma desconfiança pós-estruturalista para desdenhar de qualquer tipo de fundamento normativo ou projeto político, rebaixando suas promessas ao *status* de repaginação mambembe de fantasias totalitárias. Quem se alia a Muñoz, por sua vez, costuma argumentar que a leitura da *queeridade* como um puro negativo conduz a um transcendentalismo igualmente pernicioso, um essencialismo criptografado em teorias

---

<sup>73</sup> Cf. JONES, Angela. **A Critical Inquiry into Queer Utopias**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2013; HALBERSTAM, Judith. The anti-social turn in queer studies. **Graduate Journal of Social Science**, v. 5, n. 2, p. 140-156, 2008.

<sup>74</sup> Para uma crítica do uso da teoria lacaniana por Lee Edelman, Cf. RUTI, Mari. **The Ethics of Opting Out: Queer Theory's Defiant Subjects**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2017, especialmente o capítulo três.

<sup>75</sup> SNEDIKER, Michael. **Queer Optimism: Lyric Personhood and Other Felicitous Persuasions**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

<sup>76</sup> EDELMAN, Lee. Queer theory: Unstating desire. **GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies**, v. 2, n. 4, p. 343-346, 1995, p. 346, grifo e tradução meus.

abstrusas, e que a renúncia ao futuro é um privilégio daqueles que assistem aos conflitos sociais do alto dos seus prestigiados gabinetes na academia.

Entretanto, contrariando essa tendência bastante corriqueira nos estudos *queer* que situa esses projetos em polos opostos de um espectro teórico-político linear, eu mesmo prefiro pensá-los operando em um movimento circular e oscilatório. Não discordo de que seus projetos sejam inconciliáveis em muitas de suas proposições; tampouco creio que sejam um o reflexo invertido do outro, ou que estejam obscuramente ligados entre si, como se poderia inferir. Com a ideia de circularidade, quero assinalar que essas duas perspectivas se movimentam ao redor de um campo de aporias filosóficas, afetando uma à outra sem permitir cristalizações. E o motivo que faz com que essas duas tradições estejam constantemente em confronto, mas não possam se fixar em uma oposição estável, é o fato de que ambas estão calcadas em um impossível. Nunca seremos *queer*, nem na perspectiva de Muñoz, nem na perspectiva de Edelman. Para o primeiro a *queeridade* só pode ser sentida como uma virtualidade, como a “iluminação cálida de um horizonte tingido de potencial”, e para o segundo a *queeridade* só pode aparecer como substituto catacrético para uma pulsão que recusa qualquer tipo de identidade, forma ou laço social. Ambos entendem que esse substrato intangível e irrepresentável é o que agencia qualquer possibilidade de transformação social; a diferença entre eles é que Muñoz, inspirado por Ernst Bloch e menos explicitamente por Deleuze e Guattari, vê nesse impossível um anseio por mudança, a potência de um devir-*queer* que nunca se solidifica em uma identidade estática. Já Edelman, inspirado pela psicanálise freudolacaniana e pela dialética negativa de Adorno, vê na *queeridade* uma recusa que anima a subjetividade por uma via dramática e às vezes destrutiva em relação ao próprio “social”. A utopia de Muñoz é a utopia do êxtase. A utopia de Edelman é a utopia do gozo.

Se quisermos retomar a já clássica distinção sedgwickiana, podemos dizer que a análise de Edelman se baseia em um modo de leitura mais próximo ao paranoide (sustentada em gestos de recusa, dissociação, suspeição), enquanto a análise de Muñoz responde a um chamado por reparação (motivada por anseios de restauração, aceitação, acolhimento, tolerância à ambiguidade)<sup>77</sup>. Mais uma vez, é importante notar que tratamos aqui de posições intercambiáveis e complementares, e não de fases a serem superadas rumo a um modo de leitura supostamente mais adequado. Como admitia a própria Sedgwick, não há crítica sem uma dose de paranoia: qualquer

---

<sup>77</sup> SEDGWICK, Eve Kosofsky. Leitura paranoica e leitura reparadora, ou, você é tão paranoico que provavelmente pensa que este ensaio é sobre você. **Remate de Males**, v. 40, n. 1, p. 389-421, 2020.

investigação científica precisa se valer hora ou outra de alguns mecanismos paranoicos clássicos, seja a *mimesis*, a antecipação, a generalização ou a suspeição. Mas não há possibilidade de ação política sem que um sujeito ou coletivo se desfaça minimamente da ansiedade e do medo do novo. Não há política sem abertura a surpresas e sem uma esperança de que a surpresa pode ser boa.

Ao fim e ao cabo, os projetos de Edelman e Muñoz talvez precisem um do outro para existir, assim como a oscilação entre as posições subjetivas que cada um deles representa é necessária para qualquer crítica que se pretenda tão independente quanto implicada. Ao invés de escolher um lado, faríamos melhor azeitando a dobradiça entre eles, a chave de alternância, o ponto que lhes é comum e ao mesmo tempo não pertence a nenhum deles, um arranjo que – eu gostaria de sugerir em conclusão – pode ser pensado a partir do entendimento do *queer* como uma “utopia de ruptura”<sup>78</sup>.

Alternativamente às projeções e idealizações das utopias convencionais, entendo que as utopias de ruptura rompem com universalizações coercitivas que delimitam o que é possível e não é possível em determinados momentos e situações. Utopias de ruptura não apontam direções e não estabelecem pontos de chegada. Elas advêm justamente no avesso desses gestos, quando acedemos à possibilidade de rejeitar os caminhos que nos são apontados ou quando simplesmente nos negamos a seguir qualquer caminho, como Elias, o Barteby *queer*, flutuando no mar. Por esse ângulo, que me parece plausível tanto na perspectiva de Edelman quanto na perspectiva de Muñoz, embora não coincida precisamente com a proposição de qualquer um de seus textos, a utopia de *Corpo Elétrico* não estaria tanto na representação positiva de comunidades marginalizadas pelo racismo e pela homofobia, quanto na recusa em inscrevê-las em um arco dramático clássico. Mais do que as identidades dos personagens, utópicos seriam os lapsos e os excessos, as lacunas, as pausas e os momentos efêmeros que perturbam a narrativa de progresso e liberação necessária para torná-las plenamente inteligíveis.

É significativo, assim, que Marcelo Caetano tenha optado por terminar o filme sem um momento de liberação apoteótica em que os operários tomariam a fábrica das mãos da chefe ou pediriam demissão coletiva para viver como *hippies*. A classe operária definitivamente não vai ao paraíso em *Corpo Elétrico*. Excetuando-se sua nova condição como desempregado, nosso herói termina a jornada mais ou menos do jeito que começou; há algo mais frustrante do que emancipador no modo como relata Wellington relata seu pedido de demissão; o resto dos funcionários aceita o fim da festa sem grandes resistências e retorna à sua rotina de trabalho normal. Enquanto os créditos

---

<sup>78</sup> Agradeço ao professor Eduardo Leal Cunha a inspiração para este argumento.

começam aparecer na tela em fontes coloridas que lembram o arco-íris da diversidade, escutamos o som repetitivo das ondas indo e vindo em alguma praia de São Paulo.

#### 5.4 CODA

Se as utopias nos dizem mais sobre nossos próprios limites e anseios do que sobre sociedades perfeitas, como sugeriu Fredric Jameson, o que o utopianismo de *Corpo Elétrico* nos diz sobre os desafios que enfrentamos atualmente em nosso país?

A resposta a essas perguntas dependem de uma questão de definição. Se considerarmos que a utopia se expressa através de um retrato idealizado da classe trabalhadora, como parecem ter apontado alguns críticos, teríamos que fazer outras perguntas complementares: quais são os pontos negativos que tiveram que ser suprimidos para que esse retrato fosse idealizado? E o que o filme sugere sobre eles por meio desse ato de apagamento? O fato de se tratar de uma idealização tão óbvia não seria uma forma de chamar atenção justamente para o que está sendo suprimido, tornando-o, paradoxalmente, ainda mais visível?

Poderíamos responder a essas perguntas de diferentes maneiras, dependendo se usamos as lentes da raça/classe ou do gênero/sexualidade, mas talvez essas nem sejam as questões mais importantes levantadas pelo filme. Como tentei mostrar ao longo deste capítulo, a utopia também aparece em *Corpo Elétrico* na significação que os personagens, assim como o diretor, atribuem ao que é considerado inútil e improdutivo, e através desse gesto o filme desafia a organização afetivo-temporal do capitalismo e da heteronormatividade. O filme sinaliza que a utopia não é apenas sobre o que é idealizado em um *telos*, mas também sobre as lacunas, pausas e momentos de êxtase que desfazem a linearidade progressiva implícita nesse tipo de narrativa.

Falar sobre afetos e recusas ao progresso em um país marcado pela desigualdade material pode parecer uma jogada arriscada, mas talvez nunca tenha havido um momento na história brasileira em que entendê-los fosse tão necessário. Ainda experienciamos os efeitos de junho de 2013, quando milhões de pessoas em centenas de cidades do Brasil foram às ruas para exigir mudanças radicais na condução do país. Há muita controvérsia sobre o significado político daqueles dias, mas um diagnóstico é praticamente unânime: que os sentimentos de insatisfação, frustração e raiva foram muito mais eficientes como motivação do que qualquer agenda ideológica específica. Foi esse furor anti-político e anti-establishment que a extrema direita soube capturar e

conduzir em direção aos seus próprios objetivos, enquanto diversos outros setores da política brasileira, talvez mal-acostumados, ainda procuram entendê-los e conciliá-los com seus próprios ideais e projetos de governo. *Corpo Elétrico* não oferece soluções, mas seu olhar sobre o êxtase, os prazeres e outras coisas efêmeras e “desimportantes” talvez possa nos ajudar a repensar os horizontes e os ritmos da política em tempos de desorientação, desamparo e desesperança.

## 6 NÓS TAMBÉM MERECEMOS UM FINAL FELIZ: ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES

Entre os múltiplos lugares-comuns do entretenimento de massa, o final feliz sempre me pareceu um dos mais despolitizantes. Mesmo filmes com mensagens inspiradoras – igualdade social, pacifismo, respeito às diferenças – perdem uma parcela de sua força quando o clímax narrativo é seguido por uma neutralização do conflito. O final feliz encerra o suspense necessário para a fruição da narrativa com uma sensação de apaziguamento e contentamento difuso, o que nos permite sair do cinema com uma postura positiva e descompromissada, prontos para dirigir nossa atenção a qualquer outro assunto e retornar à rotina de trabalho, família e consumo. Somos brindados com a confiança de que as coisas sempre darão certo no final, e não há nada menos motivador do que essa crença irrestrita na generosidade do destino.

*Mas e para aqueles e aquelas que nunca tiveram direito ao final feliz?* – questiona o superego militante em minha mente. O que dizer dos gays e lésbicas, que há tantas décadas veem suas versões no cinema e na literatura castigadas com finais trágicos, quando não são simplesmente destinadas à morte? Não é hora de terem suas próprias comédias românticas, suas aventuras e fantasias encantadoras? Não estaria a arte transformando positivamente nossa sociedade quando nos acostuma com a presença de gays e lésbicas felizes em filmes, livros, telenovelas e seriados?

Por mais ordinária que possa parecer esta confissão, esse impasse sempre me mobilizou. Sou desses que nutrem um apreço especial por filmes e livros que retratam personagens gays, identificados a outra forma de dissidência sexual, ou simplesmente transviados de alguma maneira. Já consultei diversos arquivos disponibilizados por *websites* especializados com dicas cinematográficas e literárias – do *mainstream* ao experimental, do clássico ao contemporâneo – e creio que, depois de alguns anos de experiência, hoje sou capaz de montar o meu próprio acervo pessoal com diretores, escritores, filmes, novelas, contos, crônicas e seriados prediletos. Hoje também me sinto mais confiante para afirmar, em nome de vários outros e outras que compartilham tão esquisita predileção, que existe algo especial nos encontros com esses filmes. Há mais imersão e identificação; as risadas são mais estridentes e as lágrimas mais profundas; tudo é mais intenso. Queremos assistir mais e mais, e por isso estamos sempre atentos à agenda de futuros lançamentos.

