



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

Guilherme Campos Fonseca

EXTRANORMATIVIDADE JURÍDICA
INTRODUÇÃO À DIALÉTICA DO ESTRANHAMENTO

Brasília
2025



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

Guilherme Campos Fonseca

EXTRANORMATIVIDADE JURÍDICA
INTRODUÇÃO À DIALÉTICA DO ESTRANHAMENTO

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito, elaborada sob a orientação da Prof.^a Claudia Rosane Roesler.

Brasília
2025

*“The past and present wilt — I have fill'd them, emptied them.
And proceed to fill my next fold of the future.*

*Listener up there! what have you to confide to me?
Look in my face while I snuff the sidle of evening,
(Talk honestly, no one else hears you, and I stay only a minute longer.)*

*Do I contradict myself?
Very well then I contradict myself,
(I am large, I contain multitudes.)*

I concentrate toward them that are nigh, I wait on the door-slab.

*Who has done his day's work? who will soonest be through with his supper?
Who wishes to walk with me?*

Will you speak before I am gone? will you prove already too late?”

(Walt Whitman, Song of Myself, 51)

AGRADECIMENTOS

Os meandros dos caminhos que me trouxeram aqui foram, à revelia do meu esforço, imprevisíveis e desorganizados. As palavras que arrisquei escrever neste trabalho são também parte desse sinuoso percurso que se construiu ora em negação, ora em afirmação, mas sobretudo em estranhamento ao que eu poderia ter planejado para ele. A oportunidade de permanecer nesta capital e na Universidade de Brasília me permitiu acreditar que a promessa moderna guarda em si mesma a possibilidade (e a necessidade) de sua superação. Talvez a beleza do aspecto grosseiro e inebriante das formas destes espaços, que são escondidas justamente por sua exposição bruta, tenha me levado a questionar a enganosa uniformidade e harmonia que um sistema estrutural armado hoje pretende passar.

Trazer esse questionamento para o direito foi e não foi uma preocupação. Ainda assim, a insistência sobre essa relação, vocalizada por muitos daqueles com quem pude compartilhar minhas elucubrações, foi essencial para o desenvolvimento deste trabalho. Não foram raras as conversas em que meu interlocutor questionasse o que tudo aquilo que eu havia dito tinha a ver com o Direito. E eu, como se houvesse apenas duas respostas possíveis, ensaiava algum argumento que unisse minhas ideias àquilo que se entende por Direito na modernidade contemporânea. Mas, nas curvas inesperadas que permearam as elaborações desta dissertação, me desvencilhei dos limites impostos por essa pergunta em busca de encontrar naquilo que a fundamentava o meu objeto de crítica e incômodo. Muito menos do que uma ciência dos códigos, das leis, dos precedentes e das decisões, compreendi o direito pelo ramo do estudo no qual ainda o inserimos, o das ciências sociais aplicadas. Assumir essa posição na fronteira do Direito maiúsculo me permitiu não só examinar e questionar alguns de seus dogmas fundamentais, mas insistir na busca pela sua redução premente em prol da multiplicidade das práticas e expressões sociais que ele insiste em restringir. Nada disso teria sido possível sem a contribuição de tantas pessoas que navegaram nesse rio árido comigo.

Se em algum momento tive receio da resistência que esse meu projeto autofágico poderia gerar, me vi encorajado por quem aceitou, sem reservas, vincular o próprio nome a essa esquisitice retórica. Por isso, agradeço à Professora Cláudia Roesler, quem me orientou neste trabalho sem impor qualquer exigência ou limitação. Nossas longas conversas e aulas antecipavam obstáculos que eu ainda era incapaz de enxergar e ainda provocavam inquietações impossíveis de serem por completo respondidas. Agradeço por ter compartilhado comigo uma

erudição da qual espero um dia estar a altura; capaz de discutir filosofia e mitologia grega com profundidade, detalhe, mas sobretudo bom humor.

A experiência de escrever este trabalho foi mais dinâmica do que sua forma estática final pode sugerir. De tudo quanto o que apresento aqui, minhas referências fundamentais, na realidade, residem nas relações que já transcenderam e fazem parte da minha vida. Assim, agradeço a todos aqueles que insistiram em mim, apesar de mim: ao Samuel, pelo apoio permanente e compreensivo; ao Murilo, quem sempre esteve presente em minha memória, mesmo quando eu não o conhecia; ao Douglas, pela amizade do destino. Também agradeço ao Arthur, por ter tornado mais fácil imaginar a felicidade nos momentos em que a pedra rolava morro abaixo, sem nem mesmo atingir o cume do monte.

Também agradeço a todos e todas que, com inesperada paciência, escutaram o que eu tinha a (ou tentava) dizer: Gabriela Gurgel, Larissa Matos, Gabriel Nami, Maria Lindoso, Carlos Sousa, Dani Rosa, Edson Sousa, Bernardo Rostand, Marina de Camargos, Paulo Cartaxo, Raquel Riêra, Thiago Silveira, Marcos Guanabara, Vitor Manaut e Felipe Carvalho.

Nestes e em outros momentos de elaboração coletiva é que foram construídas as linhas desta dissertação. Nada disso tem moral, nem tem lição. De qualquer forma, não me queixo. O inesperado quer chegar, eu deixo.

RESUMO

Neste trabalho buscamos lançar algumas bases provocativas para uma nova forma de compreensão da estrutura discursiva da normatividade jurídica, questionando o desenvolvimento altamente individualizado que tem marcado a agenda progressista nos últimos anos. No campo do direito, procuramos problematizar o uso hipostasiado do método cartesiano na formação do discurso da normatividade jurídica, utilizando como base estudos críticos sobre a tradição da tópica e da jurisprudência. Após um resgate do contexto histórico europeu que fomentou parte desses debates, especialmente nos estudos de gênero e sexualidade, buscamos diferenciar o que entendemos por uma perspectiva discursiva e como ela não apenas pode, como necessita, se relacionar com uma dimensão fenomenológica da ação humana. Nesse sentido, abordamos o fato de que enquanto a homossexualidade se fortaleceu como categoria neutra e homogeneizante, a transexualidade apareceu no discurso principalmente por formas heróico-martirizadas, romantizando ou espetacularizando o sofrimento dessas pessoas. Contudo, procuramos indicar outras formas de pensar a relação dessas identidades com a estrutura cultural em que elas se inserem. Após estabelecermos essa base dinâmica da estrutura cultural, saltamos para uma de suas estruturas discursivas mais propícias à normalização das práticas e expressões sociais: a normatividade jurídica. Sugerimos que, se o Estado é a forma do Capital, o Direito se apresenta como a forma da normatividade social. Através de sua estrutura inerentemente discursiva, o Direito se constitui no aparato de excelência da estrutura moderna para articular diferentes dispositivos de controle dos sujeitos. Assim, em busca de uma abordagem que não reproduza a mesma dinâmica universalista que tende a caracterizar não só o direito, como a própria estrutura cultural burguesa, argumentamos em favor de uma atitude de estranhamento em face da normatividade posta. Essa atitude se direciona na busca de um posicionamento teórico que compreenda a estrutura social por aquilo que a excede, isto é, por aquilo que extrapola seu discurso, sua normatividade. Nesse sentido, concluímos pela necessidade de novos desenvolvimentos teóricos marginais, e não apenas práticos, em relação à estrutura cultural contemporânea. Com o intuito de prevenir novas reproduções da dinâmica discursiva universalista do capital, apontamos para a necessidade de abandono da lógica assimilacionista, universal e neutra. Assim, apresentamos o estranhamento como uma categoria de trabalho possível que possa modificar a forma dialética típica da norma jurídica, com o intuito de abandonar o ideário totalizante do consenso.

Palavras-chave: identidades; sexualidade; dialética; queer; tópica.

ABSTRACT

In this paper, we seek to lay some provocative foundations for a new way of understanding the discursive structure of legal normativity, questioning the highly individualized development that has marked the progressive agenda in recent years. In the field of law, we aim to problematize the reified use of the Cartesian method in the formation of legal normativity discourse, drawing on critical studies of the tradition of topics and jurisprudence. After revisiting the European historical context that fueled part of these debates, especially in gender and sexuality studies, we seek to differentiate what we understand as a discursive perspective and how it not only can but must relate to a phenomenological dimension of human action. In this regard, we address the fact that while homosexuality has been consolidated as a neutral and homogenizing category, transsexuality has primarily appeared in discourse through heroic-martyred forms, either romanticizing or sensationalizing the suffering of these individuals. However, we aim to propose alternative ways of thinking about the relationship between these identities and the cultural structure in which they are embedded. Once we establish this dynamic basis of cultural structure, we move on to one of its discursive structures most conducive to the normalization of social practices and expressions: legal normativity. We suggest that, if the State is the form of Capital, Law presents itself as the form of social normativity. Through its inherently discursive structure, Law constitutes the apparatus par excellence of the modern structure for articulating different mechanisms of subject control. Thus, in pursuit of an approach that does not reproduce the same universalist dynamic that tends to characterize not only law but also the very bourgeois cultural structure, we argue in favor of an attitude of estrangement toward imposed normativity. This attitude seeks a theoretical stance that understands social structure through what exceeds it—that is, through what surpasses its discourse and normativity. In this sense, we conclude that there is a need for new marginal theoretical developments, not just practical ones, concerning contemporary cultural structure. To prevent further reproductions of the universalist discursive dynamic of capital, we highlight the necessity of abandoning the assimilationist, universal, and neutral logic. Thus, we present estrangement as a possible working category that can modify the typical dialectical form of the law, with the aim of abandoning the totalizing ideal of consensus.

Keywords: identities; sexuality; dialectics; queer; topic.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
I. NOMES ESTRANHOS.....	13
1. Considerações Preliminares: leituras de letras e nomes	13
2. Poder e Sexualidade: uma perspectiva histórica e multidimensional.....	15
3. O Discurso como Estrutura e Ferramenta do Capital	22
4. Queer e (Extra)Normatividade.....	34
II. UNIVERSALIDADE E PARTICULARISMOS	42
1. Inconsistências Identitárias	42
2. A Acumulação Sexual	44
3. A Homossexualidade entre a Razão e a Vontade	47
4. Homossexualidade Confessa: “o valor é o homem”	59
5. Entre Discurso e Fenômeno	69
III. POR UM ESTRANHAMENTO NORMATIVO	75
1. Estado e Norma.....	75
2. Racionalidade e Discurso Jurídico.....	82
3. Dialética do Estranhamento	90
INCONCLUSÃO	96
REFERÊNCIAS.....	100

INTRODUÇÃO

Todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente. Este é um dos primeiros comandos normativos da Constituição de 1988 e está inserido no parágrafo único do seu artigo primeiro. Antes desse artigo encontramos o preâmbulo, no qual os autoproclamados “representantes do povo brasileiro” informam que “reunidos em Assembléia Nacional Constituinte” e invocando a “proteção de Deus” resolvem promulgar o texto formativo da norma constitucional brasileira (BRASIL, 1988).

O preâmbulo da Constituição, contudo, não tem força normativa. Mas isso não deveria parecer algo estranho de se dizer do texto constitucional? Que logo as suas primeiras palavras não servem para constituir uma norma e que estão lá mais como um ornamento, talvez principiológico, do texto constitucional? Tudo isso logo nesse parágrafo singular em todo o texto, que é capaz de revelar parte da sua história, da sua autoria, da sua forma, de seus objetivos e da sua crença?

Não, não parece. Ao menos não para o Supremo Tribunal Federal, o intérprete maior da estrutura normativa brasileira. Ao interpretar esse preâmbulo, o STF decidiu que ele não pode ser considerado propriamente uma norma. Os valores expressados naquele trecho da Constituição ostentam talvez uma função pragmática que deve orientar as ações do Estado (BRASIL, 2008). Assim, para o tribunal, a expressão “sob a proteção de Deus” não teria qualquer “força normativa” (BRASIL, 2003). A reivindicação de autoria do texto então muito menos. Isto é, qual normatividade poderíamos extrair dos dizeres: “[n]ós, representantes do povo brasileiro” (BRASIL, 1988)?

Muita. Esta é, ao contrário daquela dada pelo intérprete normativo do texto não-normativo, a nossa resposta. Isso porque são restritos os parâmetros que formam o “nós” da estrutura cultural e mais ainda da estrutura normativa jurídica. Mas todo esse esforço em evitar o reconhecimento normativo a uma parte tão reveladora do texto parece ocultar as falhas de um aspecto que é muito caro para a estrutura cultural moderna e contemporânea: seu pretense caráter neutro e universal. Na construção dessa roupagem, o pensamento jurídico moderno e cartesiano tem se estruturado pela remoção das particularidades que podem ameaçar seu domínio total. Entre esses objetos de remoção encontramos o corpo, que tem sido removido das teorias e da filosofia jurídica (GOMES, 2018b, p. 344), permitindo um movimento em direção a uma práxis do direito cada vez mais desconectada das expressões e práticas sociais concretas.

Contudo, quem forma o “nós” normativo e, no caso constitucional, aquele que assina e performa a autoria do texto, é também quem cria e se torna o povo no momento instaurador da violência do direito (GOMES, 2018b, p. 75). Assim, talvez a resposta oferecida pelo tribunal à questão da normatividade esteja relacionada com a forma como o direito é compreendido por ele. Sua admitida estrutura universal e neutra não parece divisar dissonâncias possíveis nesse excerto aparentemente tão irrelevante e não-normativo, mas que justamente por não ter força normativa, denota a normatividade de tudo aquilo que vem depois dele.

Nesse cenário, nos é notório que o direito, e mais especialmente o poder judiciário, tem se constituído nas últimas décadas como um dos espaços mais proeminentes de reivindicação de mudanças por grupos minoritários. Mas como resistência, movimentos conservadores passaram a se valer de sua condição de protagonistas da norma social para resgatar o direito como dispositivo próprio de dominação de seu projeto cultural. No campo progressista, as mobilizações minoritárias, especialmente aquelas envolvendo gênero e sexualidade, têm empregado diferentes táticas de mobilização social para resistir a isso. Algumas delas tem buscado uma espécie de aproximação junto a essas correntes mais conservadoras da sociedade, como que em busca de provocar-lhes um sentimento de empatia.

Entretanto, esse movimento, a que chamamos de assimilacionista, tem subtraído progressivamente do debate público (do direito) elementos da radicalidade da transformação marginal que o estranhamento poderia significar (e já significou). Ou seja, longe de ser visto como um espaço estranho, fortemente institucional e destinado à universalidade, o direito passou a ser compreendido como um lugar ideal de resolução dos conflitos e da criação de consensos. Assim, no lugar de ser objeto de disputa e questionamento ele próprio, o direito se totalizou enquanto lugar meta-estrutural para balizar as disputas e exclusões que ele próprio produz ou sustenta.