É claro que essa intensidade acentuada nem sempre pende para uma apreciação positiva da obra, e no meu caso particular incomoda muito quando a trama narrativa se resolve nas fórmulas mágicas do entretenimento hollywoodiano. Sinto-me decepcionado ao ver uma história de *coming*



*out* terminar com a aceitação plena da família, que brinda efusivamente em volta de uma mesa decorada com os tradicionais pratos de uma ceia de natal; ou quando a história de um relacionamento bastante tumultuado se resolve com uma superação abrupta das desavenças e com um aprendizado previsível sobre tolerância e aceitação. Mais do que puro esnobismo ou revolta contra romantizações esdrúxulas, diria que é uma questão de frustração: sinto que o final feliz desperdiça a minha história ao invés de “dar-lhe voz”, como insiste o superego militante. O final feliz reúne histórias de exclusão, preconceito e violência, o tortuoso enredo que envolve entender a diferença como possibilidade de reinvenção radical da vida, e transforma tudo isso num caldo morno e insosso a ser consumido por uma plateia que saciará a curiosidade, mas nunca será movida a questionar os limites de suas próprias identidades, práticas e desejos sexuais.

Olhando retrospectivamente, creio que a intenção de escrever uma crítica ao imperativo do progresso e do orgulho tem uma origem semelhante ao meu drama pessoal com os finais felizes. O progresso e o orgulho também são, afinal, ao menos desde uma perspectiva desconstrutiva, instrumentos narrativos que modulam o arco da experiência de acordo com um *telos* resolutivo e anestesiante. O progresso e o orgulho precisam de um final feliz, e para que esse final seja feliz no sentido mais apelativo da expressão, é preciso haver temas claros: mocinhos e vilões, conflitos entre bem e mal, histórias de superação e uma lição de moral sem espaço para ambiguidades. Certamente há justificativas em razão das quais esse modelo narrativo específico tornou-se hegemônico na luta LGBT – talvez o próprio sintagma “luta LGBT” dependa dessa organização particular da temporalidade e dos afetos –, mas o fato é que, como um dispositivo hegemônico de subjetivação, essa modulação tende a promover uma homogeneização narrativa. Em muitos casos, esmaece mais do que destaca as cores da dissidência, impondo seus próprios limites e regras, patologizando e desqualificando modos de se experienciar a identidade, o desejo e o prazer que não se enquadram no seu arco dramático convencional.

Estou ciente de que não pude responder a estas perguntas inteiramente, mas estarei satisfeito se pelo menos houver logrado mostrar a relevância de sua articulação: seria o final feliz um indício confiável de que as coisas efetivamente estão melhorando para gays e lésbicas? Seria o *único* e *indispensável* indicativo? E se as coisas estão de fato melhorando, o que a longa história de representações negativas que nos precede deixa como legado? Podemos simplesmente rejeitar essa herança? O que esse dilema nos permite pensar sobre a experiência de ser gay e lésbica no século XXI?

Conforme argumenta Sara Ahmed<sup>1</sup>, foi a partir da consolidação do neoliberalismo como sistema político-econômico que a felicidade ganhou seus contornos atuais, uma modulação afetiva que todos almejamos alcançar, quase sinônimo de uma boa-vida, e dotada de um imenso poder de se desfazer a cada vez que dela nos aproximamos. A felicidade contemporânea funciona sobretudo como uma promessa, e os ideais de bem-estar e qualidade de vida, alinhados à ideologia da meritocracia, se encarregam de fazer-nos acreditar piamente que de fato é alcançável, mesmo quando todas as evidências materiais apontam o exato contrário. Basta pró-atividade, fé e resiliência, somos lembrados constantemente em cada uma de nossas redes sociais. Se isso não for suficiente, podemos sempre contar com tecnologias de apoio, tais como a literatura de autoajuda, o *coaching*, a psicofarmacologia, adaptações de práticas meditativas orientais etc.

Ahmed salienta que a felicidade não é uma *ilusão* criada pelo capitalismo ou uma *mentira* neoliberal. A felicidade não é falsa. Ela produz efeitos reais e materiais, estabelecendo vínculos que ligam sujeitos a determinados objetos à medida em que investe nesses objetos um brilho distintivo e sedutor. Viagens a lugares exóticos, apartamentos luxuosos, carros esportivos e restaurantes estrelados são alguns exemplos, o que não significa que tragam felicidade automaticamente e por si só. Nenhum objeto, em realidade, tem a capacidade de emitir felicidade. Nosso regozijo advém antes da associação a esses objetos socialmente investidos de valor, como se de alguma forma eles passassem a fazer parte de nós quando os consumimos. Somos invadidos por uma sensação de bem-estar e alívio ao nos imaginarmos, aos olhos dos outros, emanando o mesmo brilho que enxergamos refletidas em suas superfícies.

Um dos “objetos felizes”<sup>2</sup> mais almejados em nossa cultura é o matrimônio, e para entendermos o poder do brilho investido nessa instituição que muitos julgam desgastada basta considerarmos a rejeição provocada pela figura popular da “solteirona”. Mulheres celibatárias aproximando-se de completar 40 anos são frequentemente descritas como tristes e solitárias mesmo que sua aparência e estilo de vida sugiram o contrário. O menor sinal de dúvida pode ser suficiente para incendiar suspeitas de que, no mais íntimo de seus desejos, queriam mesmo era ter um marido; suspeitas de que, entre as quatro paredes de seu apartamento solitário, são amarguradas e

---

<sup>1</sup> AHMED, Sara. **The Promise of Happiness**. Durham e Londres: Duke University Press, 2010

<sup>2</sup> Id., Happy Objects. In: GREGG, M.; SEIGWORTH, G. J. (Org.). **The Affect Theory Reader**. Durham e Londres: Duke University Press, 2010.

ressentidas por não terem atingido um objetivo de vida fundamental e irre recuperável<sup>3</sup>. Um homem “solteiro” em geral não precisa lidar com um estigma tão pesado em decorrência do privilégio masculino na hierarquia de gênero – ele pode ser simplesmente um *playboy*<sup>4</sup> –, mas a ausência do matrimônio e da família certamente será uma das primeiras hipóteses sugeridas como causa de uma crise de meia idade.

Diferenças de gênero à parte, minha intenção neste breve epílogo é destacar o papel determinante da heterossexualidade na orientação das promessas e expectativas relacionadas à felicidade. A heterossexualidade é uma das réguas que nos permitem medir a felicidade de alguém. Para ser feliz em nossa sociedade, é preciso ser heterossexual ou ao menos estar associado aos seus objetos felizes.

Essa hipótese pode nos ajudar a entender a grande variedade de representações trágicas da homossexualidade no campo da arte e do entretenimento. No capítulo 4 mencionei alguns exemplos dessas representações em romances clássicos do início do século XX – como *Sodoma e Gomorra*, *O Poço da Solidão*, *O Ateneu* e *O Bom Crioulo* –, período em que “o homossexual” se consolida como um *tipo* específico a ser diagnosticado, tratado e até mesmo aprisionado dependendo do caso. O personagem estereotipado que se afigura nesses discursos e romances é um *infeliz* nas duas acepções do termo: aquele que por um infortúnio do destino se vê impossibilitado de aceder ao ideal de vida heterossexual e, portanto, desperta compaixão; e aquele fracassado, inconveniente, e inapropriado, um sujeito que deve ser mantido à distância segura para não contaminar os outros com sua fraqueza de espírito.

Ao contrário do que se poderia pensar, a associação entre homossexualidade e tristeza não sumiu com a contestação das bases científicas desses discursos e com a formação de um movimento político organizado de homossexuais. Em 1968, um ano antes das revoltas de *Stonewall*, era encenada *off-Broadway* a hoje clássica *The Boys in the Band*, peça que retrata a transformação de uma festa de amigos gays em um jogo sadomasoquista de revivência coletiva de traumas da juventude. “*Mostre-me um homossexual feliz e eu te mostrarei um cadáver gay*”, diz o anfitrião e protagonista Michael em um dos seus momentos mais memoráveis. Dez anos depois, em uma entrevista que também oscila entre momentos cômicos e trágicos, Foucault afirmava que o mais

---

<sup>3</sup> Cf. MAIA, Cláudia. **A invenção da solteirona**: conjugalidade moderna e terror moral: Minas Gerais (1890-1948). Florianópolis: Editora Mulheres, 2011; ZANELLO, Valeska. O dispositivo amoroso. In: **Saúde mental, gênero e dispositivos**: cultura e processos de subjetivação. Curitiba: Editora Appris, 2020.

<sup>4</sup> PRECIADO, Paul B. **Pornotopia**: Playboy e a invenção da sexualidade multimídia. São Paulo: N-1 Edições, 2020.

intolerado na homossexualidade não é o sexo gay em si, mas a possibilidade de dois homens ou duas mulheres serem felizes juntos: “dois rapazes que se vê partem juntos para deitar na mesma cama são tolerados, mas se, na manhã seguinte, eles acordam com um sorriso nos lábios, se tomam pela mão e se abraçam ternamente, e afirmam assim sua felicidade, isso não se perdoa”<sup>5</sup>. É como se a tristeza houvesse se colado à homossexualidade como um estigma ainda mais resistente que a perversão ou o narcisismo<sup>6</sup>. Essa associação permaneceu naturalizada por muito tempo, e ainda hoje é possível encontrá-la mesmo quando os autores das narrativas se identificam como homossexuais, mesmo que as razões “originais” para essa associação já não estejam explícitas nos discursos contemporâneos sobre o tema.

Uma das explicações para a centralidade da alegria e do orgulho nas estratégias do ativismo gay e LGBT é justamente a necessidade de reverter essa associação histórica e semanticamente carregada. Desde *Stonewall*, tentamos mostrar ao mundo ocidental e a nós mesmos que aquilo que nos aflige não é a homossexualidade em si, mas o preconceito, a heteronormatividade, a violência e a segregação. Argumentamos incessantemente que não há nada intrínseco na inclinação homossexual que nos leve à infelicidade, além do fato de despertar a rejeição de uma sociedade modelada de acordo com padrões heterossexuais. A escolha do termo inglês “gay” como autoidentificação – que significa “alegre”, “intensamente vivo” e “exuberante” – pode ser destacada como um exemplo dessa estratégia, bem como a escolha das paradas e desfiles como ato político máximo.

Não há como negar que essas estratégias funcionaram, ao menos parcialmente. Hoje em dia, entre tantos arco-íris espalhados em campanhas de empoderamento e diversidade, não é raro nos depararmos com imagens de gays e lésbicas felizes posando ao lado de seus companheiros, companheiras e filhos igualmente sorridentes. Podemos vê-los satisfeitos com o tratamento recebido de servidores públicos, colegas de trabalho, companhias privadas. Se antes a saída do armário era seguida de uma triste excomunhão familiar, material ou simbólica, hoje um jovem que decide revelar a homossexualidade à família tem grandes chances de escutar como retorno uma frase mágica: “*eu só quero que você seja feliz*”.

Ora, tudo bem, não há dúvida de que a estratégia de posituação das identidades tem funcionado, mas o que significa exatamente “funcionar”? Quem faz funcionar o quê e para quem?

---

<sup>5</sup> FOUCAULT, Michel. O saber gay. *Ecopolítica*, n. 11, 2015.

<sup>6</sup> DYER, Richard. Coming Out as Going In: The image of the homosexual as a sad young man. In: **The Culture of Queers**. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2002.

Quais são as expectativas envolvidas nesse processo e o que exatamente é pressuposto como sua possível realização?

A frase “*Eu só quero que você seja feliz*” pode ser entendida como o oferecimento de libertação: o “eu” dá ao “você” liberdade para fazer o que lhe trouxer felicidade, seja o que for. O “você” fica livre para trilhar os caminhos que lhe parecerem mais adequados, prazerosos, justos, razoáveis, e isso pode significar muitas coisas além do âmbito estritamente sexual. Em termos performativos, por outro lado, “*eu só quero que você seja feliz*” é uma demanda: o “eu” pede ao “você” que seja feliz, sugerindo que ele mesmo só será feliz se “você” também o for. O “você” tem liberdade para escolher *como* fazer isso – que caminhos percorrer, que prioridades elencar, que investimentos encaminhar –, mas ao final precisa provar ao “eu” que essa escolha lhe fez feliz. Nesse sentido, quando pais dizem a um filho gay que “*só querem que ele seja feliz*”, o jovem é ao mesmo tempo liberado e encarregado de uma responsabilidade. Ele não precisa mais dissimular a homossexualidade, mas ainda precisa fazer sua família feliz provando que ele mesmo é feliz, e para isso é necessário que se aproxime das insígnias que os próprios pais são capazes de reconhecer como traços de uma vida feliz, os “objetos felizes” que gozam de alta estima no sistema de valorização heterossexual e capitalista. Quando os pais dizem “*eu só quero que você seja feliz*”, o filho pode simplesmente entender “*não importa o gênero do seu parceiro, quero apenas que tenham uma carreira bem-sucedida, (des)respeitem a monogamia adequadamente e tenham filhos*”<sup>7</sup>.

Não é preciso que se verbalize literalmente essa última versão para que a escutemos; ela está inscrita nos traços mais sutis e mais pervasivos que a norma heterossexual insiste em imprimir em nossa subjetividade desde a mais tenra idade. Nos constituímos como gays e lésbicas e quase concomitantemente entendemos que precisamos compensar esse pequeno defeitinho: tentamos nos tornar bem-sucedidos em nossas profissões, socialmente apresentáveis, genros perfeitos, companhias agradáveis. Nos tornamos orgulhosos de nós mesmos para que outros possam se orgulhar de nós; garantimos, para a tranquilidade geral da família e dos amigos, que somos felizes *apesar de tudo*. É bastante conveniente que o final feliz encerre a história nesse ponto, antes que o significado atribuído à felicidade possa ser questionado, antes que os filhos possam rejeitar não só a orientação heterossexual, mas também seus objetos felizes, antes que possam inverter a demanda e colocar os próprios heterossexuais na berlinda. Se “*Eu só quero que você seja feliz*” é de fato uma

---

<sup>7</sup> AHMED, Sara. **The Promise of Happiness**. Durham e Londres: Duke University Press, 2010.

frase *mágica*, não é porque tenha o poder sobrenatural de fazer desaparecer instantaneamente a homofobia acumulada por décadas em nossa sociedade, como se supõe, mas porque mantém esse problema vivo de maneiras muito mais desafiadoras.

Quanto ao orgulho, podemos entender por que precisa ser acompanhado de um imperativo incessante que o instigue e organize: porque ele é o símbolo máximo da luta contra a corrente do preconceito, da violência, da marginalização e da exclusão social, obviamente; e também porque, como uma estrutura de sentimento *reativa*, é volátil e imprevisível. O lema do Orgulho Gay é uma ferramenta poderosa da qual dispomos para responder à longa história de associação da homossexualidade com a tristeza e com a vergonha, mas a própria necessidade de ser constantemente afirmado e reafirmado prova sua insuficiência. “Nós podemos transformar a vergonha em orgulho, mas não podemos fazer isso de uma só vez e para sempre: a vergonha vive no orgulho, e o orgulho pode facilmente voltar a ser vergonha”<sup>8</sup>.

Talvez seja hora, então, de pararmos por um momento com a afirmação e reafirmação obsessiva do orgulho e tentarmos dimensionar os efeitos colaterais que essa estratégia tem produzido; talvez seja hora de respirarmos fundo e questionarmos que felicidade é essa que demandamos, e se realmente é (apenas) a felicidade heterossexual o que queremos para nós. Se a teoria da performatividade ganhou destaque nos estudos *queer* dos anos 1990 a partir das análises de Butler sobre a nomeação genericada ao nascimento (“*É uma menina! É um menino!*”) e das análises de Sedgwick sobre a reprimenda pública à homossexualidade (*Tome vergonha!*), agora precisamos considerar mais atentamente estes outros performativos – “*Aceite quem você realmente é!*”, “*Seja feliz!*”, “*Orgulhe-se!*” – e seu caráter enigmático nos dias do empoderamento, da inclusão e da diversidade. Não se trata de renunciar ao orgulho ou à felicidade – sempre é bom lembrar –, mas entender os seus efeitos quando se tornam *imperativos*, diretrizes que nos estimulam a resolver este pequeno desvio chamado homossexualidade transformando-nos em gays e lésbicas que aparentemente não tem qualquer problema com isso.

Nesta pesquisa de doutorado, tomei como ponto de partida três narrativas artísticas que desafiam a lógica tradicional do final feliz. Meu método de investigação consistiu em escovar o dispositivo temporal que lhe serve de sustentação à contrapelo, o que significa, numa apropriação

---

<sup>8</sup> LOVE, Heather. **Feeling Backward**: Loss and the Politics of Queer History. Cambridge: Harvard University Press, 2007, p. 28, tradução minha.

bastante heterodoxa das teses de Walter Benjamin, que em vez de tentar enquadrar as narrativas em um arco dramático convencional, utilizei seu caráter dissidente para perturbar a tríade progresso-orgulho-liberação e explorar articulações alternativas da temporalidade, dos afetos e da política.

Nos capítulos dedicados à *O fim de Eddy* e à obra de Leonilson, abordei especificamente alguns assim-chamados “afetos negativos” – o trauma, a vergonha, a melancolia –, evitando ao máximo duas posições bastante recorrentes em análises sobre o tema: o descrédito e a romantização. O descrédito é comum entre aqueles que não enxergam na operação desses afetos nada além da revivência autoimposta da dor, o que os aproximaria indiscriminadamente da esfera do ressentimento. Já a romantização é a posição daqueles que utilizam os afetos negativos como uma espécie de autenticação e legitimação, como prova da violência sofrida em decorrência de sistemas de opressão, dominação e exclusão social. Embora entenda os argumentos filosóficos e as justificativas políticas atinentes a cada uma dessas posições, me parece questionável seu caráter excessivamente utilitarista. Ambas julgam a pertinência dos afetos de acordo com a possibilidade de ratificar posicionamentos definidos de antemão, subestimando a própria agência das emoções no campo político, ideológico, semiótico.

Alternativamente a essas duas posições, argumentei que precisamos enfatizar a agência própria aos afetos, seu caráter performativo, a dimensão caótica e imprevisível que desafia concepções de política, estratégia e movimento naturalizadas tanto no campo do ativismo como no campo acadêmico, inclusive aquelas que dividem os afetos entre positivos e negativos, apropriados e inapropriados, revolucionários ou conservadores. Se quisermos entender como os afetos *agem* e não simplesmente como expressam um sentimento interior, também devemos evitar reduzi-los a meros “sintomas individuais” passíveis de correção pela psicologia, pela justiça, por restituições ou por políticas de reconhecimento. Podemos recorrer a todos esses instrumentos como vias para amenizar o sofrimento provocado por relações de opressão e dominação social, mas não podemos deixar que essa terapêutica nos impeça de mapear as emoções e seus efeitos no tecido social, acompanhando seus traçados ambíguos que não raramente desafiam visões estanques dos campos “progressista” e “reacionário”.

No capítulo que dediquei ao filme *Corpo Elétrico*, preocupei-me em mostrar que também entre os afetos ditos “positivos” podemos encontrar uma base para a crítica do imperativo do orgulho e do progresso. Recorri às publicações de José Muñoz para pensar o utopianismo como

uma espécie de anseio articulado a estruturas de sentimentos, dentre as quais destaquei o êxtase. Contrariamente à felicidade, que opera sempre como promessa, prenúncio e projeção de futuros, o êxtase é um freio de mão que paralisa e estende o tempo presente. O instante de êxtase tem o fulgor da eternidade. É um salto para fora do continuum temporal que nos permite contemplar a experiência da vida sem a pressão da tempestade do progresso. Na leitura que propus sobre *Corpo Elétrico*, indiquei que são os momentos extáticos – materializados especialmente nas cenas de celebração e de encontros afetivo-sexuais – que conferem ao filme um caráter utópico, mais do que a idealização de alguns personagens ou situações ao estilo clássico das utopias de realização. É por isso que o filme pode ser utópico sem ser necessariamente feliz. Em lugar dos clássicos “objetos felizes” – o sucesso profissional, o consumo, a reprodução heterossexual, a busca por um sentido ou por uma moral que possa apaziguar a tensão narrativa –, sua utopia é feita de restos insignificantes, sobras e desperdícios cronológicos que tornam o filme “improdutivo” tanto para os personagens, quanto para as ambições comuns na seara do cinema comercial.

De modo geral, todas essas reflexões são resultado de exercícios do pensamento sensível: são aventuras imaginativas disparadas pelas fraturas do progresso, por tudo aquilo que resta e excede o jogo da crononormatividade hetero e homossexual, e que aparece como instância de uma possível resistência *queer*. Não creio, contudo, que essas lógicas temporais poderiam de alguma forma servir como alternativa prática ou mesmo teórica ao progresso. A elaboração, a espectrologia e o utopianismo extático não são organizações do tempo tais como o progresso; eles são antes sua negação constitutiva, seu avesso e contrapartida. São *desorganizações* temporais, e mesmo que fosse possível transformá-las em modelos ou soluções de qualquer tipo, isso implicaria invariavelmente reduzi-las a novas promessas de felicidade, enquadrá-las na imagem estagnada de um mundo melhor, neutralizar uma potência que só pode aparecer enquanto fricção e tensionamento. *Se não o orgulho e a felicidade, então o quê? Se não o progresso e o futuro, então para onde?* Diante da insistência desse tipo de pergunta, esta tese não tem nada a oferecer a não ser apontar a reprodução estrutural do “futurismo reprodutivo”<sup>9</sup> em seu formato repetitivo e intransigente. São perguntas justificáveis, mas enfadonhas; no momento de sua enunciação já sabem onde querem chegar e não estão dispostas a dar margem para qualquer imprevisto.

---

<sup>9</sup> EDELMAN, Lee. **No Future**: Queer Theory and the Death Drive. Durham e Londres: Duke University Press, 2004.



A única conclusão possível para esta tese é a necessidade de considerarmos a desorientação como uma possibilidade de agência política. Note-se, contudo, que desorientar-se não significa nem a busca por uma reorientação, nem a recusa de qualquer direção ou fim. Estamos falando de uma espécie de aprendizado do descaminho, do cultivo de uma sensibilidade atenta ao desvio, ao imprevisível, à surpresa: uma passividade estilisticamente modelada que ao mesmo tempo complementa e confunde a postura “ativa” da militância tradicional. Como lembra Leo Bersani, passividade não é sinônimo de inércia, mas uma disposição a desfazer-se de si mesmo, a dissolver aquilo que permanece coagulado na forma identitária aos moldes de um Eu imaginário<sup>10</sup>. Deixar-se desorientar é deixar-se assombrar. É também questionar as bússolas, mapas e relógios que nos são entregues quando nos identificamos como gays, lésbicas ou bissexuais; é duvidar dos pontos cardeais e das marcações de tempo antes que essas referências se cristalizem como normatividades; desconfiar de que haja qualquer caminho feito sob medida para as dissidências sexuais. Contraposta à narrativa cumulativa do progresso hetero e homonormativo, que do alto de suas conquistas quer nos ensinar como existir, desejar e até mesmo a transgredir (!), a desorientação só pode ser uma ética do fracasso, uma anti-pedagogia, uma má-educação<sup>11</sup>.

Para não dizer que não falei de elementos palpáveis ou razoavelmente tangíveis, também discuti nesta tese algumas maneiras de apropriarmo-nos de instrumentos teóricos e políticos da militância tradicional desde uma perspectiva “um pouco mais *queer*”. No capítulo 3, partindo de recentes discussões acerca do “lugar de fala”, sugeri a ideia de um “lugar do testemunho”. Argumentei que ambos surgem como respostas a um mesmo conjunto de problemáticas articuladas na intersecção entre opressão, experiência e discurso, mas enquanto o “lugar de fala” articula essas categorias assertivamente como uma forma de se contrapor a dinâmicas de silenciamento e invisibilização, o “lugar do testemunho” tenta elaborar o que permanece inarticulável, irreparável, inexprimível; enquanto o “lugar de fala” tenta de alguma forma transformar as relações de dominação social, o “lugar do testemunho” acolhe aquilo que, como um resto traumático, insiste em não se transformar.

No capítulo 4, indiquei alguns dos caminhos pelos quais a metáfora do armário foi explorada e complexificada pelos estudos *queer*. Apontei que há certa suspeita sobre o potencial liberador e emancipador da “saída do armário”, uma desconfiança relacionada às oposições

<sup>10</sup> BERSANI, Leo. Is the Rectum a Grave?. *October*, v. 43, p. 197-222, 1987.

<sup>11</sup> HALBERSTAM, Jack. *A arte queer do fracasso*. Recife: CEPE, 2020; EDELMAN, Lee. Learning Nothing: *Bad Education*. *differences*, v. 28, n. 1, p. 124-173, 2017.

binárias que estruturam esse gesto político – revelação/segredo, discríção/exposição, dentro/fora, homossexualidade/heterossexualidade. Se os diferentes termos desses binarismos não estão em relação de complementaridade e oposição, mas de suplência, como argumentam os estudos *queer*, então não é possível efetivamente estar dentro ou fora; o armário é menos um móvel hermeticamente *fechado* do que uma rede complexa de saberes, suposições, dúvidas e ignorâncias que ao mesmo tempo cobre e fratura o tecido social. Com essa complexificação, os estudos *queer* não se opuseram categoricamente à assunção pública da homossexualidade como estratégia política, mas indicaram que há outras formas de resistência à heteronormatividade para além da exposição, do esclarecimento e da afirmação. Um deles – sugeri ainda no capítulo 4 – é o *camp*, uma espécie bastante particular de apreciação artística pautada pela valorização do exagero e da artificialidade. Destaquei que o *camp* é também um tipo de sensibilidade compartilhada, uma forma de comunicação sarcasticamente codificada, um vínculo que se constrói pela cumplicidade e que permite uma espécie de resistência coletiva às demandas contraditórias do dispositivo da sexualidade.