Nosso objetivo neste trabalho consiste em repensar criticamente essa abordagem, com o intuito de questionar em que medida o uso reiterado desses argumentos enquanto suposta estratégia de mudança social gradativa, não são eles próprios, além de um fator limitante, mais um instrumento reforçador da captura sistêmica de discursos desviantes. Isso porque ao se reportarem ao paradigma da normalidade estabelecido pela ordem posta, recusando o questionamento estrutural de suas bases, esses discursos parecem reconhecer no ideal da estrutura capitalista alguma similaridade ou compatibilidade com os seus próprios pressupostos. Todavia, se os ideais que norteiam o pensamento capitalista não passam de dogmas que não precisam corresponder à realidade de fato, talvez a estratégia encampada pelos discursos

desviantes e seus agentes minoritários seja-lhes mais prejudicial do que benéfica. Talvez ela aparente conquistar direitos numa proporção muito menor em relação à sua progressiva retirada e captura ao longo do tempo.

Nesse sentido, percorreremos os caminhos do processo histórico da estrutura capitalista e das suas expressões na sexualidade e no gênero não em busca da verdade ou legitimidade real, mas para compreender e desmitificar o discurso fundado na autoridade de uma suposta evolução historicista. Conforme Adorno (2009, p. 126) argumenta:

O fato de a história passar por cima de certas posições só é honrado como um juízo sobre o seu conteúdo veritativo por aqueles para os quais a história é o tribunal do mundo. Com muita frequência, aquilo que é eliminado sem ter sido teoricamente absorvido só libera mais tarde o seu conteúdo veritativo. Esse conteúdo torna-se a fraqueza da saúde dominante; aquilo que nos conduz sempre uma vez mais a isso em situações modificadas. Aquilo que em Marx e Hegel permaneceu teoricamente insuficiente transmitiu-se para a prática histórica; é por isso que é preciso refletir novamente de maneira teórica, ao invés de deixar que o pensamento se curve irracionalmente ao primado da prática. A própria prática foi um conceito eminentemente teórico.

Nas palavras de Roesler (2013, p. 122), “compreender significa, assim, fazer próprio, apropria-se”. Esse será, em alguma medida, senão nosso objetivo, nosso esforço em relação ao pensamento normativo e jurídico. Através das provocações em direção uma possível abordagem queer dessas estruturas, buscaremos retomar uma noção de práxis transformadora pela e para realidade (ADORNO, 2009, p. 11), isto é, que esteja de fato sujeita aos fenômenos do objeto.

Portanto, estruturaremos este trabalho da seguinte forma. O primeiro capítulo se destina a estabelecer as bases teóricas utilizadas para a definição da perspectiva queer que adotamos. Isso inclui a passagem por autores já bastante conhecidos do campo dos estudos de gênero e da sexualidade, mas somada a uma tentativa de reaproximá-los das críticas que lhes foram feitas mais tarde. O segundo capítulo consiste em uma análise mais direcionada das identidades sexuais e sua formação na estrutura moderna e contemporânea. Nosso objetivo será demarcar o caráter histórico desse processo e a impossibilidade de simplesmente buscarmos uma saída para a estrutura capitalista na inversão de sua lógica discursiva. Também pretendemos apontar a necessidade de reconectar a discursividade à ação humana, de modo que múltiplas experiências e práticas sociais possam influenciar e resultar em múltiplos discursos. No terceiro capítulo buscamos perquirir algumas linhas gerais dessa teorização queer em uma perspectiva jurídica. Nossa justificativa para isso está localizada na dinâmica multiarticular e universalista adotada pelo direito, cuja operação se dá predominantemente pelo discurso normativo.

Por fim, concluímos pela necessidade de novos desenvolvimentos teóricos marginais, ou seja, não apenas práticos, em relação à estrutura cultural contemporânea. Para que sejam novos e não meros reprodutores da dinâmica discursiva universalista do capital, apontamos para a necessidade de abandono da lógica assimilacionista, universal e neutra. Nesse sentido, apresentamos o estranhamento como uma categoria de trabalho possível, mas que não deve ela própria ser hipostasiada. Nossa sugestão se volta, na realidade, para uma postura teórica mais aberta e dissensual, que permita a produção – e ser produzida por – discursos mais abertos e menos organizados em torno de uma centralidade, de um capital, isto é, de uma cabeça.

I. Nomes Estranhos

1. Considerações Preliminares: leituras de letras e nomes

A popularização do termo queer tornou possível sua instrumentalização enquanto categoria de debate, análise e até mesmo identidade no campo dos estudos de gênero e sexualidade. A estranheza que parecia intrínseca à palavra, cujo significado na língua inglesa remete àquilo que é estranho, curioso ou anormal, deu lugar a um novo significado (SOUZA, 2022, pp. 11-12). A familiaridade cresceu e organizações governamentais e civis¹ adicionaram a letra Q – e muitas outras – à sigla que hoje é utilizada para representar a diversidade de identidades e orientações sexuais. Desse modo, a carga pejorativa que impregnava o queer – e outros nomes de identidades sexuais – e havia passado por uma ressignificação para afirmar a existência das pessoas que não se adequavam ao conjunto de identidades hegemônicas, tornou a ser ressignificado e multiplicado pelo seu oposto, mas dessa vez para afirmar uma nova identidade. Esses movimentos parecem ter em comum a tentativa de buscar, através da contradição, uma nova resposta para o que se apresenta como um problema. Por ironia, talvez, desse próprio método, a resposta tende a ser contraditória – o que não é, necessariamente, um problema.

O intenso debate no campo das teorias de gênero e de sexualidade é o que possibilita que elas permaneçam em constante movimento. Apesar disso, este não é sempre o cenário que encontramos quando abordamos esse tópico. Isso porque esses debates envolvem categorias de identificação relacionadas de forma muito direta aos corpos das pessoas, fazendo com que, por vezes, sensibilizações legítimas e experiências peculiares possam dificultar esse movimento. Todavia, insistimos que a discordância parece ser um requisito essencial para o nascimento de novas teorias no campo (CHU, 2019, p. 104). Sendo assim, tomar a teoria queer como base de análise pode significar diferentes coisas e, conseqüentemente, atrair diferentes críticas, que variam de acordo com a definição do que se entende por ela. O intenso escrutínio a que o termo queer tem sido submetido ao longo das últimas décadas justifica em boa medida a sua relevância

¹ No âmbito governamental, em 2023, o Presidente Luiz Inácio Lula da Silva instituiu, através do Decreto nº 11.471, de 6 de abril de 2023, o “Conselho Nacional dos Direitos das Pessoas Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Queers, Intersexos, Assexuais e Outras - CNLGBTQIA+”, vinculado ao Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania. Já no âmbito civil, a ABGLT, inicialmente Associação Brasileira de Gays, Lésbicas e Travestis, apesar de não adotar o termo Queer no nome e manter a sigla inicial, ampliou o significado do acrônimo para se tornar a “Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Intersexos”.

ainda hoje. Ao mesmo tempo é o que demanda uma definição tão clara quanto possível do que se entende por teoria queer antes de sua adoção como fundamento de análise social.

Nesse contexto, para as discussões que propomos nesta dissertação, buscamos ressaltar alguns dos principais pilares no desenvolvimento da teoria queer que permitem fundamentar aquela que entendemos como sua perspectiva mais plural: o estranhamento do universalismo normativo. Um deles tende a ser comum aos estudos de gênero e sexualidade e consiste naquilo que se convencionou de chamar o cânone queer²; são textos percussores da teoria que ofereceram seus pressupostos e desenvolvimentos iniciais. Outro deles tem relação com o prolífico debate crítico desenvolvido principalmente por feministas e transexuais, especialmente não-brancos; são textos que vislumbraram fragilidades da teoria queer e a expuseram a críticas relevantes.

A escolha desses pontos para a definição da teoria queer envolve a coordenação de argumentos e críticas por vezes discordantes que, apesar disso, são relidos sob uma óptica desprovida da busca por convergências homogeneizantes. O próprio pressuposto que adotamos para a teoria queer é a rejeição do consenso enquanto horizonte discursivo, tomando-o desde logo por inviável. O horizonte da teoria queer que compreendemos se aproxima da busca por um “dissenso expansivo” (GOMES, 2017a, p. 138). Assim, parte da delimitação teórica realizada neste capítulo, assim como nos demais, tem por objetivo indicar uma possível leitura acerca das formulações do cânone queer que seja coerente com as críticas que lhe foram dirigidas, afastando uma possível presunção de incompatibilidade total que possa interditar esse debate. Essa opção de análise busca justamente provocar incômodos e discordâncias – posteriormente implicados no Direito –, que sejam capazes de levar a outros desenvolvimentos teóricos. Para isso, iremos exercer alguma margem de discricionariedade crítica³ na leitura dos

² Chu e Drager (2019, p. 113) definem criticamente o cânone dos estudos queer e da sexualidade de forma geral a partir de uma série de autores que podem ser todos caracterizados pela cisgeneridade, como Harold Garfinkel, Magnus Hirschfeld, Harry Benjamin, Janice Raymond, Donna Haraway, Judith Butler, Gayle Salamon, Heather Love e Marcia Ochoa. Apesar de Michel Foucault não estar incluído nesse grupo, mesmo porque o autor não utilizou a categoria queer em seus trabalhos, entendemos que seus textos, como *A História da Sexualidade*, são parte essencial e indiscutível do processo que levou aos debates e desenvolvimentos das teorias de gênero e sexualidade contemporâneas.

³ Nesse sentido, nos valemos das palavras de Agamben (2014, pp. 38-39): “Um dos princípios metodológicos que sigo constantemente em minhas pesquisas é o de individuar nos textos e nos contextos em que trabalho o que Feuerbach definia como o elemento filosófico, ou seja, o ponto da sua *Entwicklungsfähigkeit* (literalmente, capacidade de desenvolvimento), o *locus* e o momento em que estes são passíveis de desenvolvimento. Todavia, quando interpretamos e desenvolvemos neste sentido o texto de um autor, chega o momento em que começamos a nos dar conta de não mais poder seguir além sem transgredir as regras mais elementares da hermenêutica. Isso significa que o desenvolvimento do texto em questão alcançou um ponto de indecidibilidade no qual se torna impossível distinguir entre o autor e o intérprete. Embora este seja para o intérprete um momento particularmente feliz, ele sabe que é o momento de abandonar o texto que está analisando e de proceder por contra própria.”

textos que lançaram as bases do que viria a ser a teoria queer, bem como daqueles que, lendo esse chamado cânone, ofereceram suas críticas e novas percepções sobre o tema. Nesse sentido, os textos dessas teorizações foram trabalhados pela própria “desenvoltura de apresentar-se como discurso: simultaneamente batalha e arma, conjunturas e vestígios, encontro irregular e cena repetível” (FOUCAULT, 2019, p. XXII).

2. Poder e Sexualidade: uma perspectiva histórica e multidimensional

A definição tradicional da teoria queer passa pela investigação do próprio percurso histórico que resultou nas suas teorizações iniciais e de suas críticas. Devemos retomar no curso do desenvolvimento das teorias de gênero e sexualidade a fonte de algumas⁴ das reflexões que representaram um impacto epistemológico transformador para esse percurso: os textos produzidos por Michel Foucault sobre a sexualidade⁵. Com o intuito de realizar uma análise arqueológica do surgimento das técnicas modernas de controle dos sujeitos, Foucault examinou a relação entre o processo de formação do poder, do conhecimento e da sexualidade. A partir disso, grande parte das reflexões teóricas posteriores à publicação dos seus estudos, assim como aquelas contemporâneas ou prévias, se viram influenciadas e passaram a responder, ainda que

⁴ Utilizaremos neste trabalho a obra de Michel Foucault como ponto de partida e de provocação inicial para refletir sobre o desenvolvimento da teoria queer, pois grande parte das formulações posteriores no campo atribuíram a ele a responsabilidade por diversas inovações teóricas. Todavia, devemos ressaltar que, para além das críticas dirigidas aos argumentos de Foucault ao longo dos anos que se seguiram à publicação de seus textos, surgiram também denúncias do aproveitamento não creditado de conceitos e elaborações feitas por autoras anteriores à Foucault. Nesse sentido, é válida a observação trazida por Federici (2023, p. 32): “Desse modo, a análise da sexualidade, da procriação e da maternidade foi colocada no centro da teoria feminista e da história das mulheres. Em particular, as feministas colocaram em evidência e denunciaram as estratégias e a violência por meio das quais os sistemas de exploração, centrados nos homens, tentaram disciplinar e apropriar-se do corpo feminino, destacando que os corpos das mulheres constituíram os principais objetivos — lugares privilegiados — para a implementação das técnicas de poder e das relações de poder. De fato, a enorme quantidade de estudos feministas que foi produzida desde os princípios dos anos 1970 a respeito do controle exercido sobre a função reprodutiva das mulheres, dos efeitos dos estupro e dos maus-tratos e da imposição da beleza como uma condição de aceitação social constitui uma imensa contribuição ao discurso sobre o corpo em nossos tempos e assinala a errônea percepção, tão frequente entre os acadêmicos, que atribui seu descobrimento a Michel Foucault”.

⁵ A História da Sexualidade é resultado do trabalho de Michel Foucault no Collège de France entre 1975 e 1984. O primeiro volume foi publicado em 1976 pela Gallimard, sob o título *A Vontade de Saber*, no qual havia indicação de outros cinco volumes futuros, que jamais foram publicados. Em 1984 foram publicados outros dois volumes com os títulos *O Uso dos Prazeres* e *O Cuidado de Si*. Em 2018 os detentores dos direitos da obra de Michel Foucault o texto base do que viria a ser o quarto volume da série, sob o título *As Confissões da Carne*. O volume foi publicado no Brasil pela Editora Paz e Terra em 2023. A História da Sexualidade, portanto, é um projeto inacabado, instável e em movimento. Nosso objetivo nesta dissertação não foi exaurir os argumentos de Foucault, muito menos analisar minuciosamente aspectos lógicos de seu discurso em busca de respostas ou contradições. Além de contraditório com nosso objetivo, seria um desvio da rota que traçamos, que consiste em perquirir os caminhos dos desenvolvimentos da teoria queer na contemporaneidade. Por essas razões, bem como pelo lapso temporal das publicações, praticamente toda nossa análise estará centrada no primeiro volume da obra de Foucault, *A Vontade de Saber*.

crítica e indiretamente, à teoria foucaultiana. As elaborações acerca da validade dessa análise se desenvolveram sobretudo em debates nos estudos de gênero e sexualidade, com o intuito de testar o argumento de Foucault e apontar suas falhas e omissões. Enquanto uma parcela delas rejeitou de pronto o próprio cerne da explicação foucaultiana⁶, houve outra que mirou revelar os limites decorrentes da adoção de uma perspectiva excessivamente eurocêntrica⁷, que desprezava os efeitos da colonização, da racialidade e ainda enfatizava de maneira acentuada a sexualidade masculina (SOUZA, 2022, pp. 38-39). Nesse contexto, a reação ao argumento de Foucault foi realçada por posições que, grosso modo, o rejeitaram ora por seu fundamento, ora pela explicação restrita e localizada que ele teria viabilizado.