Ainda seguindo uma lógica desconstrutiva, trabalhei no capítulo 4 um método de investigação nomeado por Jacques Derrida como “espectrologia”. Conectando-o aos estudos da subjetividade e com a crítica *queer*, argumentei que o encontro com fantasmas é uma ferramenta útil para trabalharmos a história do movimento LGBT de maneira alternativa ao tradicional esquema linear e progressivo. A espectrologia entende que a história não se desdobra espontaneamente no tempo, sendo movida antes por assombrações, constrangimentos, incitamentos, frustrações e impedimentos. Centrei-me especificamente sobre a Aids e seus fantasmas, mas há certamente outros eventos na história do que hoje entendemos por Movimento LGBT a serem explorados desde essa perspectiva.

Por fim, no capítulo 5, busquei contrapor a um dos conceitos mais controversos nos certames da filosofia política – a utopia de realização – uma outra modalidade de utopianismo que denominei “utopia de ruptura”. Se a primeira se fundamenta na projeção de uma imagem idealizada como *raison d'être*, a última, inspirada ao mesmo tempo nas propostas de José Muñoz e Lee Edelman, provoca uma fratura na linha evolutiva traçada na régua dessa projeção. São utopias que lampejam em momentos de gozo, êxtase e contemplação para então se dissolverem logo na sua sequência. São instantes utópicos mais do que projetos utópicos.

O que faz dessas ferramentas “*um pouco mais queer*”, conforme mencionei? Em primeiro lugar, obviamente, o fato de que a identidade pressuposta em suas ações é sempre por elas mesmas perturbada. O testemunho, a espectrologia, o *camp* e as utopias de ruptura são operações abertas, fraturadas, inconclusas, em constante transformação. O uso que fazem das identidades é às vezes irônico, às vezes dramático, mas sempre contextual e limitado. Além disso – e agora entramos em definições menos unânimes –, considero que outro mecanismo *queer* em operação nessas estratégias está relacionado a sua capacidade reparadora. Todas essas ferramentas se materializam em gestos de cuidado e acolhimento. Ao mesmo tempo em que revelam as fraturas das identidades, sua fragmentação e incoerência constitutivas, fornecem algum tipo de abrigo simbólico para essa subjetividade cindida. São amparos claudicantes em sua própria efemeridade, e ainda assim essenciais para que a subversão característica do *queer* não evapore no instante seguinte à afronta. Essas duas facetas precisam ser complementares, pois não há potência na *queeridade* sem algum tipo de *desorientação* e *disruptividade*, e não há como aproximarmo-nos dessa potência a não ser por meio de gestos reparadores.

A escrita desta tese teve seus próprios momentos paranoicos e reparadores. Por um lado, coloquei o dispositivo crononormativo do progresso e do orgulho sob escrutínio: desconfiei de suas promessas, expus o jogo de relações de poder que as estruturam, mapeei seus interesses escusos e antecipei seus contra-argumentos para melhor defender os meus. Por outro lado, acolhi narrativas marginalizadas por esse dispositivo e, sem inicialmente saber por que, como e onde queria chegar com esses gestos, ofereci-lhes escuta e pontuei a importância de suas ambivalências e hesitações. Em termos teóricos, argumentei que o contrário de um final feliz não é necessariamente um final triste, assim como o contrário do orgulho não é a vergonha, o contrário do progresso não é o retrocesso, e o contrário da liberação não é a repressão. Esse é um argumento desconstrutivo por excelência, mas tentei evitar ao máximo que sua repetição ecoasse sempre o compasso repetitivo e excruciante da paranoia. Enfatizei em cada um dos capítulos que nossa necessidade de afirmar o orgulho e o progresso tem uma justificativa histórica, assim como é compreensível o uso das identidades sexuais e de gênero como instrumento retórico e político. Nem sempre isso é possível, desejável ou nossa melhor opção, e talvez nosso desafio seja sustentar esse paradoxo sem fugir das dificuldades que lhe são inerentes.

Em suma, esforcei-me para mostrar (inclusive a mim mesmo) que a crítica acadêmica não precisa ser conduzida apenas em termos acusatórios, como se tudo se resumisse a denunciar um

grave erro ou privilégios ocultos. Também podemos ser críticos lançando mão de gestos de reparação e reconstrução subjetiva, atos que dependem de uma tolerância à ambiguidade e de uma disposição para afetar e ser afetado, motivo pelo qual eu inclusive os chamaria de “clínicos”. Algo parecido pode ser dito em relação às políticas *queer*: mesmo que seus intentos dependam de boa dose de recusa, afronta e acusação – mesmo que dependam de uma “ultraviolência terrorista”, para lembrar dois célebres manifestos<sup>12</sup> –, não podemos parar por aí. O gesto *queer* é um gesto de subversão e, de maneira igualmente importante, um gesto de abertura e sobrevivência.

---

<sup>12</sup> BAROQUE, Fray; EANELLI, Tegan **Queer Ultra Violence: Bashback!** Anthology. São Francisco: Ardent Press, 2011; LUSTOSA, Tertuliana. Manifesto travesso-terrorista. **Revista Concinnitas**, v. 1, n. 28, p. 384-409, 2016.

## REFERÊNCIAS

A PAIXÃO de JL. Direção de Carlos Nader. São Paulo: Instituto Itaú Cultural, 2015. (82 minutos).

ADORNO, Theodor. **Prismas: Crítica cultural e sociedade**. São Paulo: Editora Ática, 1998, p. 26.

AGAMBEM, Giorgio. **Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. São Paulo: Iluminuras, 2003.

AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)**. São Paulo: Boitempo, 2008.

AGGLETON, Peter; PARKER, Richard. Moving beyond biomedicalization in the HIV response: implications for community involvement and community leadership among men who have sex with men and transgender people. **American Journal of Public Health**, v. 105, nº. 8, pp. 1552-1558, 2015.

AHMED, Sara. **Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others**. Durham e Londres: Duke University Press, 2006.

AHMED, Sara. **The Cultural Politics of Emotion**. Edimburgo: The Edinburgh University Press, 2004.

AHMED, Sara. **The Promise of Happiness**. Durham e Londres: Duke University Press, 2010.

AHMED, Sara. Happy Objects. In: GREGG, M.; SEIGWORTH, G. J. (Org.). **The Affect Theory Reader**. Durham e Londres: Duke University Press, 2010.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen, 2019.

ALCOFF, Linda; GRAY, Laura. Survivor discourse: Transgression or recuperation?. **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, v. 18, n. 2, p. 260-290, 1993.

ALÓS, Anselmo Peres. Traduzir o queer: uma opção viável?. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 28, n. 2, set. 2020.

ALÓS, Anselmo Peres. Narrativas da sexualidade: pressupostos para uma poética queer. **Revista Estudos Feministas**, v. 18, n. 3, p. 837-864, 2010.

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La Frontera: The New Mestiza**. São Francisco: Aunt Lute Book Company, 1987.

ARANTES, Paulo. A fratura brasileira do mundo. In: **Zero à esquerda**. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2004.

ARENDR, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1999.

ARISTÓTELES. Problema XXX, 1. In: PIGEAUD, Jackie. **O homem de gênio e a melancolia**. Rio de Janeiro: Lacerda Editora, 1998.

AUSTIN, John Langshaw. **How to Do Things with Words**. Oxford: Oxford University Press, 1975.

AVELAR, Idelber; NETO, Moysés Pinto. Energia limpa e limpeza étnica: As condições discursivas, jurídicas e políticas do ecocídio de Belo Monte. **Luso-Brazilian Review**, v. 57, n. 1, p. 150-171, 2020.

AVELAR, Idelber. **Eles em nós**: Retórica e antagonismo político no Brasil do século XXI. Rio de Janeiro: Editora Record, 2021.

AYOUCH, Thamy. **Psicanálise e hibridez**: gênero, colonialidade, subjetivações. Curitiba: Calligrafie, 2019.

AYRES, José Ricardo et al. Vulnerabilidade e prevenção em tempos de Aids. In: BARBOSA, Regina Maria; PARKER, Richard. (Orgs.). **Sexualidades pelo avesso**. Rio de Janeiro: IMS-UERJ; São Paulo: Editora 34, 1999.

BAPTISTA, Jean; BOITA, Tony. Memória e esquecimento LGBT nos museus, patrimônios e espaços de memória no Brasil. **Revista do Centro de Pesquisa e Formação SESC**, v. 5, p. 108-119, 2017.

BAROQUE, Fray; EANELLI, Tegan. **Queer Ultra Violence**: Bashback! Anthology. São Francisco: Ardent Press, 2011.

BAYDOUN, Mahmoud. **Não sou nem curto afeminados**: Reflexões viadas sobre a efeminfobia nos apps de pegação. Salvador, BA: Editora Devires, 2020.

BECK, Ana Lucia. **Palavras fora do lugar**: Leonilson e a inserção de palavras nas artes visuais. Dissertação (Mestra em Artes Visuais) – Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais, Instituto de Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2004.

BECK, Ana Lucia. Paisagens do silêncio em Leonilson e Louise Bourgeois. In: ALVES, Ida; LEMOS, Masé; NEGREIROS, Carmem (org). **Estudos de paisagem**: literatura, viagens e turismo cultural. Brasil, França, Portugal. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2014.

BELLIARD, David. Pour en finir vraiment avec Eddy Bellegueule. **Libération**, 2014. Disponível em: <[https://next.liberation.fr/livres/2014/03/02/pour-en-finir-vraiment-avec-eddy-bellegueule\\_983980](https://next.liberation.fr/livres/2014/03/02/pour-en-finir-vraiment-avec-eddy-bellegueule_983980)>. Acesso em: 16 de dezembro de 2020.

BENJAMIN, Walter. Melancolia de esquerda. In: **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1985. (Originalmente publicado em 1930).

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História. In: LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"**. São Paulo: Boitempo, 2005. (Originalmente publicado em 1940).

BENTHAM, Jeremy. **O Panóptico**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019.

BENTO, Berenice. O que pode uma teoria? Estudos transviados e a despatologização das identidades trans. **Florestan**, p. 46, 2014.

BENTO, Berenice; PELÚCIO, Larissa. Despatologização do gênero: a politização das identidades abjetas. **Revista Estudos Feministas**, v. 20, p. 569-581, 2012.

BERLANT, Laure. **Cruel Optimism**. Durham e Londres: Duke University Press, 2011.

BERLANT, Lauren; EDELMAN, Lee. **Sex, or the Unbearable**. Durham e Londres: Duke University Press, 2014.

BERLANT, Lauren; EDELMAN, Lee. What survives. In: BERLANT, Lauren (Org.). **Reading Sedgwick**. Duke University Press, 2019. p. 37-62.

BERLANT, Lauren; WARNER, Michael. Sex in public. **Critical inquiry**, v. 24, n. 2, p. 547-566, 1998.

BERNINI, Lorenzo. **Queer apocalypses: Elements of antisocial theory**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016.

BERSANI, Leo. Is the rectum a grave?. **October**, v. 43, p. 197-222, 1987.

BERSANI, Leo. Foucault, Freud, fantasy, and power. **GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies**, v. 2, n. 1 and 2, p. 11-33, 1995.

BERSANI, Leo. **Homos**. Cambridge e Londres: Harvard University Press, 1997.

BERSANI. Is there a gay art? In: **Is the rectum a grave?: and other essays**. Chicago: Chicago University Press, 2010.

BIMBI, Bruno. **O Fim do Armário: lésbicas, gays, bissexuais e trans no século XXI**. Rio de Janeiro: Garamond, 2017.

BLOCH, Ernst. **Literary Essays**. Stanford: University of Stanford, 1998.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

BOITA, Tony Willian; DUARTE CÂNDIDO, Manuelina Maria. Memória LGBT em revista: um periódico na luta contra a invisibilidade. **Museologia e Patrimônio**, v. 13, n. 2, p. 69-94, 2020.

BONJOUR, Hugo Maciera. As elegias bordadas de Leonilson: expressões de afeto. **Revista GAMA**, Estudos Artísticos, v. 5, n. 7, 2017.