Todavia, é justamente na fronteira dessas posições em que se encontra a persistência da utilidade do conjunto ferramental teórico introduzido por Foucault na História da Sexualidade. São nas fronteiras, inclusive teóricas, que a busca pelo dissenso expansivo se consubstancia ao revelar aquilo que os absolutos ocultam (GOMES, 2017a, p. 138). Assim, se a segunda posição crítica à Foucault, que enfatiza as limitações de sua análise, parece ainda assim manter algum grau de afinidade com ela, é porque suas críticas não invalidam o cerne do argumento. A exposição dos limites da análise foucaultina não a enfraquece, mas demonstra que até ela se submete ao próprio tempo histórico e demanda a continuidade do debate sobre a relação entre poder, conhecimento e sexualidade. Por outro lado, as críticas formuladas por essa posição tendem a vir acompanhadas de uma atitude política de forte resistência às suas conclusões, como ocorre na exposição de fragilidades relacionadas à experiência dos corpos femininos⁸ nos estágios iniciais do desenvolvimento do biopoder⁹. Assim, o cerne ferramental foucaultiano

⁶ Nos referimos aqui às correntes teóricas que rejeitam a própria premissa histórica que funda a análise de Foucault. Veremos adiante que essas correntes podem se desdobrar em diferentes argumentos e posições, tanto no campo progressista (as chamadas teorias pré-culturalistas), como no campo conservador (o neocartesianismo e o neokantismo).

⁷ Nesse sentido, novas perspectivas em relação à sexualidade associadas com a experiência social para além da Europa renovaram esse debate ao introduzir dimensões críticas relacionadas à raça, nacionalidade e colonialidade nesse debate, além das questões tradicionais de gênero e classe, vide: GROSGUÉL, 2012; GROSGUÉL, 2013; BENTO *et al*, 2024; PUAR, 2003; FERGUSON, 2004; LUGONES, 2008; MOMBACA, 2017; OYEWUMÍ, 2004.

⁸ Devemos esclarecer neste ponto que a própria noção de um “corpo feminino” é algo disputável e que não pode ser compreendida de maneira fixa e imutável. Como veremos adiante, a crítica feita à análise de Foucault padece da própria falha que pretende denunciar. Nesse sentido, utilizamos como base inicial os argumentos e análise de Silvia Federici em *O Calibã e a Bruxa*. Mais tarde a própria autora acabou sendo alvo de críticas por posições que tendem a excluir pessoas trans, especialmente as mulheres, de uma noção um tanto estanque e fechada sobre o “feminino”. Nesse sentido: <https://transfeminismo.org/silvia-federici-nao-nos-le-e-por-isso-fica-preocupada-a-toa/>.

⁹ Talvez pela repercussão bastante popular e internacional do livro *O Calibã e a Bruxa*, Silvia Federici se tornou uma das representantes mais vocais da crítica a alguns dos autores consagrados do cânone progressista contemporâneo. Ao abordar o aspecto excessivamente masculinista que marca a análise de Michel Foucault sobre

relacionado às elaborações sobre a mecanização do corpo parece preservar sua utilidade, desde que compreendido de forma crítica (FEDERICI, 2019, p. 277). Isto é, as reflexões críticas, ao revelarem as limitações da análise foucaultiana, podem ser úteis para demonstrar a pertinência das contribuições de Foucault “para o desenvolvimento de novas formas de compreender a relação entre poder e o conhecimento” (SOUZA, 2022, p. 39).

Já a posição que reage à teoria de Foucault, indo contra seu próprio fundamento, insiste numa filosofia essencialista e imobilizadora que prejudica a si própria. A resistência que ela oferece ultrapassa as explicações de Foucault em si e se volta, ao cabo, contra o reconhecimento da natureza histórica das relações sociais. Desse modo, realizando o caminho inverso, mediante uma análise finalística dos efeitos dessa posição pelo ferramental-teórico foucaultiano, é possível sugerir nela o pressuposto da impossibilidade da mudança.

Pretendemos utilizar esses dois agrupamentos gerais teóricos como fontes das elaborações críticas que submeteram a análise de Foucault ela própria ao crivo de seu conjunto ferramental – o que tem subsidiado sua utilidade para elucubrações como a que realizamos nesta dissertação. Através dessa contraposição, e tomando por base o exame do vínculo entre a perspectiva histórica que guiou a análise de Foucault e a noção de sexualidade, buscaremos uma nova compreensão acerca do uso de seu conjunto ferramental-teórico.

O destaque dado para a investigação das bases dessa relação de vínculo se justifica pelo próprio caminho percorrido por Foucault em sua análise sobre a sexualidade ao associá-la ao desenvolvimento de um novo regime de poder. Ao analisar as técnicas de controle exercidas sobre os sujeitos e a sociedade ao longo da história, Foucault localizou nos séculos XVIII e XIX um marco da consolidação do poder a partir de um novo componente formativo que iria além da força de repressão, constituído pelo acúmulo de uma força produtiva (SOUZA, 2022, p. 30). Essa proposição decorre da sua análise arqueológica dos efeitos do poder na produção do conhecimento, examinada à parte de um ideal de saber abstrato, neutro, apartado do corpo e das relações sociais (FOUCAULT, 2023, p. 20). O seu objetivo, portanto, consistia em desvelar, para além da nitidez do caráter repressivo ou reativo do poder, a existência de uma força

a sexualidade, ela conclui o seguinte: “Quanto à teoria de Foucault, a história da acumulação primitiva oferece muitos contraexemplos, demonstrando que a teoria foucaultiana só pode ser defendida à custa de omissões históricas extraordinárias. A mais óbvia é a omissão da caça às bruxas e do discurso sobre a demonologia na sua análise sobre o disciplinamento do corpo. Sem dúvida, se essas questões tivessem sido incluídas, teriam inspirado outras conclusões, já que ambas demonstram o caráter repressivo do poder aplicado contra as mulheres e o inverossímil da cumplicidade e da inversão de papéis que Foucault, em sua descrição da dinâmica dos micropoderes, imagina que existem entre as vítimas e seus perseguidores” (FEDERICI, 2019, p. 35).

produtiva ou ativa nos seus mecanismos de controle. Esse novo e transformado poder soberano viria a ser chamado por ele de biopoder.

O biopoder, segundo Foucault, apresentado com plenitude na modernidade do século XIX, seria um produto desenvolvido ao longo do século XVIII – o chamado período clássico – através da modificação de práticas de controle típicas da Idade Média. Em comum, o poder soberano, tanto no medievo, como na era clássica e até na modernidade – quando se transforma em biopoder –, teria o propósito de exercer o controle sobre a sociedade. Mas a distinção representada pelo biopoder, contudo, seria única no seu grau de abrangência e forma desse controle: “se o poder soberano, que caracterizou as sociedades feudais, é o poder de matar, de extinguir a vida, o biopoder é aquele que administra a vida, regula corpos e as populações” (SOUZA, 2022, p. 31). Em um primeiro momento, essa diferença pela expansão do controle representada pelo biopoder pode ser um tanto indistinguível dos seus antecedentes históricos. Conceitos relativamente abstratos como administração e regulação da vida podem traduzir pouco significado prático se comparados com expressões visualmente mais concretas de poder, como a morte ou a extinção da vida. Além disso, as peculiaridades que relacionam o desenvolvimento do biopoder aos períodos que o antecederam agregam características em comum ou análogas em relação ao poder soberano.

Em busca de um evento concreto que represente essa distinção, Foucault (2023, p. 43) indicou a crise da fome do século XVIII como o marco em que a formação do biopoder poderia ser observada com nitidez. A crise da fome na Europa teria criado as condições necessárias para o início da transformação do poder soberano em biopoder. Esse processo teria se dado primeiro pelo exercício do poder segundo uma dinâmica segmentada em dois polos de controle (FOUCAULT, 2023, p. 43). Em um desses polos se operava diretamente o controle sobre os corpos, disciplinando-os para assegurar as condições necessárias para a melhor exploração das capacidades humanas pelo sistema econômico liberal. No outro, se buscava o controle da população, administrando a vida em sociedade pela gestão dos nascimentos, da mortalidade, da expectativa de vida e de outras questões direta ou indiretamente relacionadas. Somente quando esses dois polos, até então desenvolvidos separadamente, se juntam em uma coisa só, é que estaria formada essa “grande tecnologia do poder no século XIX” (FOUCAULT, 2023, p. 151). Nela passaria a estar contida a ordem do “disciplinamento do corpo”, caracterizada pela “tentativa do Estado e da Igreja de transformar as potencialidades dos indivíduos em força de trabalho” (FEDERICI, 2019, p. 240) – algo fundamental para o desenvolvimento do capitalismo.

Para a análise de Foucault (2023), portanto, o crescimento populacional desenfreado na Europa do século XVIII, ao gerar a crise da fome, teria sido o que despertou a necessidade de controle do processo reprodutivo, da saúde e do comportamento dos sujeitos, ou seja, da própria vida. Com base nessa premissa, ainda que não tenha restringido seus estudos sobre o biopoder à sexualidade, a análise de Foucault encontrou nessa relação a imagem da nova dinâmica dos mecanismos de controle moderno. A sexualidade, ao se constituir como um dispositivo para a operação da dinâmica do poder, se tornaria “utilizável no maior número de manobras e podendo servir de ponto de apoio, de articulação às mais variadas estratégias” (FOUCAULT, 2023, p. 112).

Mas essa explicação não parecer resolver o problema da incompreensão do grau de complexidade do desenvolvimento da nova dinâmica do biopoder. Se por um lado ela fornece uma causa localizada para essas transformações, por outro não enfrenta as nuances mais amplas do processo histórico que as envolve. Essa análise, a princípio, até serve para fundamentar alguma crítica ao regime do biopoder, mas logo se mostra incapaz de explicar ou enfrentar sua dinâmica de controle. Nesse sentido, ela fornece importantes elementos de sua compreensão ao propiciar uma avaliação mais ampla sobre ele, que considere os efeitos do caráter produtivo capaz até de transformar o poder soberano (FOUCAULT, 2023). Isto é, toma-se nesse processo de transformação o estabelecimento de uma nova dinâmica de controle, na qual o poder, ao mesmo tempo em que reprime aquilo que dele é desviante, produz o que vem a ser a sua adequação. Decerto, ignorar esse elemento distintivo também resulta em conclusões incompletas acerca das técnicas de controle operadas sobre os corpos na modernidade.

Por outro lado, a análise de Foucault, para seus críticos, ao se centrar demasiadamente na força produtiva, teria deixado escapar a relevância das relações de poder para a formação desse novo regime da modernidade (FEDERICI, 2019, pp. 34-35). Como consequência, “o Poder que produz o corpo aparece como uma entidade autossuficiente, metafísica, ubíqua, desconectada das relações econômicas, e tão misteriosa em suas variações quanto uma força matriz divina” (FEDERICI, 2019, p. 34). Ao enfatizar sua análise no funcionamento do poder, Foucault acaba negligenciando as causas que guiam sua expansão, tornando-as até obscuras (FEDERICI, 2019, p. 35). Assim, o autor acaba por oferecer uma análise que “trata a sexualidade a partir da perspectiva de um sujeito indiferenciado, de gênero neutro, e como uma atividade que supostamente tem as mesmas consequências para homens e mulheres” (FEDERICI, 2019, p. 345).

Ou seja, a compreensão fracionada do biopoder e de seu desenvolvimento, de uma forma ou de outra, falha por ignorar o caráter coordenado da razão, da extensão e da mutação dos mecanismos de controle que o compõem. Desse modo, estabelecer as bases da dinâmica de funcionamento do biopoder demanda o exame multidimensional dos seus mecanismos de controle, o que só pode ser realizado mediante uma análise estrutural e histórica da articulação das formas do poder soberano antecedente. Disso também resulta que as elaborações teóricas acerca do biopoder, justamente por reconhecerem a complexa articulação de mecanismos que seu alto grau de controle pressupõe, não podem se pretender isentas de críticas.

Nesse sentido, buscando desvelar essa obscuridade, Federici (2019, p. 169) defendeu o deslocamento do marco ilustrativo da formação do biopoder para um momento anterior àquele proposto por Foucault (2023): a crise do declínio populacional dos séculos XVI e XVII. Através dessa mudança tornou-se possível investigar o surgimento das bases do biopoder em conjunto com o desenvolvimento das bases do sistema capitalista, encontrando nesta relação as raízes da dinâmica do regime de controle moderno (FEDERICI, 2019, p. 35). A própria crise populacional – agora de polo invertido – passou a ser compreendida como parte de um desenrolar histórico mais amplo e estrutural.

Com base nessa premissa, antes que o crescimento da população pudesse representar um problema no século XVIII, ele foi uma condição necessária e produzida para a acumulação do capital. Isso porque o declínio da população foi primeiro um obstáculo oriundo do esgotamento do sistema feudal, causado principalmente por longas guerras, pela fome e crises sanitárias. Foi mediante um planejamento em prol de uma produção agrária excedente capaz de melhorar as condições sociais, que se viu surgir a revolução econômica do século XV (CAMATTE, 1995, p. 181). Essa mudança se traduziu na melhora relativa das condições de vida e na recomposição populacional dos Estados em formação, inclusive para atender à demanda gerada por essa produção excedente (CAMATTE, 1995, p. 181). Contudo, a relação de proporcionalidade entre terra e população não se manteve compatível, favorecendo a separação do excedente populacional da própria terra, de modo que essas pessoas fossem forçadas a viver em cidades (CAMATTE, 1995, p. 181). Essa população transformada em força de trabalho, junto da ganância pelo acúmulo de metais típica do mercantilismo, viria a compor as bases do desenvolvimento capitalista no século XV (CAMMATTE, 1995, p. 181).

Desse modo, o crescimento populacional desenfreado do século XVIII é precedido por um declínio populacional nas cidades durante os séculos XVI e XVII. Essa queda da população se traduz também na queda da força de trabalho, surpreendendo e frustrando a ganância da

burguesia europeia. Logo, o sucesso da acumulação de capital durante o século XV começa a se esgotar tanto pela incapacidade da América em fornecer metais e volume de mão de obra infinitamente, como pela redução de mercado consumidor e trabalhador na própria Europa (FEDERICI, 2023, p. 168). Do lado de cá do Atlântico, a incapacidade decorria não apenas do caráter absurdo das expectativas europeias, mas também das incontáveis mortes provocadas pela disseminação de doenças desconhecidas, bem como pelo regime de violência brutal da colonização (FEDERICI, 2023, p. 168). Já na Europa, se via piorar ainda mais as condições de extrema pobreza de uma população violentamente expropriada de sua terra para a formação da força de trabalho nas cidades durante o século XV (MARX, 2023, p. 562). Além disso, fatores como a disseminação de doenças em massa e uma aparente¹⁰ resistência dos mais pobres em terem filhos naquelas condições pareciam representar, ao mesmo tempo, a causa e a consequência desse agravamento, que resultava em um severo declínio populacional. Logo, o sistema econômico em desenvolvimento parecia ameaçar ruir diante da imensurável ganância capitalista que se mostrava insustentável diante de colônias esgotadas e de uma população em declínio, tornando seu mercado ainda em desenvolvimento cada vez mais fragilizado (FEDERICI, 2019, p. 169).

Nesse cenário, para assegurar a continuidade do capitalismo, “a relação entre trabalho, população e acumulação de riquezas passa ao primeiro plano de discussão em busca de estratégias políticas com a finalidade de produzir os primeiros elementos de uma política populacional e um regime de biopoder” (FEDERICI, 2019, p. 169). Através dessa perspectiva deslocada das suas origens, Federici (2019) trouxe à tona a importância dos elementos de fundação do sistema capitalista no processo formativo desse novo regime. Ao descrever a relação intrínseca entre biopoder e capitalismo, demonstrou que o modo e intensidade de controle exercido sobre uma pessoa estavam ligados ao papel que se esperava dela no sistema econômico. Mas isso não significou a invalidação de toda a análise de Foucault acerca do funcionamento do biopoder nos séculos XVIII e XIX (FEDERICI, 2019, p. 252). Na realidade, essa mudança de perspectiva suplantou uma lacuna no entendimento do processo de alienação do corpo produzido pelo biopoder. Isto é, mostrou a relevância das peculiaridades das diferentes

¹⁰ Nesse sentido, Federici (2019, p. 168) sustenta que: “No entanto, também se considerou como fatores do declínio populacional a baixa taxa de natalidade e a relutância dos pobres em se reproduzir. É difícil dizer até que ponto essa acusação era justificada, dado que os registros demográficos antes do século XVII eram bastante desiguais. Sabemos, no entanto, que, no final do século XVI, a idade de casamento estava aumentando em todas as classes sociais e que, no mesmo período, a quantidade de crianças abandonadas — um fenômeno novo — começou a crescer. Temos também as reclamações dos pastores que, do púlpito, lançavam a acusação de que a juventude não se casava e não procriava para não trazer mais bocas ao mundo do que eram capazes de alimentar”.

pessoas no “desenvolvimento da identidade individual, concebida como ‘alteridade’ em relação ao corpo e em perpétuo antagonismo com ele” (FEDERICI, 2023, p. 277).

Houve, portanto, uma reorganização dos elementos de base da análise da sexualidade, de modo que a compreensão do desenvolvimento e da dinâmica do biopoder se tornasse mais completa. Existem muitos aspectos relevantes que contribuem nessa estruturação do poder moderno e contemporâneo. Para a nossa análise, especialmente na busca de uma compreensão da teoria queer, a noção de discurso e sujeito representam elementos fundacionais da estrutura desse poder. Esta é uma das partes significativamente afetada por essa nova compreensão, que está relacionada com a influência exercida pela Idade Média, a Igreja e a burguesia sobre o desenvolvimento do poder moderno e contemporâneo. Assim, à luz da análise foucaultiana, bem como das críticas por ela recebidas, iremos retratar uma breve arqueologia no caminho desses elementos.

3. O Discurso como Estrutura e Ferramenta do Capital

O término do período medieval, segundo Foucault, teria trazido consigo uma nova face daquilo que constituiria a força produtiva do biopoder: a confissão (FOUCAULT, 2012, p. 70). Estaria contido neste sacramento a origem da relação entre discursividade e poder, quando a pastoral cristã modificou a prática confessional para expandir o controle sobre os sujeitos (FOUCAULT, 2023, p. 20). Essa nova prática se distinguia do costume anterior por estimular que o relato confessional contivesse todos os detalhes relacionados ao pecado cometido. Quanto mais o cristão revelasse, mais a igreja podia lhe ajudar, julgando, punindo e perdoadando até os mínimos pecados inconscientemente por ele cometidos (FOUCAULT, 2023, pp. 68-69). Se antes ao bom cristão cabia apenas revelar o pecado, sob a nova prática esperava-se que ele, tendo violado a moral cristã, “confessasse tudo nos mínimos detalhes e gerasse uma produção discursiva minuciosa a respeito do sexo” (SOUZA, 2022, p. 34).

O desenvolvimento dessa nova prática confessional é, para Foucault (2023), a origem do dispositivo moderno de controle da vida, pois teria possibilitado a produção e expansão de discursos sobre os sujeitos de forma inédita. Desse modo, ao indicar na crise da fome do século XVIII o momento de virada, Foucault identifica no método discursivo da confissão – que havia deixado de se orientar precipuamente para a salvação do sujeito através da expiação dos pecados – os elementos do mecanismo de produção do conhecimento necessários para a administração da sexualidade e da vida. É mediante uma nova articulação desses elementos que a confissão,

antes vinculada ao ato de julgar, punir ou perdoar segundo o discurso, passa a interpretar e desvendar os aspectos ocultos sobre o próprio sujeito, produzindo com isso o discurso da sua verdade (SOUZA, 2022, p. 35). Essa prática confessional faz surgir novos dispositivos de controle, caracterizados por “sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, [que] devem produzir o seu sujeito” (AGAMBEN, 2014, p. 37), já que são criados em função do poder, e não do ser.

A descrição dessa dinâmica central do pensamento de Foucault, contudo, não investiga nas condições materiais do período indicado as causas que vinculam a confissão à sexualidade e ao poder (FEDERICI, 2019, p. 35). A análise foucaultiana se limita a identificar uma parcela dos efeitos dessas causas, para deduzir os elementos que iniciariam a formação do biopoder no século XVIII, diante da necessidade do controle populacional imposta pela crise da fome. Nesse modo de ver, seria como se a causa que enseja o controle sobre a sexualidade tivesse surgido depois de seu produto, que é a prática confessional. Ainda que a análise de Foucault não se baseie nessa inversão explicitamente, nela estão apoiadas de forma oculta e subentendida as suas omissões. Apenas o deslocamento do início do processo de formação do biopoder para os séculos em que também se inicia a acumulação do capital ataca de forma direta esse problema (FEDERICI, 2023, p. 169). Com base nessa nova perspectiva – ainda notoriamente eurocentrada –, a análise sobre os períodos que antecedem o século XVIII deixa de se limitar à busca por indícios das categorias iniciais do biopoder, para investigar esses momentos de forma integrada ao processo formativo não apenas dos seus dispositivos de controle, mas da própria estrutura do capitalismo (FEDERICI, 2023).

Nesse sentido, a expansão produtiva do discurso da sexualidade observada por Foucault no século XVIII também deve ser deslocada, a fim de inserir nesse processo estruturas de controle por ele ignoradas. Algo que passa despercebido de sua análise, apesar de se relacionar diretamente com o disciplinamento dos corpos, consiste no que ficou conhecido como a “caça às bruxas” – uma poderosa forma de repressão direcionada às mulheres dos séculos XVI e XVII (FEDERICI, 2019, p. 344). Essa estrutura de repressão foi responsável por fornecer as ferramentas de domínio sobre os corpos femininos e sua função reprodutora (FEDERICI, 2019). Não parece adequado afirmar que haja uma causa única para o surgimento dessa estrutura, mas o anseio de uma classe dominante em assegurar o aumento da força de trabalho é muito provavelmente uma delas (FEDERICI, 2019, p. 327). Conforme Federici (2019, p. 324) argumenta, a prioridade era garantir as condições para o desenvolvimento do capitalismo, ainda que isso demandasse o controle radical sobre as mulheres, seus corpos e a reprodução da vida.

Apesar disso, ainda seria possível questionar como a modificação da premissa que orienta a teoria de Foucault – a crise da fome pelo crescimento populacional – para outra que lhe é quase oposta – a crise do declínio populacional – não faz sucumbir os fundamentos de sua análise. A resposta para essa questão, contudo, retoma à compreensão desses episódios como partes integrantes do desenvolvimento do capitalismo. Isto é, assim como ocorre com as elaborações acerca do surgimento do biopoder, esse estranhamento também decorre da cisão artificial desses episódios do processo de desenvolvimento do capitalismo. Sendo assim, a própria extração de premissas da realidade social deve levar em conta as modificações impostas ao longo desse processo ao modo de utilização do trabalho. É preciso examinar essas premissas à luz da passagem do declínio do feudalismo para o modo de subsunção formal do trabalho ao capital e, posteriormente, para o de subsunção real¹¹. Dessa forma, torna-se mais clara a relação produzida entre sexualidade, controle populacional e acúmulo de capital. Todavia, ainda nesse aspecto, cabe observar os contrapontos aos próprios desenvolvimentos críticos de Federici (2019), que sugerem uma imbricação muito mais intrínseca entre processo reprodutivo e processo produtivo (CORRÊA; ANDRADE, 2020).

Portanto, antes de tratar da crise da fome do século XVIII, é preciso contextualizar a crise do declínio populacional dos séculos XVI e XVII à luz do fenômeno da subsunção formal do trabalho ao capital. Ela marca o esgotamento de uma estratégia adotada para o desenvolvimento do capitalismo nos estágios iniciais do abandono do sistema feudal. Nesse sentido, o que separa

o trabalho formalmente subsumido ao capital e o modo precedente de utilização do trabalho revela-se com tanto mais clareza quanto mais aumenta o volume do capital empregado pelo capitalista individual, e portanto a quantidade de operários que este emprega simultaneamente. Uma vez alcançado um mínimo de capital, o capitalista deixa de ser trabalhador e [começa] a ocupar-se unicamente da direção do processo de trabalho e da comercialização das mercadorias produzidas (MARX, 1978, p. 58).

Ou seja, a principal função desse novo modo de utilização do trabalho consiste na formação, a partir do século XV, da figura do capitalista. A formação dessa figura, contudo,

¹¹ Extraímos essa chave de leitura da obra de Mario Mieli. Em *Elementi de critica omosessuale* (2002), publicado no Brasil pela Boitempo sob o título *Por um Comunismo Transexual* (2023, p. 27), o autor argumenta o seguinte: “Os movimentos gays contemporâneos surgiram em países onde o capital atingiu seu estágio de *domínio real*. No entanto, já sob o *domínio formal* do capital, e pela primeira vez na história, os homossexuais se organizaram em movimento: isso aconteceu na segunda metade do século XIX, na Alemanha, graças à difusão das obras de Ulrichs e à fundação do Comitê Científico Humanitário (1987), assim como, de outra forma, na Inglaterra e, depois, nas primeiras décadas do século XX, na Holanda, na Áustria, nos Estados Unidos da América, na União Soviética e em outros países”. Como ficará claro adiante, não adotamos a mesma interpretação analítica sobre o processo histórico que Mieli. Todavia, também seu mote teórico nos pareceu relevante e apropriado para repensar a teoria queer na contemporaneidade, especialmente pela forma como articulou conceitos marxistas em sua obra.

pressupõe a existência de um capital que ainda não existe. Ele precisa ser acumulado de alguma forma por aquele que virá a ser o capitalista. Essa forma consiste na exploração da força de trabalho alheia. Assim se estabelece a lógica da subsunção formal do trabalho ao capital, em que quanto maior o contingente humano explorado e a sua jornada de trabalho, maior o acúmulo de capital do capitalista (CAMATTE, 1995, p. 182). Isso demandou uma mudança em relação ao modo de vida rural e autossustentável – típico do feudalismo – da maior parte da população europeia, em favor de uma vida urbana, em que o acúmulo concentrado de pessoas estivesse à disposição das manufaturas emergentes (CAMATTE, 1995, p. 82). É em função dessa lógica que, para assegurar o desenvolvimento do capitalismo, “grandes massas humanas são despojadas súbita e violentamente de seus meios de subsistência e lançadas no mercado de trabalho como proletários absolutamente livres” (MARX, 2014, p. 552).

Todavia, esse processo de acumulação primitiva do capital não se restringiu à expropriação de terras dos camponeses. O estímulo forçado para criar um contingente humano que pudesse ser explorado também ocorreu mediante uma expropriação contida “na reprodução da força de trabalho e na posição social das mulheres” (FEDERICI, 2019, p. 118). Ou seja, além de remanejar a população existente de forma a atender seus propósitos, o capitalista buscou assegurar o acúmulo de seu capital através da “sujeição das mulheres para a reprodução da força de trabalho” (FEDERICI, 2019, p. 119). As explicações de Federici (2019), contudo, se revelam nesse ponto de alguma forma limitadas. Há uma restrição epistemológica que compreende o controle sobre a reprodução feminina vinculado apenas à formação da força de trabalho, ignorando sua função de produzir propriamente o valor no capitalismo (CORRÊA; ANDRADE, 2020). Essa é uma distinção significativa que tem impactos na compreensão indissociável entre patriarcado e capital (SCHOLZ, 1996). A experiência dessas mulheres ao longo da formação do capitalismo não pode ser completamente explicada pela análise “proposta por Foucault, que trata a sexualidade a partir da perspectiva de um sujeito indiferenciado, de gênero neutro, e como uma atividade que supostamente tem as mesmas consequências para homens e mulheres” (FEDERICI, 2019, p. 345). Mas retirar do contexto de formação do capitalismo o processo de cisão que instaura essas categorias de gênero é também fazer uma leitura a-histórica e alienígena da “problemática dos sexos” (SCHOLZ, 1996, p. 16).