BORGES, Klecius. **Terapia afirmativa**: uma introdução à psicologia e à psicoterapia dirigida a gays, lésbicas e bissexuais. São Paulo: GLS, 2009.

BOSWELL, John. **Christianity, social tolerance, and homosexuality**. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

BOURCIER, Sam. **Homo INC. orporated**: o triângulo e o unicórnio que peida. São Paulo: n-1 edições, 2020.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. **cadernos pagu**, n. 26, p. 329-376, 2006.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. **Boletim Epidemiológico de HIV e Aids**. Brasília, 2020.

BROWN, Laura S. Not outside the range: One feminist perspective on psychic trauma. **American Imago**, p. 119-133, 1991.

BROWN, Wendy. **Politics out of History**. Princeton University Press, 2001.

BROWN, Wendy. Wounded attachments. **Political Theory**, v. 21, n. 3, p. 390-410, 1993.

BULAMAH, Lucas Charafeddine; KUPERMANN, Daniel. A proscricção da homossexualidade masculina na história do movimento psicanalítico institucionalizado. **Ágora (Rio J.)**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 301-311, Dec. 2018.

BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder**: teorias da sujeição. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BUTLER, Judith. **Bodies that Matter**: on the discursive limits of “sex”. Nova Iorque: Routledge, 1993.

BUTLER, Judith. **Caminhos Divergentes**: Judaicidade e crítica do sionismo. São Paulo: Boitempo, 2017.

BUTLER, Judith. Critically queer. **GLQ: A journal of Lesbian and Gay Studies**, v. 1, n. 1, p. 17-32, 1993.



BUTLER, Judith. **Excitable Speech: A Politics of the Performative**. Nova Iorque: Routledge, 1997.

BUTLER, Judith. Fundações contingentes: feminismo e a questão do “pós-modernismo”. In: BENHABIB, Seyla et atl. **Debates feministas: um intercâmbio filosófico**. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

BUTLER, Judith. Imitation and Gender Insubordination. In: FUSS, Diana (Org.). **Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories**. Nova Iorque e Londres: Routledge, 1991.

BUTLER, Judith. **O clamor de Antígona: parentesco entre a vida e a morte**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

BUTLER, Judith. **Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence**. Londres e Nova Iorque: Verso, 2006.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

BUTLER, Judith. Sexual politics, torture, and secular time. **The British journal of sociology**, v. 59, n. 1, p. 1-23, 2008.

BUTLER, Judith. Solidarity/susceptibility. **Social Text**, v. 36, n. 4 (137), p. 1-20, 2018.

BUTLER, Judith. **Undoing Gender**. Nova Iorque: Routledge: 2004.

BUTTURI JUNIOR, A.; LOPES DA SILVA, F. A produção da homossexualidade masculina no Brasil e o fantasma da passividade. **Anais do Salão Internacional de Ensino, Pesquisa e Extensão**, v. 4, n. 4, 15 mar. 2013.

CAETANO, Marcio; NASCIMENTO, Claudio; RODRIGUES, Alexandro. Do caos re-emerge a força: AIDS e mobilização LGBT. In: GREEN, J. T.; QUINALHA, R.; CAETANO, M.; FERNANDES, M. **História do Movimento LGBT no Brasil**. São Paulo: Alameda, 2018.

CAMINHA, Adolfo. **Bom-crioulo**. São Paulo: Ática, 1999.

CAPISTRANT, Benjamin D.; NAKASH, Ora. Suicide risk for sexual minorities in middle and older age: evidence from the National Survey on Drug Use and Health. **The American Journal of Geriatric Psychiatry**, v. 27, n. 5, p. 559-563, 2019.

CARUTH, Cathy. Introduction. In: **Trauma**: Explorations in memory. Baltimore e Londres: The John Hopkins University Press, 1995.

CARUTH, Cathy. **Unclaimed experience**: Trauma, narrative, and history. Baltimore: John Hopkins University Press, 2016

CASERIO, Robert L. et al. The antisocial thesis in queer theory. **pmla**, v. 121, n. 3, p. 819-828, 2006.

CASSAL, Luan Carpes Barros. Um estudo entre ruínas: o programa Rio Sem Homofobia e a política LGBTI Fluminense. **REBEH-Revista Brasileira de Estudos da Homocultura**, v. 1, n. 04, p. 124-162, 2018.

CASSUNDÉ, Bitu. Sobre o vulcão. In: CASSUNDÉ, C. E. B.; MACIEL, M. E.; RESENDE, R. **Leonilson**: Sob o peso dos meus amores. 1ª edição. Porto Alegre: Fundação Iberê Camargo, 2012.

CAVA, Bruno; COCCO, Giuseppe. **Enigma do disforme**: neoliberalismo e biopoder no Brasil global. 1a Edição. Rio de Janeiro: Mauad X, 2018.

CAVA, Bruno. **A multidão foi ao deserto**: As manifestações no Brasil em 2013. São Paulo: Annablume, 2013.

CLOUGH, Patricia T; HALLEY, Jane. The Affective Turn: Theorizing the Social. Durham e Londres: Duke University Press, 2007.

COLLING, Leandro. **A vontade de expor**: arte, gênero e sexualidade. Salvador: EDUFBA, 2021.

COLLING, Leandro. **Dissidências sexuais e de gênero**. Salvador: EDUFBA, 2016.

COLLING, Leandro. Impactos e/ou sintonias dos estudos *queer* no movimento LGBT no Brasil. In: GREEN, James N. et. Al. **História do Movimento LGBT no Brasil**. São Paulo: Alameda, 2018.

COLLING, Leandro. Muita produção e pouca influência: o conhecimento sobre diversidade sexual e de gênero e seus impactos no Brasil. In: SEFFNER, Fernando; CAETANO, Marcio. (org.). **Cenas latino-americanas da diversidade sexual e de gênero**: práticas, pedagogias e políticas públicas. Rio Grande: Editora da FURG, 2015a, p. 123-136.

COLLING, Leandro. **Que os outros sejam o normal: tensões entre movimento LGBT e ativismo queer**. Edufba, 2015.

COLLING, Leandro. **Stonewall 40+ o que no Brasil?**. Salvador: EDUFBA, 2011.

- COLLING, Leandro; ARRUDA, Murilo Souza; NONATO, Murillo Nascimento. Perfechatividades de gênero: a contribuição das fechativas e afeminadas à teoria da performatividade de gênero. **cadernos pagu**, n. 57, 2019.
- COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2021.
- CORPAS, Flavia dos Santos; VIEIRA, Marcus André. Bispo do Rosario e a representação dos materiais existentes na Terra. **Tempo psicanal.**, Rio de Janeiro, v. 44, n. 2, p. 405-422, dez. 2012.
- COSTA, Jurandir Freire. **A face e o verso**: estudos sobre o homoerotismo II. Rio de Janeiro: Editora Escuta, 1995.
- COSTA, Jurandir Freire. **A inocência e o vício**: estudos sobre o homoerotismo. Rio de Janeiro: Editora Relume-Dumará, 1992.
- CRIMP, Douglas. Mourning and Militancy. **October**, v. 51, p. 3-18, 1989.
- CRIMP, Douglas. Mario Montez, for Shame. In: HALPERIN, David M.; TRAUB, Valerie (Orgs.). **Gay shame**. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- CUNHA, Eduardo Leal. A psicanálise e o perigo trans (ou: por que psicanalistas têm medo de travestis?). **Revista Periódicus**, v. 1, n. 5, p. 7-22, 2016.
- CUNHA, Eduardo Leal. **O que aprender com as transidentidades**: psicanálise, gênero e política. Porto Alegre: Criação Humana, 2021.
- CUNHA, Eduardo Leal. Sexualidade e perversão entre o homossexual e o transgênero: notas sobre psicanálise e teoria *Queer*. **Revista Epos**, v. 4, n. 2, p. 00-00, 2013.
- CVETKOVICH, Ann. **An Archive of Feelings**: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures. Duke University Press, 2003.
- CVETKOVICH, Ann. **Depression**: A public feeling. Durham e Londres: Duke University Press, 2012.
- CVETKOVICH, Ann. Legacies of trauma, legacies of activism: ACT UP's lesbians. In: ENG, David L.; KAZANJIAN, David. **Loss**: The politics of mourning. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 2003.
- CYPRIANO, Fábio. Memória silenciada. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 18 de out. de 2000. Disponível em: < <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1810200006.htm> >. Acesso em 04 de jan. de 2021.
- DALIBERT, Marion. En finir avec Eddy Bellegueule dans les médias. **Questions de communication**, n. 1, p. 89-109, 2018.

DAMASCENO, Ítalo. O Fim de Eddy: livro conta a superação de uma infância homofóbica. **Metrópoles**, 12 de Junho de 2018. Disponível em: <https://www.metrolopes.com/colunas-blogs/vozes-lgbt/o-fim-de-eddy-livro-conta-a-superacao-de-uma-infancia-homofobica>

DANIEL, Herbert; MÍCCOLIS, Leila. **Jacarés e Lobisomens**: dois ensaios sobre a homossexualidade. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.

DAVIS, Whitney. Triple Cross: Binarisms and Binds in Epistemology of the Closet. **Representations**, v. 149, n. 1, p. 134-158, 2020.

DE CERTEAU, Michel. **História e Psicanálise**: entre ciência e ficção. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2012.

DE LAURETIS, Teresa. “Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities”, **Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies**, 3(2), iii-xviii, 1991.

DE LAURETIS, Teresa. Queer texts, bad habits, and the issue of a future. **GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies**, v. 17, n. 2-3, p. 243-263, 2011.

DE LAURETIS, Teresa. The queerness of the drive. **Journal of Homosexuality**, v. 64, n. 14, p. 1913-1929, 2017.

DE LAURETIS, Teresa. Habit changes. **Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies**, v. 6, n. 2-3, p. 296-314, 1994.

DE SOUZA, Humberto da Cunha Alves; MERKLE, Luiz Ernesto. Verdade, memória e esquecimento: mal de arquivo e acervos LGBTI+ como tecnologias de si. **Revista Eletrônica Ventilando Acervos**, Florianópolis, v. especial, n. 1, p. 42-57, jul. 2020.

DE VILLIERS, Nicholas. **Opacity and the closet**: Queer tactics in Foucault, Barthes, and Warhol. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012.

DEAN, Tim. Lacan and queer theory. In: RABATÉ, Jean-Michel. **The Cambridge Companion to Lacan**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

DELEUZE, Gilles. Cinco proposições sobre a psicanálise. In: **A ilha deserta e outros textos**. São Paulo: Editora Iluminuras, 2004.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa**: Filosofia Prática. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. Psicanálise, morta análise. In: **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.

DERRIDA, Jacques. **Margens da filosofia**. 1991.

DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

DERRIDA, Jacques. **Escritura e Diferença**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

DERRIDA, Jacques. **Mal de arquivo**: uma impressão freudiana. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DIAS JR., Jocimar. O que pode um Bartleby queer? Notas acerca da resistência passiva queer em “Corpo Elétrico”. **Revista Moventes**, 15 de jan. de 2018. Disponível em: <https://revistamoventes.com/2018/01/15/o-que-pode-um-bartleby-queer-notas-acerca-da-resistencia-passiva-queer-em-corpo-eletrico/>. Acessado em: 15 de janeiro de 2021.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **A imagem sobrevivente**: história da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

DINSHAW, Carolyn. **Getting medieval**: Sexualities and communities, pre-and postmodern. Durham e Londres: Duke University Press, 1999.

DINSHAW, Carolyn. **How Soon is Now?**: Medieval texts, amateur readers, and the queerness of time. Durham e Londres: Duke University Press, 2012.

DINSHAW, Carolyn et al. Theorizing queer temporalities: A roundtable discussion. **GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies**, v. 13, n. 2, p. 177-195, 2007.

DRUCKER, Peter. **Warped**: Gay normality and queer anti-capitalism. Boston: Brill, 2015.

DUGGAN, Lisa. Making it perfectly queer. **Radical Society**, v. 22, n. 1, 1992.

DUGGAN, Lisa. **The twilight of equality?**: Neoliberalism, cultural politics, and the attack on democracy. Boston: Beacon Press, 2003.

DUGGAN, Lisa. The new homonormativity: The sexual politics of neoliberalism. In: NELSON, Dana; CASTRONOVO, Russ. (orgs.). **Materializing democracy**: Toward a revitalized cultural politics. Durham e Londres: Duke University Press, 2002.

DYER, Richard. **The Culture of Queers**. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2002.

EDELMAN, Lee. Ever After: History, Negativity, and the Social. In: HALLEY, J.; PARKER, A. (orgs.). **After Sex?** On writing since queer theory. Durham e Londres: Duke University Press, 2011.