Assim, buscando examinar a organização da função reprodutiva feminina da força de trabalho, Federici aponta os elementos ignorados por Foucault sem, contudo, vislumbrar seus efeitos na própria criação do gênero (CORRÊA; ANDRADE, 2020). De acordo com a autora, o pretenso saber sobre o sexo feminino que se forma no período compreendido pelo declínio

do feudalismo e o início da acumulação do capital teria sido produzido a partir do relato de mulheres idosas sobre episódios sexuais da juventude, ou ainda pela violenta tortura imposta às mulheres pelo crime da bruxaria (FEDERICI, 2019, p. 324). Ou seja, mais pelo método da dor, do que por qualquer prática confessional de discurso em si, essas mulheres teriam sido obrigadas a produzir relatos verborrágicos sem fim sobre uma sexualidade promíscua, lasciva e até mesmo diabólica. Ignorar o papel que essas peculiaridades têm na produção discursiva da sexualidade pelo biopoder é ignorar as diferenças que marcam o processo de disciplinamento de diferentes corpos – o que tende a privilegiar o suposto tipo genérico, que na realidade corresponde ao corpo masculino (FEDERICI, 2019, p. 29). Através desse ato de violência, esses corpos foram apropriados de acordo com o que se pretendia realizar com sua própria sexualidade, a fim de provocar uma cisão entre um certo aspecto lascivo, dito inerente ao feminino, e outro sagrado, que estaria relacionado à reprodução da vida (FEDERICI, 2019, p. 324).

As peculiaridades em torno da temática reprodutiva são relevantes para redimensionar os efeitos das mudanças da concepção sobre as categorias sociais do pecado ou do erro. Isso porque grande parte da passagem para a era da modernidade resulta na transformação das atitudes antes explicadas pela contingência humana para uma nova concepção essencialista do comportamento dos sujeitos (FOUCAULT, 2023). Mais tarde isso teria levado ao que Scholz (2018) chamou de processo de cisão entre esfera pública e esfera privada em função de um ideal racionalista de mundo. A racionalidade, nesse aspecto, surge como um novo modo de vida típico do homem moderno (MARCUSE, 1973). Assim, para que “pudesse impor-se na esteira do legado antigo e para além dele, era necessário portanto literalmente eliminar a mulher e tudo o que ela representava (o sensível, o difuso, o incalculável o contingente etc.)” (SCHOLZ, 1996, p. 22).

Enquanto a cisão que marca o capitalismo é aquela promovida entre a esfera pública e privada, na Idade Média isso se dava entre o sagrado e o profano. A consolidação de um domínio religioso implicou a abrangência cada vez maior sobre a organização da vida humana, de modo a vinculá-la a uma dimensão celestial que possibilitasse a expansão do poder da Igreja. Assim, é possível identificar na Igreja um agente catalisador da potência de destruição do modo de vida em prol de novas ideias então anunciadas (SCHOLZ, 1996, p. 23). Dentre essas ideias encontramos a consagração, isto é, a passagem do profano ao sagrado (AGAMBEN, 2014, p. 45) do processo reprodutivo. Ao subtrair do poder secular ou mundano e comum esse elemento, para adicioná-lo à esfera sagrada, o poder temporal passou a acumular força sobre a própria

geração da vida. Nesse sentido, se durante a Idade Média a regulamentação da vida pelo poder parecia estar ainda em formação, na Idade Moderna ela passa a se constituir com base em aspectos imprescindíveis, sobretudo pela rearticulação do movimento protestante (SCHOLZ, 1996, p. 23).

A proximidade dessa dinâmica de poder com a cisão operada entre os gêneros, estes inseridos na dicotomia entre esfera pública e privada no contexto de desenvolvimento do capitalismo não é mera coincidência. Ela decorre da rearticulação pelo poder estatal dos dispositivos outrora utilizados pelo cristianismo. Assim, é possível

definir religião, nessa perspectiva, como aquilo que subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas do uso comum e as transfere a uma esfera separada. Não só não há religião sem separação, mas toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso. O dispositivo que realiza e regula a separação é o sacrifício: por meio de uma série de rituais minuciosos, diversos segundo a variedade das culturas, que Hubert e Mauss pacientemente inventariam, o sacrifício sanciona em cada caso a passagem de alguma coisa do profano para o sagrado, da esfera humana à esfera divina. Mas aquilo que foi ritualmente separado pode ser restituído pelo rito à esfera profana. A profanação é o contradispositivo que restitui ao uso comum aquilo que o sacrifício tinha separado e dividido. (AGAMBEM, 2014, p. 45)

Logo, o que o dispositivo faz é capturar e promover a cisão que produz e sustenta a estrutura do poder. Nesse cenário, a bruxaria se mostra um problema quando nela percebemos a transgressão entre as esferas, colocando em risco a profanação daquilo que é sagrado. Isso porque a figura da bruxa não foi sempre algo negativo e tampouco exclusivamente atribuída às mulheres (FEDERICI, 2019; SCHOLZ, 1996). A magia¹², em que pese o tom jocoso que o termo pode traduzir na sociedade moderna, era um conceito basicamente relacionado às práticas curandeiras e saberes tradicionais, isto é, a um modo de existir e se relacionar (SCHOLZ, 1996). O que transforma esse modo de vida em algo reprovável é a sua incompatibilidade com um projeto de resgate do que se supôs um ideal clássico das sociedades antigas, marcadas pela noção de vida pública, bem como intenso intercâmbio mercantil e monetário (SCHOLZ, 1996).

Para Scholz (1996), esse projeto se dá mediante a cisão da vida em esferas apartadas, o qual é capaz de desencadear concomitantemente a cisão nos corpos, para gerar ao mesmo tempo a noção moderna de valor e dos gêneros. A tomada de controle sobre a reprodução é o que permite a criação do germe do espaço privado, que se caracteriza pela unidade familiar

¹² Entendemos que a compreensão de outras sociedades e estruturas culturais deve buscar se aproximar na medida do possível dos elementos que fundamentavam as práticas e expressões típicas daqueles contextos. Nesse sentido, defendemos a necessidade de repensar a carga semântica um tanto ridicularizada que a “magia” costuma adquirir na modernidade, especialmente em virtude da centralidade da “razão”, como se nossas práticas e expressões sociais também não fossem a causa e o produto de um pacto social complexo, construído e permeado de crenças e símbolos (MAUSS, 2018).

reprodutora, cuja organização deve se dar em função da esfera da vida pública, na qual é produzido o valor abstrato imprescindível ao capitalismo (SCHOLZ, 1996, p. 18). É assim que modos diferentes de se relacionar com a realidade se tornam passíveis de repressão¹³. O movimento de caça às bruxas simboliza um verdadeiro rompimento estrutural com outro modo de vida, sob o pretexto de um novo paradigma de racionalidade que a esfera pública demandava (SCHOLZ, 1996, p. 22). Assim, a repressão direcionada à bruxaria ocorre porque ela consistia em uma forma de contradispositivo capaz de ameaçar a retomada daquilo que havia sido capturado pela modernidade.

Nesse sentido, ao contrário do que o senso comum pode sugerir, não devemos compreender a caça às bruxas como um resquício da ausência de civilização, pois se trata “em certa medida de um primeiro fenômeno de modernização, de um pressuposto sangrento para a ascensão moderna da racionalidade masculina” (SCHOLZ, 1996, p. 22). Tanto o é que sua articulação mais agressiva teve origem em locais que poderiam ser considerados industrial e intelectualmente mais avançados na Europa (HAINEMANN *apud* SCHOLZ, 2016, p. 23). É nesse contexto que podemos ilustrar a nova experiência do erro inescusável pelo mero arrependimento. O conjunto de práticas que correspondia à bruxaria, uma vez criminalizados, se tornam um tipo de crime essencialmente feminino (FEDERICI, 2019, p. 323) e funcional a uma estrutura de dominação específica. Ou seja, não foram

apenas os conhecimentos naturais heterodoxos das “mulheres sábias” medievais, mas também as qualidades “femininas” em geral (assim reputadas pelo patriarcado) devem ter aparecido como uma ameaça aos olhos da incipiente modernidade masculina, inclusive no tocante à economia afetiva e passional. Na Idade Média, o controle dos afetos e das paixões era em regra pequeno: comia-se e bebia-se literalmente até cair, urinava-se pelos cantos e à vista de todos e assim por diante. Agora era preciso modificar não apenas os costumes de mesa. O autocontrole do indivíduo é também o pressuposto de uma compreensão científicoracional da natureza e da sociedade em geral, pois em seu princípio está o distanciamento em relação ao objeto de interesse, fato que se acha incluso no controle dos sentimentos. Também o comércio, a economia monetária, a divisão de trabalho e o convívio com estrangeiros requeriam em grande medida uma dilação das paixões e o controle dos impulsos (cf. Elias, 1976). Na caça às bruxas, portanto, estava claramente em ação o mecanismo das projeções: o temor aos próprios impulsos e afetos encontrava expressão na denúncia contra a mulher (SCHOLZ, 1996, p. 22).

Em paralelo, a cisão entre profano e sagrado no que diz respeito primordialmente à função reprodutora da sexualidade, ensejou ainda o desenvolvimento do “ideal materno como nova imagem da mulher”, que viria a servir ao movimento da Reforma protestante na formação

¹³ Além dos acontecimentos descritos na história europeia, a violenta repressão encontrada no sistema colonial é também ilustrativa do conflito oriundo da incompatibilidade entre modos distintos de vida e socialização.

do capitalismo (SCHOLZ, 1996, p. 23). Sob a estrutura de repressão da caça às bruxas, as mulheres “foram acusadas de conspirar para destruir a potência geradora de humanos e animais, de praticar abortos e de pertencer a uma seita infanticida dedicada a assassinar crianças ou ofertá-las ao demônio” (FEDERICI, 2019, p. 324). Por outro lado, havia o ideal materno intimamente vinculado à imagem da Virgem Maria que revelava a figura feminina possível para as novas relações burguesas – a força condutora da estrutura de dominação. Estamos tratando aqui da “mulher burguesa domesticada, que representava, por um lado, a humildade, a amabilidade e a obediência e, por outro, também uma versão domesticamente comedida de paixão e erotismo” (SCHOLZ, 1996, p. 23). A bruxaria, nesse sentido, demonstra que, antes que a reprodução se consolidasse como objeto de controle do poder no século XVIII, a Idade Média e o declínio do feudalismo já se traduziam na subjugação desses corpos.

Mas devemos retornar à nossa provocação original para constatar que permanece válida a análise de Foucault ao identificar a rearticulação desses elementos típicos do estágio cristão-medieval na modernidade. Ao longo dos séculos XVII e XVIII encontramos um disciplinamento que promove “um novo espírito burguês, que calcula, classifica, faz distinções e degrada o corpo só para racionalizar suas faculdades, o que aponta não apenas para a intensificação de sua sujeição, mas também para maximização de sua utilidade social” (FEDERICI, 2019, p. 252). O que podemos notar até aqui, contudo, é que as raízes desse “espírito burguês” eram mais profundas do que se supunha. É esse “novo espírito” como forma de estruturar a sociedade que devemos compreender de maneira relacionada com a passagem do domínio formal para o real na subsunção do trabalho ao capital. Através dela, promoveu-se “uma revolução total (que prossegue e se repete continuamente) no próprio modo de produção, na produtividade do trabalho e na relação entre o capitalista e o operário” (MARX, 1978, p. 66).

Nesse sentido, a crise da fome no século XVIII é, antes de uma causa das transformações sociais que resultariam na formação do biopoder, o produto do próprio desenvolvimento desse novo regime associado ao capitalismo. Ela representa o esgotamento de uma estratégia utilizada para a acumulação primitiva do capital. Nesse momento os mecanismos desenvolvidos e utilizados até então se tornam ineficientes e passam a ter de ser rearticulados. Mas até ali, os esforços para a criação de centros urbanos e de uma força de trabalho tinham dado “origem ao sistema colonial, ao sistema da dívida pública, ao moderno sistema tributário e ao sistema protecionista” (MARX, 2013, p. 626). A (re)articulação desses sistemas, potencializada pelo monopólio da violência reivindicado pelo Estado, foi o que assegurou a aceleração do declínio

do feudalismo, ao passo que promoveu a acumulação primitiva do capital (MARX, 2013, p. 626). Esse regime associativo é o que representa um dos marcos fundantes do capitalismo, que tem no sistema colonial uma de suas expressões de excelência ao estabelecer “a produção de mais-valia como finalidade última e única da humanidade” (MARX, 2013, p. 629). Expressão esta que é tributária da exploração dos corpos femininos durante a caça às bruxas (FEDERICI, 2019). Aliás, pela compreensão criticamente gendrada do processo de acumulação primitiva é que buscamos sustentar o vínculo indissociável entre os sistemas propícios a esse acúmulo, o processo de cisão criador do valor e o patriarcado em si (SCHOLZ, 1996).

A relação entre essas diferentes dimensões táticas da estrutura nascente do capitalismo, contudo, se difere na forma de esgotamento decorrente do ritmo acelerado que é imprimido a esses processos de dominação. Todas essas estratégias, defendidas como necessárias para o estabelecimento de uma devida proporção entre os espaços sociais que fosse capaz de assegurar o desenvolvimento de uma agricultura capitalista, se revelaram qualquer coisa, menos proporcionais (MARX, 2013, p. 632). A enorme quantidade de pessoas expropriadas violentamente de suas terras e forçadas a viver em cidades excedeu rapidamente a demanda gerada pela economia manufatureira. Assim, sem trabalho ou terra, essas pessoas sucumbiram à miséria, à fome, à falta de moradia, ao ócio involuntário e à criminalidade (MARX, 2013, p. 562). Esse se tornou um problema crescente no final do século XV e ao longo do século XVI, resultando em “uma legislação sanguinária contra a vagabundagem” (MARX, 2013, p. 562). Ou seja, desde seus estágios iniciais de desenvolvimento, o capitalismo ameaçava sua própria formação ao esgotar até o limite a articulação de seus próprios sistemas de dominação e acumulação de capital.