- EDELMAN, Lee. Learning Nothing: *Bad Education*. **differences**, v. 28, n. 1, p. 124-173, 2017.
- EDELMAN, Lee. **No Future: Queer Theory and the Death Drive**. Durham e Londres: Duke University Press, 2004.
- EDELMAN, Lee. O futuro é coisa de criança: teoria queer, desidentificação e a pulsão de morte. **Revista Periódicus**, v. 2, n. 14, p. 248-275, 2020, p. 273.
- EDELMAN, Lee. Queer theory: Unstating desire. **GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies**, v. 2, n. 4, p. 343-346, 1995.
- EDELMAN, Lee. The Plague of Discourse: Politics, Literary Theory, and “Aids”. In: **Homographesis: Essays in Gay Literature and Cultural Theory**. Nova Iorque: Routledge, 1994.
- ENDO, Paulo. Partilha, testemunho e formas contemporâneas do excessivo. **Ide (São Paulo)**, São Paulo, v. 31, n. 47, p. 70-74, dez. 2008, p. 72.
- ERIBON, Didier. **Escapar del psicoanálisis**. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2009.
- ERIBON, Didier. **Reflexões sobre a questão gay**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.
- ERIBON, Didier. **Retorno a Reims**. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2020.
- FACCHINI, Regina. **Sopa de letrinhas?: movimento homossexual e a produção de identidades coletivas nos anos 1990**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- FASSIN, Didier; RECHTMAN, Richard. **The empire of trauma: An inquiry into the condition of victimhood**. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- FELMAN, Shoshana. Education and Crisis, or the Vicissitudes of Teaching. **American Imago**, v. 48, n. 1, p. 13-73, 1991.
- FELMAN, Shoshana. **The Scandal of the Speaking Body: Don Juan with JL Austin, or seduction in two languages**. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- FERGUSON, Roderick A. **Aberrations in black: Toward a queer of color critique**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.
- FIGUEIREDO, Rubens. Junho de 2013: **A sociedade enfrenta o Estado**. São Paulo: Summus Editorial, 2014.
- FISHER, Mark. **Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures**. Hants: John Hunt Publishing, 2014.
- FLENTJE, Annesa et al. The relationship between minority stress and biological outcomes: A systematic review. **Journal of Behavioral Medicine**, p. 1-22, 2019.

FOUCAULT, Michel. À propos de la généalogie de L'éthique : un aperçu du travail en cours. In : **Dits et écrits (1980-1988), IV**. Paris: Gallimard, 1994, 609-631.

FOUCAULT, Michel. A vida dos homens infames. In: **Ditos e Escritos IV: Estratégia, poder-saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. Da amizade como modo de vida. **Gai Pied**, n. 25, p. 38-39, 1981.

FOUCAULT, Michel. **História da loucura na idade clássica**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1997.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A vontade de saber**. São Paulo: Edições Graal, 2011.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: **Microfísica do Poder**. São Paulo: Graal, 2012.

FOUCAULT, Michel. **O corpo utópico; As heterotopias**. São Paulo: n-1 edições, 2013.

FOUCAULT, Michel. O saber gay. **Ecopolítica**, n. 11, 2015.

FRADENBURG, Louise. "So That We May Speak of Them": Enjoying the Middle Ages. **New Literary History**, v. 28, n. 2, p. 205-230, 1997.

FRECCERO, Carla. **Queer/early/modern**. Durham e Londres: Duke University Press, 2005.

FRECCERO, Carla. Queer Spectrality: Haunting the past. In: PEEREN, Esther; BLANCO, Maria Del Pilar. **The Spectralities Reader**. Ghosts and Haunting in Contemporary Cultural Theory. New York/London: Bloomsbury, p. 335-359, 2013.

FREEMAN, Elizabeth. **Time binds: Queer temporalities, queer histories**. Durham e Londres: Duke University Press, 2010.

FREITAS, Carlos Eduardo Riccioppo. **Leonilson, 1980-1990**. 2010. Dissertação (Mestrado em Teoria, Ensino e Aprendizagem) - Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

FREUD, Sigmund. **Além do Princípio do Prazer = [Jenseits des Lustprinzips]**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2020 (Publicado Originalmente em 1920).

FREUD, Sigmund. Carta 52. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. I, p. 281-287. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho originalmente publicado em 1896).

FREUD, Sigmund. Construções em análise. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XXIII, p. 275-290. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho originalmente publicado em 1937).

FREUD, Sigmund. Uma nota sobre o ‘Bloco Mágico’. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XIX, p. 253-259. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho originalmente publicado em 1925).

FREUD, Sigmund. O Ego e o Id. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XIX, p. 14-78. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho originalmente publicado em 1937).

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na cultura**. Porto Alegre: L&PM, 2014.

FREUD, Sigmund. O poeta e o fantasiar (1908). In: **Arte, literatura e os artistas** (Obras Incompletas de Sigmund Freud; 3). Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

FREUD, Sigmund. Observações sobre o amor transferencial (novas recomendações sobre a técnica da psicanálise III). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XII, p. 173-188. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho originalmente publicado em 1915).

FREUD, Sigmund. Recordar, repetir e elaborar (novas recomendações sobre a técnica da psicanálise II). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XII, p. 163-174. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho originalmente publicado em 1914).

FREUD, Sigmund. BREUER, Josef. Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar. In: FREUD; Sigmund. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, vol. II, p. 11-56. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Trabalho originalmente publicado em 1983).

FUSS, Diana. **Inside/out: Lesbian theories, gay theories**. Nova Iorque: Routledge, 1993.

FUX, Jacques. A pornografia do Horror. **Jornal Rascunho**, n. 190, 2016.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1994.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2009.

GIORGI, Gabriel. “Política de la supervivencia/Politics of survival”. **Kamchatka. Revista de análisis cultural**, n.10, pp.249-260. 2017.

GOHN, Maria da Glória. **Manifestações de Junho de 2013 no Brasil e praça dos indignados no mundo**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2014.



GOLDBERG, Jonathan; MENON, Madhavi. Queering History. **PMLA**, v. 120, n. 5, p. 1608-1617, 2005.

GOLDBERG, Shoshana K. et al. Exploring the Q in LGBTQ: Demographic characteristic and sexuality of queer people in a US representative sample of sexual minorities. **Psychology of Sexual Orientation and Gender Diversity**, v. 7, n. 1, p. 101, 2020.

GORDON, Avery. **Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

GOULD, Deborah. On affect and protest. **Political emotions**, v. 1, p. 18-44, 2010.

GREEN, James Naylor. **Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX**. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

GREEN, James Naylor. "More love and more desire": the building of a Brazilian movement". In: ADAM, Barry D.; DUYVENDAK, Jan Willem; KROUWEL, André. **The global emergence of gay and lesbian politics: National imprints of a worldwide movement**. Philadelphia: Temple University Press, 1998.

GREGG, Melissa; SEIGWORTH, Gregory J. **The affect theory reader**. Durham e Londres: Duke University Press, 2010.

GUIBERT, Hervé. **Para o amigo que não me salvou a vida**. São Paulo: Editora José Olympio, 1995.

GUIMARÃES, Carmen Dora. **O homossexual visto por entendidos**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

HADDOCK-LOBO, Rafael. Walter Benjamin e Michel Foucault: a importância ética do deslocamento para uma Outra História. **Revista Comum**, v. 9, n. 22, p. 56-75, 2004.

HALBERSTAM, Jack. **A arte queer do fracasso**. Recife: CEPE, 2020.

HALBERSTAM, Jack. It get worse... **Social Text**. 20 de Novembro de 2010, disponível em: >[https://socialtextjournal.org/periscope\\_article/it\\_gets\\_worse/](https://socialtextjournal.org/periscope_article/it_gets_worse/)< Acesso em: 03 de Dezembro de 2020.

HALBERSTAM, Judith. **In a Queer Time and Place: Transgender bodies, subcultural lives**. Nova Iorque: New York University Press, 2005.

HALBERSTAM, Judith. The anti-social turn in queer studies. **Graduate Journal of Social Science**, v. 5, n. 2, p. 140-156, 2008.

HALL, Radclyffe. **O poço da solidão**. Rio de Janeiro: Record, 1998.

HALPERIN, David M. **How to do the history of homosexuality**. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

HALPERIN, David M. **One hundred years of homosexuality: And other essays on Greek love**. Nova Iorque: Routledge, 1990.

HALPERIN, David. **Saint Foucault: towards a gay hagiography**. Nova Iorque: Oxford University Press, 1995.

HALPERIN, David. **How To Be Gay**. Cambridge e Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 2012.

HANNS, Luis Alberto. **Dicionário comentado do alemão de Freud**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996.

HARTMAN, Geoffrey. On traumatic knowledge and literary studies. **New Literary History**, v. 26, n. 3, p. 537-563, 1995.

HEMMINGS, Clare. Invoking affect: Cultural theory and the ontological turn. **Cultural studies**, v. 19, n. 5, p. 548-567, 2005.

HEMMINGS, Clare. **Why stories matter: The political grammar of feminist theory**. Durham e Londres: Duke University Press, 2011.

HERZOG, Dagmar. **Brutality and Desire: War and sexuality in Europe's Twentieth Century**. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

HITE, Christian. **Derrida and Queer Theory**. California: punctum books, 2017.

HOCQUENGHEM, Guy. **O desejo homossexual**. Rio de Janeiro: A Bolha Editora, 2020.

HOOKS, Bell. **Feminism is for everybody: Passionate politics**. Pluto Press, 2000.

ÍCARO, Jean. **Cura Gay: não há cura para o que não é doença**. Porto Alegre: Taverna, 2021.

JAMESON, Fredric. Comments. **Utopian Studies**, v. 9, n. 2, p. 74-77, 1998.

JAMESON, Fredric. Politics of utopia. **New left review**, v. 25, p. 35, 2004.

JARDIM, Eduardo. **A doença e o tempo: aids uma história de todos nós**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

JOHNSON, Barbara. Rigorous Unreliability. **Critical Inquiry**, v. 11, n. 2, p. 278-285, 1984.

JOHNSON, Paul. Haunting heterosexuality: The homo/het binary and intimate love. **Sexualities**, v. 7, n. 2, p. 183-200, 2004.

JONES, Angela. **A Critical Inquiry into Queer Utopias**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2013.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. A invenção da "ideologia de gênero": a emergência de um cenário político-discursivo e a elaboração de uma retórica reacionária antigênero. **Revista Psicologia Política**, v. 18, n. 43, p. 449-502, 2018.

KEHL, Maria Rita. Melancolia e Criação. In: S FREUD. Luto e Melancolia. São Paulo, Cosac Naify, 2011.

KERN, Francisco Arseli; DOS SANTOS, André Michel; GRAEFF, Betina Alves. AIDS: morte social e estigmas no contexto das redes de apoio. **Anais...**, 2017, **Brasil**, 2017.

KESSLER, Helena Pillar et al. O Ensino Testemunhal entre os Restos da Ditadura: uma Metodologia Ético-política. **Psicol. cienc. prof.**, Brasília, v. 37, n. spe, p. 161-171, 2017.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KING, Michael et al. A systematic review of mental disorder, suicide, and deliberate self harm in lesbian, gay and bisexual people. **BMC psychiatry**, v. 8, n. 1, p. 70, 2008.

KLÜGER, Ruth. **Paisagens da memória**: autobiografia de uma sobrevivente do Holocausto. São Paulo: Editora 34, 2005.

KRISTEVA, Julia. **The Powers of Horror: An Essay on Abjection**. Nova Iorque: Columbia University Press, 1982.

KURNICK, David. A Few Lies: Queer Theory and Our Method Melodramas. **ELH**, v. 87, n. 2, p. 349-374, 2020.

KVELLER, Daniel et al. Do paradigma ao paradoxo ético-estético-político: por uma radicalização da psicologia social. **Revista Polis e Psique**, v. 11, n. 1, p. 123-142, 2021.

LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

LACAN, Jacques. **L'acte psychanalytique**. Séminaire 15. (1967-1968). Paris: Éditions de l'Association Freudienne Internationale.

LACAN, Jacques. La tercera. In: **Actas de la Escuela Freudiana de París**. Barcelona: Editorial Petrel, 1980.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 4**: a relação de objeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

LACAN, Jacques. **O Seminário: Livro 11**: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.

LACAN, Jacques. **O Seminário: Livro 20**: mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1985, p. 127, grifo do autor.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 10**: a angústia (1962-1963). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

LACAN, Jacques. **Seminário, livro 7**: a ética da psicanálise, 1959-1960. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed., 2008.

LAGNADO, Lisette. **Leonilson** – São tantas as verdades. São Paulo: Projeto Leonilson, 2019.

LANZMANN, Claude. The Obscenity of Understanding: An Evening with Claude Lanzmann. In: CARUTH, Cathy (org.). **Trauma**: Explorations in Memory. Baltimore: John Hopkins University Press, 1995.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. **Vocabulário de Psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1967.

LAUB, Dori. Truth and Testimony: The Process and the Struggle. In: CARUTH, C. **Trauma**: Explorations in Memory. Nova Iorque: Routledge, 1995.

LEONILSON: Sob o Peso de Meus Amores. Direção de Carlos Nader. São Paulo: Instituto Itaú Cultura, 2012. (43 minutos).

LEVI, Primo. **Deber de memoria**. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2006.

LEVI, Primo. **Os afogados e os sobreviventes**: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

LEVY, Denise L.; JOHNSON, Corey W. What does the Q mean? Including queer voices in qualitative research. **Qualitative Social Work**, v. 11, n. 2, p. 130-140, 2012.

LIM, Eng-Beng. **Brown boys and rice queens**: Spellbinding performance in the Asias. Nova Iorque: New York University Press, 2014.

LINDON, Mathieu. **O que amar quer dizer**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

LOPES, Denilson. Manifesto Camp. **Gragoatá (UFF), Niterói**, n. 3, p. 93-104, 1997.

LOPES, Denilson. Bichas e letras: uma estória brasileira. In: SANTOS, Rick; GARCIA, Wilton (Orgs.). **A escrita de adé**: perspectivas teóricas dos estudos gays e lésbic@s no Brasil. São Paulo: Xamã, 2002.

LOPES, Denilson. Desafios dos estudos gays, lésbicos e transgêneros. **Comunicação Mídia e Consumo**, v. 1, n. 1, p. 63-73, 2008.

- LOPES, Denilson. **O homem que amava rapazes e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2002.
- LOPES, Denilson. Por uma nova invisibilidade. In: RUFFATO, L. **Entre Nós: contos sobre homossexualidade**. Rio de Janeiro: Língua Geral, 2007.
- LORDE, Audre. Age, race, class, and sex: Women redefining difference. **Women in Culture: An intersectional anthology for gender and women's studies**, p. 16-22, 1980.
- LORDE, Geraldine Audre. **Zami: A new spelling of my name: A biomythography**. Crossing Press, 2011.
- LOUIS, Édouard. **O Fim de Eddy**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018.
- LOURO, Guacira Lopes. **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- LOURO, Guacira Lopes. Teoria queer-uma política pós-identitária para a educação. **Revista estudos feministas**, v. 9, n. 2, p. 541, 2001.
- LOVE, Heather. **Feeling Backward: Loss and the Politics of Queer History**. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- LOVE, Heather. Fracaso Camp. In: MACÓN, Cecília; SOLANA, Mariela. **Pretérido indefinido: afectos y emociones en las aproximaciones al pasado**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Título, 2015.
- LOVE, Heather. Truth and consequences: On paranoid reading and reparative reading. **Criticism**, v. 52, n. 2, p. 235-241, 2010.
- LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"**. São Paulo: Boitempo, 2005.
- LUSTOSA, Tertuliana. Manifesto traveco-terrorista. **Revista Concinnitas**, v. 1, n. 28, p. 384-409, 2016.
- LYOTARD, François. **A condição Pós-Moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.
- MACIEL, Maria Esther. O inventário dos dias: notas sobre a poética de Leonilson. CASSUNDÉ, C.E.B.; MACIEL, M.E.; RESENDE, R (Orgs.). **Leonilson: Sob o peso dos meus amores**. 1ª edição. Porto Alegre: Fundação Iberê Camargo, 2012.
- MACÓN, Cecilia. Género, afectos y política: Lauren Berlant y la irrupción de un dilema. **Debate Feminista**, v. 49, p. 163-186, 2014.

MACÓN, Cecília; SOLANA, Mariela. Introducción. In: **Pretérido Indefinido**: afectos y emociones en las aproximaciones al pasado. Buenos Aires: Título, 2015.

MACRAE, Edward. A construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil da abertura. In: **A construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil da abertura**. 1990.

MAIA, Cláudia. **A invenção da solteirona**: conjugalidade moderna e terror moral: Minas Gerais (1890-1948). Florianópolis: Editora Mulheres, 2011.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. (orgs.) **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

MARTEL, Frédéric. **The Global Gay**: How Gay Culture is Changing the World. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology Press, 2019.

MASSUMI, Brian. The autonomy of affect. **Cultural critique**, n. 31, p. 83-109, 1995.

MATE, Reyes. **Meia-noite na história**: comentários às teses de Walter Benjamin “Sobre o conceito de história”. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2011.

MILANI, Robledo. Corpo Elétrico. **Papo de Cinema**, 2017. Disponível em: <https://www.papodecinema.com.br/filmes/corpo-eletrico/>. Acessado em: 15 de janeiro de 2021.

MILLER, David A. Anal rope. **Representations**, v. 32, p. 114-133, 1990.

MILLER, David A. Secret Subjects, Open Secrets. **Dickens studies annual**, v. 14, p. 17-38, 1985.

MISKOLCI. Abjeção e desejo. Afinidades e tensões entre a Teoria Queer a obra de Foucault. In: RAGO, M.; VEIGA-NETO, A (Orgs.). **Para uma vida não fascista**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2009.

MISKOLCI, Richard. **Batalhas morais**: política identitária na esfera pública técnico-midiatizada. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

MISKOLCI, Richard. **Desejos digitais**: Uma análise sociológica da busca por parceiros on-line, Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2017.

MISKOLCI, Richard. **O desejo da nação**: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX. São Paulo: Annablume, 2013.

MISKOLCI, Richard. **Teoria Queer**: um aprendizado pelas diferenças. Autêntica, 2017.

MISKOLCI, Richard; CAMPANA, Maximiliano. "Ideologia de gênero": notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. **Sociedade e Estado**, v. 32, n. 3, p. 725-748, 2017.

MONAGHAN, Whitney. On Time. **GLQ**, v. 25, n. 1, p. 97-100, 2019.

MORAGA, Cherríe; ANZALDÚA, Gloria. **This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color**. Watertown, Massachusetts: Persephone Press, 1981.

MORANDO, Luiz. Vestígios de protoativismo LGBTQIA em Belo Horizonte (1950-1996). *Rebeh - Revista Brasileira de Estudos da Homocultura*, v. 1, p. 62-76, 2019.

MOREIRA, Ana Paula Gomes; GUZZO, Raquel Souza Lobo. Do trauma psicossocial às situações-limite: a compreensão de Ignacio Martín-Baró. **Estudos de Psicologia (Campinas)**, v. 32, p. 569-577, 2015.

MOREL, Geneviève. Another Gender: On Edouard Louis's Autobiographical Novel *En finir avec Eddy Bellegueule*. **Savoirs et clinique**, v. 1, n. 1, p. 77-83, 2015.

MOUFFE, Chantal. **The Return of the Political**. Londres e Nova Iorque: Verso, 1993.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

MUÑOZ, José Esteban. **Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity**. Nova Iorque: New York University Press, 2009.

MUÑOZ, José Esteban. **Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics**. Minneapolis e Londres: University of Minnesota Press, 1999.

MUÑOZ, José Esteban. Ephemera as Evidence: Introductory Notes to Queer Acts. **Women and Performance: A Journal of Feminist Theory**, v. 8, n. 2, p. 5-16, 1996.

MUÑOZ, José Esteban. Feeling brown, feeling down: Latina affect, the performativity of race, and the depressive position. **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, v. 31, n. 3, p. 675-688, 2006.

MUÑOZ, José Esteban. Feeling Brown: Ethnicity and Affect in Ricardo Bracho's "The Sweetest Hangover (And Other STDs)". In: NYONG'O, Tavia.; CHAMBER-LETSON, Joshua. (Eds.). **The Sense of Brown**. Durham e Londres: Duke University Press, 2020, p. 12.

MUÑOZ, José Esteban. From surface to depth, between psychoanalysis and affect. **Women & Performance: a journal of feminist theory**, v. 19, n. 2, p. 123-129, 2009.

MUNT, Sally R. **Queer Attachments: The Cultural Politics of Shame**. Nova Iorque: Routledge, 2017.

MURARI, Lucas; NAGIMEN, Mateus (Orgs.). **New Queer Cinema: Cinema, Sexualidade e Política**. Juiz de Fora, MG: Inhamis Studio, 2015.

NEALON, Christopher. **Foundlings: Lesbian and Gay Historical Emotion before Stonewall**. Durham e Londres: Duke University Press, 2001.

NESTROVSKI, Arthur; SELIGMANN-SILVA, Marcio. Apresentação. In: **Catástrofe e Representação**. São Paulo: Escuta, 2000.

NGAI, Sianne. **Ugly feelings**. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

NOGUEIRA, Gilmaro; NZINGA, Mbandi; TRÓI, Marcelo de. **Lugar de fala: conexões, aproximações e diferenças**. Salvador, BA: Editora Devires, 2020.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. **Tempo social**, v. 19, n. 1, p. 287-308, 2007.

NYONG'O, Tavia. School Daze. **Bully Bloggers**. 30 de Setembro de 2010, disponível em: <<https://bullybloggers.wordpress.com/2010/09/30/school-daze/>> Acesso em: 03 de Dezembro de 2020.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. **Tempo social**, v. 19, n. 1, p. 287-308, 2007.

O'ROURKE, Michael. Queer theory's loss and the work of mourning Jacques Derrida. **Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge**, v. 10, 2005.

OKSALA, Johanna. Affective labor and feminist politics. **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, v. 41, n. 2, p. 281-303, 2016.

OLIVEIRA, João Manuel de. Cidadania sexual sob suspeita: uma meditação sobre as fundações homonormativas e neo-liberais de uma cidadania de "consolação". **Psicologia & Sociedade**, v. 25, n. 1, p. 68-78, 2013.

OLIVEIRA, Rafael W. Crítica: Corpo Elétrico. **O Plano Crítico**, 2017. Disponível em: <https://www.planocritico.com/critica-corpo-eletrico/>. Acessado em: 20 de abril de 2021.

ORTEGA, Francisco A. El trauma social como campo de estudios. In: **Trauma, cultura e historia: reflexiones interdisciplinarias para el Nuevo milenio**. Bogota: Universidad Nacional de Colombia, 2011.

PAIVA, Vera; AYRES, Jose Ricardo; BUCHALLA, Cassia Maria. **Vulnerabilidade e direitos humanos: prevenção e promoção da saúde**. Curitiba: Juruá Editora, 2012.



PEDROSA, Adriano. Voilà mon c eur. In: LAGNADO, Lisette. **Leonilson** – São tantas as verdades. São Paulo: Projeto Leonilson, 2019.

PELLEGRINI, Ann. After-sontag: Future notes on camp. In: HAGGERTY, George E.; MCGARRY, Molly (Ed.). **A companion to lesbian, gay, bisexual, transgender, and queer studies**. Malden e Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2007.

PELÚCIO, Larissa. Tradu es e tor es ou o que se quer dizer quando dizemos *queer* no Brasil?. **Revista Periódicus**, v. 1, n. 1, p. 68-91, 2014.

PELÚCIO, Larissa. Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre p s-colonialismos, feminismos e estudos queer. **Contemporânea-Revista de Sociologia da UFSCar**, v. 2, n. 2, p. 395, 2012.

PELÚCIO, Larissa. O cu (de) Preciado–estratégias cucarachas para não higienizar o queer no Brasil. **Iberic@ I: Revue d’ tudes ib riques et ibéro-américaines**, v. 9, p. 123-136, 2016.

PEREIRA, Gerson Fernando Mendes et al. Epidemiologia do HIV e aids no estado do Rio Grande do Sul, 1980-2015. **Epidemiol. Serv. Saúde**, Brasília, v. 27, n. 4, 2018.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Queer decolonial: quando as teorias viajam. **Contemporânea-Revista de Sociologia da UFSCar**, v. 5, n. 2, p. 411, 2015, p. 417.

PEREZ, Hiram. **A taste for brown bodies: Gay modernity and cosmopolitan desire**. Nova Iorque, New York University Press, 2015.

PERLONGHER, Néstor. **O negócio do michê**: prostitui o viril em São Paulo. São Paulo: Brasiliense, 1987.

PINCHEVSKI, Amit; BRAND, Roy. “Holocaust perversions: The Stalags pulp fiction and the Eichmann Trial”. **Critical Studies in Media Communication**, v. 24, n. 5, 2007, pp. 387-407.