Estamos diante, portanto, de um processo complexo, violento e custoso. Apesar disso, ele trazia consigo o motivo para assegurar a consolidação da economia manufatureira em detrimento de um retorno ao feudalismo, já visto como um modelo esgotado e defasado. Sua importância era realçada em razão de uma lógica econômica pela qual a supremacia comercial ensejava o posterior predomínio industrial (MARX, 2013, P. 629). A forma do Estado, nesse sentido, se mostrou indispensável não só pelo elemento de violência legitimada que continha, mas pela sua capacidade de financiamento desse processo. Através do sistema da dívida pública e do sistema tributário, por exemplo, o Estado foi alienado para sujeitar o próprio povo expropriado aos custos da acumulação do capital (MARX, 2013, pp. 629-630). Esse modo de financiamento, gestado e potencializado pelo colonialismo e pela formação dos Estados, resultou em um “sistema internacional de crédito, que frequentemente encobria uma das fontes

de acumulação primitiva neste ou naquele povo” (MARX, 2013, p. 630). Ou seja, a acumulação do capital se deu associada à formação de um novo regime de poder que assegurasse os meios para a expropriação do povo; um regime em que “a tortura e a morte podem se colocar a serviço da ‘vida’, ou melhor, a serviço da produção da força de trabalho, dado que o objetivo da sociedade capitalista é transformar a vida em capacidade para trabalhar” (FEDERICI, 2019, p. 36).

O acúmulo não era apenas de capital, mas também de “diferenças e divisões dentro da classe trabalhadora, em que as hierarquias construídas sobre o gênero, assim como sobre a ‘raça’ e idade, se tornaram constitutivas da dominação de classe e da formação do proletariado moderno” (FEDERICI, 2019, p. 119). Nesse sentido, Scholz (1996)¹⁴ oferece críticas voltadas às concepções sexualmente neutras da constituição desse processo, para defender uma vinculação inerente entre o que se entende por trabalho abstrato e o sistema de gênero. Para a autora, o esgotamento das estratégias iniciais de acumulação que marcam o fim desse período não teriam alterado a estrutura de dominação em si, pois “a contradição básica da socialização através da forma-valor, de matéria (conteúdo, natureza) e forma (valor abstrato) é determinada com especificação sexual” (SCHOLZ, 1996, p. 18). Com essa cisão contraditória é que no final do século XVII, nações como a Holanda já observavam a um só tempo o auge das suas riquezas enquanto Estado-Capital e o severo empobrecimento de suas populações (MARX, 2013, p. 628). Na passagem para o século XVIII, as manufaturas já estavam praticamente esgotadas e o sistema bancário – consolidado como o credor perpétuo dos Estados – passava a representar a fonte primordial da riqueza das nações: o empréstimo (MARX, 2013, p. 630).

Portanto, o período observado por Foucault (2023) carrega consigo uma mudança de fase na acumulação do capital, inserindo-se em um processo mais amplo de desenvolvimento do próprio capitalismo. Essa mudança pode ser identificada também pela revolução industrial, que representa um momento em que o processo de produção e o Estado já estão sob o controle definitivo do capital e da burguesia. Com a economia manufatureira esgotada, a continuidade do lucro pela produção de mais-valia passa a depender das inovações tecnológicas dessa revolução, e não mais apenas do aumento das horas e da força de trabalho (CAMATTE, 1995, pp. 8182-183, tradução minha). A lógica econômica se modifica e a supremacia industrial é que passa a garantir a supremacia comercial (MARX, 2013, p. 629). O vínculo primário entre a acumulação primitiva, o controle do corpo, da sexualidade e da reprodução se transforma em função das novas necessidades do sistema econômico. O nascimento de uma criança se torna

¹⁴ A autora possui crítica bastante vocais ao movimento queer que ainda serão objeto deste trabalho mais adiante.

inequivocamente um investimento que envolve gastos e a posterior geração de recursos (CAMATTE, 1995, p. 247); o corpo é apenas uma “máquina de trabalho”, na qual são inseridas “divisões profundas para intensificar e ocultar a exploração” (FEDERICI, 2019, p. 119). Nesse cenário, a exclusão das mulheres da esfera pública, relacionada ao trabalho abstrato, passa a se traduzir em problemas sistêmicos quando muitas delas permanecem solteiras. Ocorre então uma virada que, ainda que de forma resistida, conforma a inserção dessas mulheres no mercado de trabalho para assegurar a própria manutenção da atividade reprodutiva, sem romper com a hierarquia sexual burguesa (SCHOLZ, 1996, p. 26). Ressurge, portanto, fortificado o ideal de maternidade feminino que passa a ser articulado em função da socialização burguesa pelo valor, na qual o trabalho da classe operária tem por finalidade sustentar uma família, subsumindo a “questão da mulher” à “questão das classes” (SCHOLZ, 1996, p. 26).

Nesse contexto desenvolvido do capitalismo é que está localizada grande parte das análises da História da Sexualidade de Foucault, especialmente no que diz respeito à consolidação e expansão do controle dos corpos através da prática confessional. O sacramento da confissão, uma vez reapropriado, passou a servir em outros espaços sociais de poder que não apenas o religioso, promovendo o “desaparecimento das provações de culpa (juramentos, duelos, julgamentos de Deus); e o desenvolvimento dos métodos de interrogatório e de inquérito” (FOUCAULT, 2023, p. 65). O discurso da confissão se tornou no século XVIII a própria forma estruturante das relações, sendo introduzido de modo cada vez mais nítida nas relações familiares, educacionais, médicas e burocráticas (FOUCAULT, 2023, p. 81). Essa expansão vicejava em qualquer meio, pois ocorria em função das novas necessidades do capitalismo e servia para assegurar a efetividade de novos mecanismos de controle sobre os corpos. Assim, a prática confessional se transformou em um método discursivo útil para a categorização dos sujeitos, consubstanciado na criação dos chamados saberes clínico-científicos sobre seus corpos (FOUCAULT, 2023, p. 73). Sob a ótica do capital, esse era apenas o resultado do abandono da lógica de dependência que estabelecia a proporcionalidade entre a atividade humana capitalizada e o desenvolvimento do capital (CAMATTE, 1995, p. 40). Ou seja, essa nova categorização dos sujeitos pelo discurso é um dos efeitos da redução da atividade humana a um único propósito: o trabalho. Com ela, o próprio conceito de trabalho se torna abstrato e o capital se sobrepõe à lei do valor, se torna autônomo e,

após analisar-dissecar-fragmentar o ser humano, o capital reconstrói o ser humano como uma funcionalidade do seu processo. A ruptura entre o corpo e a mente possibilitou a transformação da mente em um computador que pode ser programado pelas leis do capital. Precisamente por causa de suas capacidades mentais, os seres

humanos não são apenas escravizados, mas transformados em escravos voluntários do capital. (CAMATTE, 1995, p. 40, tradução nossa).

Sendo assim, por meio da produção do discurso médico-científico sobre a sexualidade, uma série de fatos, características e comportamentos dos sujeitos são codificados, para tornar possível a construção de categorias propícias ao controle (FOUCAULT, 2023, p. 40). Os corpos passam a ser apreendidos em função da: produção de um saber clínico que categorize os discursos na forma de sintomas; identificação obstinada de tudo que caracterize um desvio sexual, a fim de antever suas consequências; percepção da sexualidade como enigmática por natureza, inclusive para o próprio sujeito; necessidade da interpretação do discurso do sujeito, com o intuito de revelar o saber sobre ele que dele próprio lhe é oculto (FOUCAULT, 2023, p. 73). Todo o produto desse conjunto discursivo passaria a constituir uma espécie de verdade do sexo sob o biopoder.

Na História da Sexualidade, esse conjunto é chamado de *scientia sexualis* e consiste na sistematização de um “saber sobre a sexualidade das pessoas, e não sobre o prazer delas” (FOUCAULT, 2012, p. 60). A partir daí, tudo que se relaciona à “verdade do sexo” (FOUCAULT, 2023, p. 63) passa a ser explicado como normal, se condizente com ela, e patológico, se dela se desvia. Na prática, a caracterização de determinados discursos desviantes como patológicos se traduz na submissão de corpos também determinados ao controle da medicina, inclusive pela medicalização desses desvios (FOUCAULT, 2023). Para Scholz (1996, p. 36), esse saber constitui, na realidade, a própria expressão do patriarcado enquanto um mecanismo intrínseco da criação de valor do capital, isto é, “nós mesmos, homens e mulheres, *somos* o patriarcado, e o confronto direto entre os sexos é um dos aspectos centrais de sua crise”.

Assim, a tônica do (bio)poder ao fim do século XVIII e ao longo do século XIX é marcada pelo exercício desse controle expandido sobre as pessoas, vistas essencialmente como corpos que existem em função do todo, que é constituído pelo sistema econômico. Elas são submetidas a ampla administração dos seus corpos através do controle e da regulação estruturante dos discursos sobre a sexualidade e outras características pretensamente essenciais. A sexualidade, nesse aspecto, para o biopoder se consolida como o espaço de administração da vida, inclusive no que diz respeito ao controle da taxa de natalidade, fertilidade etc. (SOUZA, 2022, p. 36). Mas também como o espaço de administração da morte, transformando as pessoas que se desviam do discurso da verdade do sexo em uma “população socialmente morta, supérflua ou intrinsecamente indigna de viver e, portanto, não passível de luto” (BUTLER,

2019, p. 75). O sexo do corpo, desse modo, passa a ser regulado com o intuito de assegurar práticas que resultem no pretensível benefício geral (FOUCAULT, 2023, p. 27).

Assim, a era de plenitude do biopoder, localizada no curso do século XIX, representa o momento em que as bases da nova dinâmica social contemporânea estão organizadas em torno do padrão hegemônico das manifestações da sexualidade (PRECIADO, 2011, p. 13). Através das categorias – ou identidades – formadas, a administração dos corpos torna-se mais eficiente, conforme eles passam a ser compreendidos enquanto componentes de blocos uniformes (PRECIADO, 2011). Essa organização, contudo, é limitada e restritiva, pois se reporta aos interesses do desenvolvimento do sistema econômico capitalista. O corpo admitido torna-se aquele cuja sexualidade tenha sido produzida segundo a lógica da temporalidade reprodutiva heterossexual (FREEMAN, 2007, p. 61). Toda manifestação de sexualidade que se afasta disso é considerada anormal e, por prejudicar a regulação do sexo, deve ser reprimida por sanções legais, controles pedagógicos e medicamentosos (FOUCAULT, 2023, p. 40).

O biopoder produz e estabelece pelo discurso da sexualidade o “império dos normais” (PRECIADO, 2011, p. 13). Assim, o que talvez seja “o maior paradoxo é que o próprio capital reintroduz a subjetividade que havia sido eliminada no momento da ascensão do valor de troca” (CAMATTE, 1995, p. 40, tradução nossa). Podemos extrair dessa estrutura discursiva um quadro de pretensa universalidade que é marcado desde sua formação por particularismos que são (re)articulados sucessivamente de acordo com um projeto de sociedade. Reconhecer essa contradição não é trivial, visto que a própria estrutura busca ocultá-la, mas é algo necessário para que possamos repensar no que vem a ser uma perspectiva queer diante desse contexto, de modo ela não se traduza em mais um mero aparato desse todo.

4. Queer e (Extra)Normatividade

Diante dessa concepção crítica e integrada ao desenvolvimento do capitalismo sobre o conjunto ferramental-teórico que extraímos de Foucault e seus críticos, defendemos sua utilização de uma forma que pareça mais apropriada com a perspectiva de estranhamento do queer com a normatividade. Nela, as peculiaridades que marcam a relação de alguns grupos com o poder devem assumir protagonismo, a fim de concretizar uma abordagem interseccional. Em um sentido mais pragmático, isso significa que as mobilizações críticas ao regime do biopoder não podem se basear em uma compreensão limitada sobre seus mecanismos de controle, nem ignorar as explicações encontradas em seu processo de formação. Do contrário,

haverá uma insuficiência analítica, ainda que presente a intenção de questionar as bases de algumas técnicas de controle do biopoder. Essa fragilidade, a propósito, têm sido a marca de muitas críticas mobilizadas pelos estudos de gênero e sexualidade.

Nesse sentido, parafraseando o argumento de Scholz (1996, p. 18), verificar no sistema de gênero uma “estrutura cultural” não significa ignorar diferenças biológicas entre os corpos, mas reconhecer que o “modo de ver tais noções, porém, é extremamente variado de sociedade para sociedade, de tribo para tribo, e pode até ser contraditório”. Ao mesmo tempo, Scholz demarca uma importante discordância em relação a muito do que foi desenvolvido acerca da discursividade por uma vertente da teoria queer. Para ela, o “pós-estruturalismo” ou às correntes filosóficas da “pós-modernidade”, utilizando-se desse reconhecimento, teriam se desenvolvido em direção a uma concepção não histórica do discurso. Ou seja, o discurso enquanto categoria que ignora sua própria limitação no tempo e se enxerga, contraditoriamente, como uma metaestrutura social (SCHOLZ, 2018). A crítica de Scholz¹⁵ decorre de uma preocupação do que vem a ser o cerne distintivo daquilo que se entende por uma teoria queer possível e adequada neste trabalho.

Podemos compreender o surgimento desse incômodo como uma resposta às estratégias de alienação operadas pelo capital através da deturpação da teoria queer. Nesse sentido, os desenvolvimentos teóricos que se seguiram da chamada virada linguística simbolizam para Scholz (2018) as “formas apropriadas de pensamento e de consciência do capitalismo de casino”. A noção de discursividade teria sido apreendida pela mesma lógica de dissociação do valor do capital ao promover um relativismo de tudo, inclusive dos signos. Daí surge a concepção de uma proposta denominada desconstrucionista e associada ao termo queer em que “a realidade não existia mais, era considerada como construída, e por isso poderia ser ludicamente desconstruída” (SCHOLZ, 2018). O termo queer, nesse caso, serviria apenas para indicar que “uma sexualidade polimórfica poderia aparentemente ser vivida” (SCHOLZ, 2018). Isso porque a ideia de desconstrução lúdica presume que mediante “deslocações linguísticas no discurso e no poder (que são definidos como eternos) as mudanças tornam-se possíveis”

¹⁵ De acordo com nossa leitura, essa crítica parece compreender o cerne do incômodo contemporâneo do campo progressista com o movimento queer desenvolvido entre os séculos XX e XXI. Desse modo, a aproximação teórica que propomos com a obra de Scholz em busca da definição de algumas bases da teoria queer contém e não contém contradições filosóficas. É preciso levar em conta que autoras e autores euro-americanos quando utilizam o termo queer se referem mais a algo que no contexto brasileiro costuma ser mais bem traduzido pela sigla LGBTQIAPN+. Mas devemos reconhecer que as elaborações desenvolvidas ao sul não escapam do uso do termo queer também como uma categoria global pretensamente capaz dissolver toda a estrutura do poder pela inversão do discurso. Entendemos que a crítica de Scholz ao movimento queer, apesar de um tanto genérica e homogeneizante, oferece pontos de partida importantes para teorizações menos totalizantes sobre os sistemas de sexualidade, gênero e a própria estrutura cultural capitalista – conjunto de elaborações esse que aqui temos nomeado pelo termo queer.