PINTO, Renato. Museus e diversidade sexual: reflexões sobre mostras LGBT e queer. **Revista Arqueologia Pública**, v. 5, n. 1 [5], p. 44-55, 2012.

POLI, Maria Cristina; MESQUITA, Dalva Botelho Gandra. Arte & Psicose: A Obra de Arthur Bispo do Rosário. **Psicol. cienc. prof.**, Brasília, v. 34, n. 3, p. 612-624, Sept. 2014.

POMPEIA, Raul. **O Ateneu**. São Paulo: L&PM, 1999.

POPPER, Karl R. Utopia and violence. **World affairs**, v. 149, n. 1, p. 3-9, 1986. (Publicado originalmente em 1948).

PRADO FILHO, Kleber; MARTINS, Simone. A subjetividade como objeto da(s) psicologia(s). **Psicol. Soc.**, Porto Alegre, v. 19, n. 3, p. 14-19, Dec. 2007.

PRECIADO, Paul B. Cartografias queer: o flâneur perverso, a lésbica topofóbica e a puta multicartográfica, ou como fazer uma cartografia “zorra” com Annie Sprinkle. **Erevista Performatus**, p. 1-32, 2017.

PRECIADO, Paul B. **Manifesto Contrassexual**. São Paulo: n-1 edições, 2017.

PRECIADO, Paul B. **Pornotopia**: Playboy e a invenção da sexualidade multimídia. São Paulo: N-1 Edições, 2020.

PRECIADO, Paul. **Um apartamento em urano**: crônicas da travessia. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

PRINS, Baukje; MEIJER, Irene Costera. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 155-167, Jan. 2002.

PROUST, Marcel. **Sodoma e Gomorra** (Em Busca do Tempo Perdido vol. 4). São Paulo: Globo, 2008.

PUAR, Jasbir. **Terrorist assemblages**: Homonationalism in queer times. Durham e Londres: Duke University Press, 2017.

PUAR, Jasbir. Coda: The Cost of Getting Better: Suicide, Sensation, Switchpoints. **GLQ**, v. 12, n. 1, p. 149-158, 2012.

REA, Caterina Alessandra. Pensamento lésbico e formação da Crítica Queer of Color. **Cadernos de Gênero e Diversidade**, v. 4, n. 2, p. 117-133, 2018.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. **Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades**, v. 4, n. 05, 27 nov. 2012.

RIZZO, Giovanni. Crítica: Corpo Elétrico. **Observatório de Cinema**, 14 de ago. de 2017. Disponível em: < <https://observatoriodocinema.uol.com.br/criticas/2017/08/critica-corpo-eletrico>>. Acessado em: 15 de janeiro de 2021.

RODRIGUES, Carla. Performance, gênero, linguagem e alteridade: J. Butler leitora de J. Derrida. **Sexualidad, Salud y Sociedad (Rio de Janeiro)**, n. 10, p. 140-164, 2012.

ROLNIK, Suely. **Cartografia Sentimental**: Transformações Contemporâneas Do Desejo. 1989.

ROTHBERG, Michael. Decolonizing trauma studies: A response. **Studies in the Novel**, v. 40, n. 1/2, p. 224-234, 2008.

RUBIN, Gayle. Pensando o sexo. In: **Políticas do sexo**: Gayle Rubin. São Paulo: Editora Ubu, 2017.

RUTI, Mari. **The Ethics of Opting Out: Queer Theory's Defiant Subjects**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2017.

RUTI, Mari; ALLEN, Amy. **Critical Theory Between Klein and Lacan: A Dialogue**. Nova Iorque e Londres: Bloomsbury Publishing, 2019.

SAEZ, Javier. El contexto sociopolítico de surgimento de la teoría *queer*. De la crisis del sida a Foucault. In: CÓRDOBA, David; SÁEZ, Javier; VIDARTE, Paco. **Teoría Queer: políticas bolleras, marcias, trans, mestizas**. Barceloa e Madrid: Editora EGALES, 2009.

SAEZ, Javier. **Teoría queer y psicoanálisis**. Madrid: Editorial Síntesis, 2004.

SAFATLE, Vladimir. **Fetichismo: colonizar o outro**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

SANCHO, Fernando. Desencuentros con lo *queer/cuir*. **Cartón Piedra**, n. 127, 2014, pp. 20-23.

SANSONE, L. Pai preto, filho negro: cor e diferença de geração?. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, n. 25, p. 73-98, 1993.

SANTIAGO, Silviano. **Glossário de Derrida**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

SANTIAGO, Silviano. **O cosmopolitismo do pobre**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004.

SARGENT, Lyman Tower. **Utopianism: a very short introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

SCHLEDER, Karoline Stoltz; PERIGO, Katiucya. Os marginalizados e a ética de Leonilson. **Revista Vernáculo**, n. 37, 2016.

SCHMITZ, Sigrid; AHMED, Sara. Affect/Emotion: Orientation Matters. A Conversation between Sigrid Schmitz and Sara Ahmed. **FZG–Freiburger Zeitschrift für GeschlechterStudien**, v. 20, n. 2, 2014, p. 99.

SCHWARTZBERG, Steven. **A crisis of meaning: How gay men are making sense of AIDS**. Oxford: Oxford University Press, 1996.

SEDGWICK, Eve. **A Dialogue on Love**. Boston: Beacon Press, 2000.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. A epistemologia do armário. **cadernos pagu**, n. 28, p. 19-54, 2007.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. **Between Men: English Literature and the Male Homosocial Desire**. Nova Iorque: Columbia University Press, 1985.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. **Epistemology of the Closet**. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1990.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. How to bring your kids up gay. **Social Text**, n. 29, p. 18-27, 1991.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. Leitura paranoica e leitura reparadora, ou, você é tão paranoico que provavelmente pensa que este ensaio é sobre você. **Remate de Males**, v. 40, n. 1, p. 389-421, 2020.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. Melanie Klein and the difference affect makes. **South Atlantic Quarterly**, v. 106, n. 3, p. 625-642, 2007.

SEDGWICK, Eve. Privilege of unknowing. **Genders**, n. 1, p. 102-124, 1988.

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

SEDGWICK, Eve Kosofsky. **Tendencies**. Durham e Londres: Duke University Press, 1993.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. **Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity**. Durham e Londres: Duke University Press, 2003.

SEDGWICK, Eve Kosofsky; FRANK, Adam. **Shame and Its Sisters: A Silvan Tomkins Reader**. Durham e Londres: Duke University Press, 1995.

SEDGWICK, Eve Kosofsky; FRANK, Adam. Shame in the cybernetic fold: Reading Silvan Tomkins. **Critical Inquiry**, v. 21, n. 2, p. 496-522, 1995.

SEFFNER, Fernando; PARKER, Richard. A neoliberalização da prevenção do hiv e a resposta brasileira à Aids. In: Associação Brasileira Interdisciplinar de Aids (Org.). **Mito vs realidade: sobre a resposta brasileira à epidemia de HIV e AIDS em 2016**. Rio de Janeiro: ABIA, 2016.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Testemunho e a política da memória: o tempo depois das catástrofes. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 30, n. 1, 2005.

SELIGMANN-SILVA, Marcio. **A virada psicanalítica do tempo histórico**. Mini-curso desenvolvido durante a XV Jornada Corpolingagem / VII Encontro Outrarte. Montevideo, 2015.

SILVA, Rosane Neves. Ética e paradigmas na psicologia social: Ética e paradigmas: desafios da psicologia social contemporânea. In: PLONER, Kátia Simone et al. (Org.). **Ética e paradigmas na psicologia social**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.

SILVA, Graziella Moraes; PAIXÃO, Marcelo. Mixed and Unequal: New Perspective on Brazilian Ethnoracial Relations. In: TELLES, E. **Pigmentocracies: ethnicity, race, and color in Latin America**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2014

SILVERMAN, Kaja. Historical Trauma and Male Subjectivity. In: **Male Subjectivity at the Margins**. Nova Iorque: Routledge, 1992.

SNEDIKER, Michael. **Queer Optimism: Lyric Personhood and Other Felicitous Persuasions**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

SOLANA, Mariela. Entre la nostalgia y la esperanza: afectos, tiempo y política en estudios *queer*. In: LOSIGGIO, Daniela; MACÓN, Cecilia (orgs.). **Afectos Políticos: ensayos sobre actualidad**. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2017.

SOLANA, Mariela. La teoría queer y las narrativas progresistas de identidad. **La ventana. Revista de estudios de género**, v. 4, n. 37, p. 70-105, 2013.

SOLANA, Mariela. Afectos y emociones. ¿ una distinción útil?. **Diferencias**, v. 1, n. 10, 2020.  
 SONTAG, Susan. **Doença como metáfora/AIDS e suas metáforas**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2007.

SOLANA, Mariela. El tiempo de las locas. Temporalidad, emociones y sexualidades disidentes. In: ABRAMOWSKI, Ana; CANEVARO, Santiago (Orgs.). **Pensar los afectos: Aproximaciones desde las ciencias sociales y las humanidades**. Los Polvorines : Universidad Nacional de General Sarmiento, 2017.

SONTAG. Notas sobre o camp. Em: **Contra a interpretação e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

SOUZA, Fábio Feltrin de.; BENETTI, Fernando José. Abjeções ao Sul: uma reflexão sobre os estudos queer no Brasil (1990-2000). In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 10., 2013, Florianópolis. Anais Eletrônicos do Seminário Internacional Fazendo Gênero 10. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2013.

SOUZA, Maria das Graças de. O real e seu avesso: as utopias clássicas. **Sexta Feira**, São Paulo, n. 6, p. 11-22, 2001.

SPARGO, Tamsin. **Foucault e a teoria queer: seguindo se Ágape e êxtase: orientações pós-seculares**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

STAROBINSKI, Jean. **A tinta da melancolia: Uma história cultural da tristeza**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

TALMON, Jacob Leib. **Utopianism and politics**. London: Conservative Political Centre, 1957.

TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir Pinheiro. **O que resta da ditadura: a exceção brasileira**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

TELLES, Edward. **Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: Fundação Ford, 2003.

TRAUB, Valerie. The new unhistoricism in queer studies. **PMLA**, v. 128, n. 1, p. 21-39, 2013.

TRÁVEZ, Diego Falconí; CASTELLANOS, Santiago; VITERI; Maria Amelia. **Resentir lo queer em América Latina**: diálogos desde/com el Sur. Barcelona e Madrid: ÉGALES, 2016.

TREICHLER, Paula A. AIDS, homophobia and biomedical discourse: An epidemic of signification. **Cultural studies**, v. 1, n. 3, p. 263-305, 1987.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no Paraíso**: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

UDENSNAIDER, Elena; LIMA, Luciana; ORTELLADO, Pablo; POMAR, Marcelo. **Vinte centavos**: a luta contra o aumento. São Paulo: Editora Veneta, 2013;

VAINER, Lia. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo**: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo. São Paulo: Veneta, 2016.

VIEIRA, Camila. Sonho, presente e deriva. **Revista Moventes**, 23 de ago. de 2017. Disponível em: <https://revistamoventes.com/2017/08/23/sonho-presente-e-deriva/> Acessado em: 15 de janeiro de 2021.

WARD, Jane. **The Tragedy of Heterosexuality**. Nova Iorque: New York University Press, 2020.

WARNER, Michael. **Fear of a Queer Planet**: Queer Politics and Social Theory. Minneapolis e Londres: University of Minnesota Press, 1993.

WARNER, Michael. Homo-Narcissism; or, Heterosexuality. In: BOONE, Joseph A.; CADDEN, Michael. (Orgs.). **Engendering Men**: The Question of Male Feminist Criticism. Nova Iorque: Routledge, 1990.

WARNER, Michael. **The Trouble with Normal**: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

WHITMAN, Walt. **Leaves of grass = Folhas de relva**. São Paulo: Iluminuras, 2005.

WIEVIORKA, Annette. **The Era of the Witness**. Ithaca e Londres: Cornell University Press, 2006.

WILDE, Oscar. **A importância de ser prudente e outras peças**. São Paulo: Penguin/Companhia das Letras, 2011.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e Literatura**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

WITTIG, Monique. La pensée straight. **Questions féministes**, p. 45-53, 1980.

YOUNG, Iris Marion. **Justice and the Politics of Difference**. Princeton: Princeton University Press, 2011.

ZANELLO, Valeska. O dispositivo amoroso. In: **Saúde mental, gênero e dispositivos**: cultura e processos de subjetivação. Curitiba: Editora Appris, 2020.

ZWEIG, Stephan. **Brasil**: um país do futuro. Porto Alegre: L&PM, 2006.