(SCHOLZ, 2018). Contra isso, a crítica de Scholz (2018) se movimenta no sentido de “ultrapassar o pensamento patriarcal-capitalista-iluminista” e seus universalismos abstratos, que operam segundo a lógica da dissociação-valor no seio das ideologias de nação, raça, classe, sexualidade e gênero.

Nesse sentido, tomamos a crítica de Scholz por sua contraposição às vertentes teóricas que se utilizaram do termo queer para traduzir anseios reformistas que não se prestavam a questionar a forma do capitalismo em si. É o caso, por exemplo, do movimento de libertação gay nos Estados Unidos organizado na segunda metade do século XX contra a repressão sofrida pelos homossexuais (SOUZA, 2022, p. 31). O principal argumento do grupo era que a repressão a qualquer sexualidade era injusta, pois consistia na repressão à própria natureza humana. A premissa do argumento parte de uma concepção pré-cultural da sexualidade enquanto forma de expressão inata e intangível, pelo que restaria demonstrado ainda o caráter fantasioso e descartável do próprio sistema de gênero e de sexualidade. Também é o caso de movimentos LGBT+ assimilacionistas, os quais, apesar de adotarem uma perspectiva distinta, defendem a compreensão das “identidades sexuais e de gênero como conjunto de identidades pré-estabelecidas e a-históricas, que devem ser incluídas na ordem social” (SOUZA, 2022, p. 31). Esses movimentos e seus sucessores, apesar de questionarem alguns aspectos importantes do aparato do biopoder, não têm capacidade de apresentar críticas à dinâmica que o caracteriza. Ao apenas tangenciarem os elementos dessa nova articulação do poder, eles se restringem ao argumento da existência de um equívoco na distribuição da repressão, como se a saída passasse pela reorganização dessa força de uma forma mais correta ou adequada.

Todavia, a despeito dessa diferença significativa em relação aos aspectos concretos da discursividade, esses argumentos e seus análogos foram sendo, ao longo das últimas décadas, agregados de diferentes formas e por diferentes grupos, recebendo, por vezes, a denominação de queer. Muitas dessas perspectivas teóricas são criticadas por pessoas comparativamente mais vulneráveis, que denunciam nelas um caráter contraditório ao ensejar uma repressão até maior contra determinados grupos. Ao mesmo tempo, essas críticas contêm o indício capaz de revelar a origem da fragilidade dos argumentos examinados. A contradição que esses movimentos ignoram, de potencializarem eles próprios a produção de mais controle sobre vidas mais vulneráveis – como de mulheres, negras/negros e de transexuais –, é resultado da própria adoção de uma perspectiva incompleta sobre a dinâmica – discursiva, produtiva e destrutiva – de funcionamento do biopoder.

Nesse sentido, dois aspectos fundamentais marcadores dessa incompletude podem ser destacados. O primeiro deles decorre do reconhecimento tácito da repressão como força legítima do poder. Pelo argumento colocado por esses movimentos, a repressão direcionada aos sujeitos não é um problema em si, de modo que seria preciso apenas assegurar que ela estivesse direcionada a tudo aquilo que não pode ser considerado natural, inato, ou ainda, a-histórico. Ou seja, a solução proposta consiste na afirmação da natureza a-histórica do sujeito, ora através da sua sexualidade-em-si, ora através da sua identidade sexual ou de gênero.

O outro aspecto decorre da negligência quanto à força produtiva do poder e de seus efeitos na força de repressão. Ao ignorarem o processo transformador que marca o biopoder e imprime à organização social uma nova dinâmica, esses movimentos o alçam à categoria de estrutura a-histórica que reivindicam para si próprios. O resultado é uma incompatibilidade de discursos que, por se pretenderem fixos e universais de ambos os lados, se organizam na expectativa de que sempre seja o outro a se adaptar. Há, porém, um detalhe crucial: enquanto os movimentos baseados em perspectivas críticas incompletas reconhecem, ainda que tacitamente, a pretensa natureza a-histórica do biopoder, o oposto não se verifica. Surge então um conflito paradoxal¹⁶: se o biopoder, no exercício do controle, é a-histórico ou constante, tudo aquilo que ele rejeita não o pode ser, pois é dessa impossibilidade que decorre a própria justificativa para a repressão; para o biopoder, admitir um equívoco ou incompletude capaz de modificar sua dinâmica de controle, implica reconhecer a possibilidade da disputa sobre a ontologia de qualquer e toda estrutura, inclusive daquelas que o formam¹⁷.

Ambos os aspectos juntos formam o núcleo de incoerência que se tornou a fonte de grande parte das críticas direcionadas à teoria queer, cujo significado foi em certa medida fagocitado por outras correntes do progressismo, que tomaram a letra Q (e do queer) como mais uma de suas categorias universais. Contudo, essa adição do queer apenas como uma nova identidade complementar não é sem propósito, ela revela uma disputa sobre o significado

16 A esse respeito, vale retomar a explicação de Agamben (2007, p. 23) sobre a noção de paradoxo: “O paradoxo da soberania se enuncia: ‘o soberano está ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico’. Se o soberano é, de fato, aquele no qual o ordenamento jurídico reconhece o poder de proclamar o estado de exceção e de suspender, deste modo, a validade do ordenamento, então ‘ele permanece fora do ordenamento jurídico e, todavia, pertence a este, porque cabe a ele decidir se a constituição *in toto* possa ser suspensa’ (Schmitt, 1922, p. 34). A especificação ‘ao mesmo tempo’ não é trivial: o soberano, tendo o poder legal de suspender a validade da lei, coloca-se legalmente fora da lei. Isto significa que o paradoxo pode ser formulado também deste modo: ‘a lei está fora dela mesma’, ou então: ‘eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei’.”

17 Valemo-nos novamente dos argumentos de Agamben (2007, p. 25) sobre a exceção normativa para articular esse ponto: “A exceção é uma espécie da exclusão. Ela é um caso singular, que é excluído da norma geral. Mas o que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora de relação com a norma; ao contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma da suspensão. A norma se aplica à exceção despalicando-se, retirando-se desta.”

político do termo. Tratar o queer como mais uma identidade é negar seu propósito disruptivo, para transformá-lo em um “aliado, em vez de um adversário, das formações econômicas capitalistas” (FERGUSON, 2018, p. 70, tradução minha). Isso significa enfraquecer a antinormatividade fundante da teoria queer, para aproximá-la “ao ativismo lgbt+ assimilacionista que adota uma política na qual cada identidade luta pelos direitos de forma desvinculada a questões de classe, de raça e de qualquer crítica radical como a crítica ao capitalismo, o estado-nação e ao colonialismo” (SOUZA, 2022, p. 107).

Essa aproximação, contudo, não se revela consistente, podendo ser caracterizada, na realidade, como um processo de captura do termo queer – em último caso, a captura das próprias expressões e práticas sociais. Isso porque as elaborações da teoria queer pressupõem em sua aceção o rompimento com o assimilacionismo, por entenderem que “a integração de cada novo sujeito ao reconhecimento por parte das relações normativas exige a construção do próximo Outro a ser disciplinado ou destruído” (baedan, 2012, pp. 10-11, tradução nossa). Aliás, essa captura reforça a repressão à radicalidade formadora do queer – questionar a segmentação dos sujeitos em identidades dissociadas –, tomando-a por impraticável e ideológica em comparação a uma abordagem despolitizada, ordenada sob o poder e em função da “ideologia do fim das ideologias” (FERGUSON, 2018, p. 56). Nesse sentido, podemos sintetizar a crítica e nossa posição nas palavras de Gang (2023, p. 3):

Alguns lerão “queer” como sinônimo de “gay e lésbica” ou “LGBT”. Essa leitura fica aquém. Enquanto aqueles que se encaixam nas construções de “L”, “G”, “B” ou “T” podem cair nos limites discursivos do queer, o queer não é uma área estável para se habitar. Queer não é apenas outra identidade que pode ser incluída em uma lista de categorias sociais organizadas, nem a soma quantitativa de nossas identidades. Em vez disso, é a posição qualitativa de oposição a apresentações de estabilidade – uma identidade que problematiza os limites administráveis da identidade. Queer é um território de tensão, definido contra a narrativa dominante do patriarcado branco hetero monogâmico, mas também por uma afinidade com todos os que são marginalizados, alterizados e oprimidos. Queer é o anormal, o estranho, o perigoso. Queer envolve nossa sexualidade e nosso gênero, mas muito mais. É o nosso desejo e fantasias e mais ainda. Queer é a coesão de tudo que está em conflito com o mundo capitalista heterossexual. Queer é uma rejeição total ao regime do Normal.

Assim, consideramos mais adequado que o termo queer seja compreendido como signo aberto que “nunca pode definir uma identidade; pode apenas desestabilizá-la” (EDELMAN, 2004, p. 39). As teorizações a esse respeito devem se traduzir numa “multiplicidade que adquire novas formas ao longo de sua trajetória” (SOUZA, 2022, p. 109) de desenvolvimento. Já a adoção do termo indefinido queer para nomear essa teoria pode servir para dar a ela um caráter gozado que ilustre a própria renúncia a qualquer “pretensão de universalidade e autoridade de

uma Teoria” (SOUZA, 2022, p. 130). Nesse sentido, podemos enxergar mesmo algum proveito na aparente impossibilidade que o esforço de tradução desse termo¹⁸ tem significado nos últimos anos dentro do campo dos estudos de gênero e sexualidade. Esses elementos da própria epistemologia queer são também os aspectos que podem ser verificados em seu desenvolvimento teórico aplicado na análise do regime do biopoder.

Devemos reconhecer, contudo, que ao extrair do conjunto ferramental-teórico em questão os fundamentos de sua análise, ainda que de forma crítica, a teoria queer presume o caráter instável das identidades. Isso é feito inclusive em decorrência das diferentes demandas de distintas pessoas e grupos localizados em contextos históricos que também são distintos entre si (SOUZA, 2022). Assim, a origem do estranhamento normativo que funda a teoria queer se opõe à dinâmica do poder de “criar e, em seguida, classificar subjetividades antagônicas, para então aniquilar qualquer potencial subversivo dentro de um corpo social” (baedan, 2012, p. 10, tradução nossa). Todavia, esse estranhamento não deve ser compreendido enquanto uma recusa ingênua da ideia de norma em si, mas enquanto crítica direcionada a uma norma vigente que rege um conjunto de relações históricas.

A teoria queer, desse modo, não apreende das categorias do poder ou do mercado qualquer reconhecimento tácito de a-historicidade, o que implica na rejeição da busca assimilacionista pela incorporação simbólica das sexualidades desviantes às suas estruturas (baedan, 2012, p. 11). A perspectiva adotada, na realidade, é oposta: todas essas categorias são relacionais – inclusive poder e mercado – e decorrem e se submetem aos efeitos de um tempo histórico (FOUCAULT, 2023, p. 20). Ou seja, a crítica formulada pela teoria queer consiste primeiro na apreensão do poder, da noção de sujeito, da sexualidade e do conhecimento enquanto categorias construídas de forma relacional e discursiva (LLOYD, 2005, p. 23). Nesse sentido, ainda que incompleta e com fragilidades, a teoria de Foucault conserva sua pertinência ao ter provocado “uma forma de enxergar as identidades sexuais como socialmente produzidas, ao mostrar o ponto em que práticas sexuais se transformaram em identidades sexuais via a mobilização de certos discursos de poder” (SOUZA, 2022, p. 39).

Portanto, há uma incompatibilidade fundamental entre essa teoria queer e os movimentos assimilacionistas ou pré-culturais constatada na própria forma de conceber a

¹⁸ A temática da tradução do termo queer para o português é algo repetidamente discutido no meio progressista que reivindica a teoria: Pelúcio; Duque, 2020; Lugarinho, 2001; Ochoa, 2004; Ríos, 2011; San Martín, 2011; Pereira, 2012; Pelúcio, 2014; Rea; Amancio, 2018. Além disso, a própria ideia da neutralidade presumida no ato de tradução tem sido questionada, inclusive sob a óptica de como expressões e práticas relacionadas ao gênero e à sexualidade se formam e apresentam de maneiras distintas em diferentes línguas e idiomas. Nesse sentido, ver: Baer; Kaindl, 2017.

relação – ou ausência dela – entre poder, capitalismo e sexualidade. Diante da recusa ao assimilacionismo e ao essencialismo, o movimento da teoria queer vai no sentido de identificar e recusar essa relação, denunciando sua instabilidade. O horizonte queer, desse modo, mira no rompimento da associação entre poder e capitalismo, para dismantelar o controle dos corpos em função do acúmulo de capital; também da concepção da atividade humana enquanto válida e legítima apenas se vinculada à produção e ao trabalho; bem como, da vinculação entre atividade humana com a atividade do capital (CAMATTE, 1995, pp. 45-46).

Assim, a postura de estranhamento diante da norma vigente não pode se limitar a adaptações da dinâmica moderna do biopoder, pois deve buscar promover a libertação ampla dos corpos em todas as suas potencialidades restringidas para que houvesse a acumulação de capital. Isto é, o estranhamento normativo queer deve ser interpretado de forma historicamente localizada e realista. Em outras palavras, nosso primeiro esforço na definição da teoria queer consistiu em apontar a associação produzida entre corpos, expressões e práticas com a noção de produtividade e valor. Isso porque grande parte da crítica ao queer “pós-moderno” tem se articulado sob a necessidade de retorno e reforçamento de categorias ou identidades primariamente associadas ao modo do capital. Essa nos parece uma abordagem intranormativa, que limita as expressões e práticas que constituem os sujeitos em função de um único ideal: aquele produzido e defendido pela estrutura normativa vigente¹⁹.

De outra sorte, passaremos no próximo capítulo à problemática de se enxergar o Queer como identidade-coringa ou um tipo móvel que possa ser substituído por identidades

¹⁹ A esse respeito, adotamos a crítica formulada por Adorno (2009, pp. 153-154) em relação ao uso hipostasiado da categoria do trabalho: “Se Marx, na Crítica ao programa de Gotha, objeta aos lassalianos que não é apenas o trabalho, como era usual repetir entre os socialistas vulgares, a fonte da riqueza, então o que ele quis dizer com isso filosoficamente, em um período no qual já se tinha deixado para trás a temática filosófica oficial, não foi outra coisa senão que o trabalho não pode ser hipostasiado de forma alguma, nem sob a forma do labor manual, nem sob a forma da produção intelectual. Uma tal hipóstase dá prosseguimento apenas à ilusão da predominância do princípio produtivo. Esse princípio não alcança sua verdade senão na relação com esse não-idêntico para o qual Marx, detrator da teoria do conhecimento, escolheu de início o nome cru e por demais restrito de natureza, mais tarde matéria-prima natural e outros termos ainda, menos carregados. Aquilo que constitui, desde a Crítica da razão pura, a essência do sujeito transcendental, a funcionalidade, a pura atividade que se realiza nas performances dos sujeitos individuais e ao mesmo tempo ultrapassa esses sujeitos, projeta um trabalho pairante sobre o sujeito puro considerado como origem. Se Kant represou a funcionalidade do sujeito por meio da afirmação de que ela seria nula e vazia sem se aplicar a um material, ele mostrou seguramente que o trabalho social é um trabalho sobre algo; mais consequentes, os idealistas que lhe sucederam eliminaram isso sem hesitação. A universalidade do sujeito transcendental, porém, é a funcionalidade da conexão funcional da sociedade, de um todo que se conjuga a partir das espontaneidades e das qualidades individuais, limitando-as então uma vez mais por meio do princípio de troca nivelador e eliminando-as virtualmente como impotentes em sua dependência em relação ao todo. O domínio universal do valor de troca sobre os homens, que *a priori* recusa aos sujeitos serem sujeitos, rebaixa a própria subjetividade a uma mera objetividade e relega à não-verdade esse princípio de universalidade que afirma instaurar a predominância do sujeito. O mais do sujeito transcendental é o menos do sujeito empírico, reduzido ele mesmo ao extremo.”

supostamente neutras e predeterminadas. Nosso objetivo é reafirmar a possibilidade contida na significação inicial do termo em seu aspecto pejorativo, de modo a provocar um estado de estranhamento em relação à norma vigente e àquilo que extrapola seus limites.

II. Universalidade e Particularismos

1. Inconsistências Identitárias

Definida essa primeira base do estranhamento normativo que consideramos que deve orientar a teoria queer, é necessário examinarmos os termos em que se constitui o discurso da norma na seara da sexualidade e do gênero. Enquanto conceito, a noção de norma ostenta uma amplitude de significados bastante eficaz para a compreensão dos dispositivos da modernidade. Esse termo não deve ser interpretado como mero sinônimo da regra ou da lei – ao que chamaremos de norma jurídica –, pois se trata ele próprio de uma estrutura discursiva que permeia as práticas sociais e dá forma a padrões implícitos de comportamento (BUTLER, 2003, p. 41). Nesse sentido, a norma pode ser compreendida como um meta-dispositivo interno à estrutura que é capaz de operar a cisão, a produção, a repressão e a destruição das coisas (e das pessoas).

Apesar disso, a norma não deve ser examinada, criticada ou debatida sob um viés que a reconheça como universal ou permanente. Também não basta constatar seu caráter historicamente localizado e ignorar os efeitos concretos disso. O esforço em desmitificar o poder e a norma enquanto estruturas do capital tem por objetivo rejeitar o caráter universal dessas categorias. Em uma perspectiva de estranhamento da teoria queer isso deve se traduzir na exposição insistente do aspecto instável da norma, a fim de causar sobre ela a dita estranheza. Nesse sentido, trouxemos essa insistência no capítulo anterior ao percorrer parte do processo histórico que formou os dispositivos de controle da sociedade moderna. Nessa análise, o estudo da noção de discursividade, conectada às transformações da prática confessional, se mostrou útil para expor a instabilidade desses dispositivos, permitindo vincular respostas teóricas a situações concretas. Por outro lado, também foi possível observar compreensões distintas dessa noção, para as quais a instabilidade normativa deveria corresponder a um relativismo absoluto no qual a realidade poderia ser “ludicamente desconstruída” (SCHOLZ, 2018).

Assim, para definirmos o que vem a ser o estranhamento normativo queer em termos de identidades sexuais e de gênero, devemos retomar a distinção entre essas compreensões e nos aprofundarmos no significado do caráter construído dessas categorias. Isso porque parte dessa leitura distinta que ao evidenciar no discurso um papel formativo das relações sociais presume trivial modificá-las, decorre de uma compreensão segmentada da formação da estrutura

capitalista. As perspectivas teóricas utilizadas como alegoria no capítulo anterior – movimentos LGBT+ assimilacionistas e os pré-culturalistas – nos forneceram elementos que explicaram em boa medida a origem das críticas organizadas contra uma teoria queer, que costuma ser adjetivada como “pós-moderna” ou “pós-estrutural”.

O caso da homossexualidade, conforme mostra a análise de Foucault (2023), é mesmo paradigmático, mas não apenas pelas razões por ele descritas. As críticas feministas que apontaram sua perspectiva excessivamente masculinista se mostraram acertadas, mas revelaram, mais do que os limites dessa análise, um elemento definidor da própria estrutura da sexualidade. No capítulo anterior abordamos o vínculo entre a expansão do domínio dos corpos e a formação do capitalismo, bem como o fato de que esse processo não foi vivido de forma homogênea. Mas que essa estrutura de controle seja nitidamente marcada pela dominação masculina não é coincidência. Scholz (1996) argumenta que o regime de controle dos corpos e da reprodução não se limitou a propiciar as condições de formação do capitalismo. Ele constituiu uma estrutura própria e indissociável do capital: o patriarcado. Assim, muitas das críticas ao capitalismo e às identidades que o compõem se mostram, por vezes, insuficientes por partirem de uma premissa sexualmente neutra. A neutralidade, contudo, não passa da expressão daquilo que a norma define como próprio e correto. Logo, com base na recusa à neutralidade do gênero para a crítica queer, argumentamos que a instrumentalização centrada em identidades sexuais potencialmente universalizantes e neutras, especialmente a homossexualidade, carregam consigo de forma inerente os aspectos da dominação masculina.

Para que possamos proceder à questão específica da formação da homossexualidade, devemos antes explicitar brevemente alguns dos principais aspectos da teoria de Scholz na associação entre identidades, patriarcado e capitalismo. Uma das bases que orientam seu pensamento é a adoção de uma abordagem crítica em relação às teorias marxistas tradicionais que se pautam apenas no antagonismo entre trabalho assalariado e capital. Mas para Scholz (1996, pp. 15-16), remover o caráter sexualmente neutro dessas teorias não pode significar apenas inserir nelas superficialmente a problemática do patriarcado, como algumas vertentes do feminismo liberal e marxista fizeram. É necessário ir além para reconhecer uma relação formativa do capitalismo associada ao patriarcado e rejeitar “uma hierarquia conceitual, em que a distribuição dos papéis sexuais é remetida, como simples ‘problema derivado’ ou de ‘concretização’, a uma correlação secundária (SCHOLZ, 1996, p. 17). Ou seja, tratamos de um posicionamento teórico que parte da investigação necessariamente gendrada (BENTO, 2022) dos processos de cisão que marcam o surgimento das identidades do e no capitalismo.

2. A Acumulação Sexual

Em um primeiro momento inserir a perspectiva gendrada na crítica queer pode parecer apenas uma mudança de compreensão sobre as condições que resultam da estrutura capitalista. Isso porque uma análise sexualmente neutra fornece, conforme observado no caso da expropriação de terras durante o declínio do feudalismo, explicações limitadas sobre a compreensão das expressões e práticas sociais. Mas se analisamos o gênero como categoria de produção da estrutura, então enxergaremos um processo de cisão nesses episódios capaz de revelar o caráter gendrado da própria formação capitalista (SCHOLZ, 1996). No caso da expropriação de terras do campesinato, de acordo com a análise tradicional, há uma cisão simultânea entre terra e indivíduo, campo e cidade, real e abstrato. O trabalho na terra que antes gerava um produto útil ao camponês é substituído pelo trabalho na cidade para o capitalista, cujo produto é chamado de mercadoria. Diferentemente do produto útil comum, a mercadoria, apesar de não prescindir de utilidade, não ostenta essa característica para o trabalhador que a produz. Encontramos assim uma cisão conceitual relevante para a estrutura capitalista em formação: aquela entre coisa útil e coisa de valor (MARX, 2013, pp. 126-128).

Através dessa lógica cindida do valor, separamos também a própria noção de trabalho em duas formas, pois apenas o trabalho abstrato passa a ser capaz de gerar o valor de capital. Todas essas cisões (de espaço, pessoas e conceitos) representam transformações nas práticas e expressões sociais que passam a formar a nova relação social capitalista. A socialização, nesse contexto, passa a se apresentar não como uma relação entre indivíduos, mas entre coisas de valor – a mercadoria (MARX, 2013, p. 127). O valor das coisas, contudo, não decorre de uma propriedade material que possuam em si, mas do seu potencial de troca²⁰. Scholz (1996)

²⁰ Nesse sentido, ao tratar do caráter fetichista da mercadoria, Marx (2013, p. 128) explica: “Somente no interior de sua troca os produtos do trabalho adquirem uma objetividade de valor socialmente igual, separada de sua objetividade de uso, sensivelmente distinta. Essa cisão do produto do trabalho em coisa útil e coisa de valor só se realiza na prática quando a troca já conquistou um alcance e uma importância suficientes para que se produzam coisas úteis destinadas à troca e, portanto, o caráter de valor das coisas passou a ser considerado no próprio ato de sua produção. A partir desse momento, os trabalhos privados dos produtores assumem, de fato, um duplo caráter social. Por um lado, como trabalhos úteis determinados, eles têm de satisfazer uma determinada necessidade social e, desse modo, conservar a si mesmos como elos do trabalho total, do sistema natural-espontâneo da divisão social do trabalho. Por outro lado, eles só satisfazem as múltiplas necessidades de seus próprios produtores na medida em que cada trabalho privado e útil particular é permutável por qualquer outro tipo útil de trabalho privado, portanto, na medida em que lhe é equivalente. A igualdade *toto coelo* [plena] dos diferentes trabalhos só pode consistir numa abstração de sua desigualdade real, na redução desses trabalhos ao seu caráter comum como dispêndio de força humana de trabalho, como trabalho humano abstrato. O cérebro dos produtores privados reflete esse duplo caráter social de seus trabalhos privados apenas nas formas em que se manifestam no intercâmbio prático, na troca dos produtos: o caráter socialmente útil de seus trabalhos privados na forma de que o produto do

sustenta que é justamente esse processo de cisão do valor que forma o capitalismo que não pode ser compreendido dissociado da cisão de gênero que resulta no patriarcado.

Nesse sentido, a estrutura patriarcal em que a dominação dos corpos femininos se insere não é apenas propícia ao capitalismo, ela é a causa, a forma e o produto do próprio conjunto de cisões que o criam. Assim, o trabalho abstrato “constitui um princípio masculino fundamental que anda de mãos dadas com relações assimétricas, ou melhor, com a dominação masculina” (SCHOLZ, 1996, p. 16). A cisão espacial, ilustrada desde o declínio do feudalismo, somente triunfa na criação do conceito dissociado de valor abstrato e útil porque promove uma diferenciação específica entre papéis de gênero. Logo, não podemos tomar a problemática de gênero como questão acessória ou meramente contributiva em nossa análise e postura crítica diante da estrutura normativa.

Portanto, extraímos disso que a cisão do espaço social em esferas consiste em um processo inerentemente gendrado. Conforme Scholz (1996, p. 23) explica, devemos notar a influência da ideologia renascentista nesse processo ao pegar o resgate de uma concepção da cultura greco-romana diante do abandono da vida medieval em declínio. Em alguma medida, esse projeto de retorno se traduziu na busca pela primazia da razão nos assuntos públicos, inspirado pelos relatos da vida de homens notáveis que tinham protagonizado a pretendida cultura clássica do que se pensava os tempos áureos. Isso significou dar uma maior relevância para atividades como a argumentação, a capacidade de desenvolver raciocínios abstratos e tudo aquilo que se inserisse num ideal de racionalidade cartesiana. Ao mesmo tempo, significou o resgate de uma dinâmica social na qual a mulher deveria ocupar uma posição de inferioridade excluída dos assuntos públicos, em prol de sua tarefa de reprodução da vida familiar (SCHOLZ, 1996, pp. 19-20).

A cisão espacial resultou, de um lado, na criação de uma esfera privada constituída pelo ideal feminino (família, sexualidade e reprodução); de outro, em uma esfera pública formada pelo ideal masculino (trabalho abstrato, participação no governo, na política, na ciência etc.) (SCHOLZ, 1996, p. 18). Podemos concluir que o processo de cisão espacial, se considerado

trabalho tem de ser útil, e precisamente para outrem; o caráter social da igualdade dos trabalhos de diferentes tipos na forma do caráter de valor comum a essas coisas materialmente distintas, os produtos do trabalho.

Portanto, os homens não relacionam entre si seus produtos do trabalho como valores por considerarem essas coisas meros invólucros materiais de trabalho humano de mesmo tipo. Ao contrário. Porque equiparam entre si seus produtos de diferentes tipos na troca, como valores, eles equiparam entre si seus diferentes trabalhos como trabalho humano.”

um pressuposto da dissociação geradora do valor, é concretizado (ou construído) mediante a dissociação gendradora dos corpos. Ou seja, trata-se de um processo sexualmente especificado.

A constituição do valor, sexualmente específica, produz em última instância a repartição conhecida dos papéis entre os sexos; o 'feminino' assim adjudicado torna-se condição de possibilidade do princípio masculino do 'trabalho' abstrato. A assimetria dessa relação, na qual o elemento sensível é marcado como feminino e por isso mesmo posto de lado e avaliado como inferior, justifica a fórmula algo sensacionalista com que caracterizamos o patriarcado sem sujeito: 'o valor é o homem' (SCHOLZ, 1996, p. 18)²¹.

Por essa razão que não podemos afirmar que apenas a identidade homossexual carrega os traços da dominação masculina. Até porque essa dominação, em grande medida, representou a compreensão da mulher pela oposição ao homem (WITTIG, 1992). O argumento de Scholz aponta justamente que esta é uma característica inerente do aspecto dissociativo que marca a formação das identidades²² no contexto do capital. Isso ocorre porque o processo de cisão do valor está vinculado à dissociação entre corpos e práticas e/ou expressões relacionais, que passam a ser agrupadas em blocos correspondentes ao modo específico da socialização pelo valor. Esse é um processo dinâmico que tem se transformado para se manter operante, a despeito das aparentes mudanças de comportamento, as quais não tem sido capaz de alterar a forma da socialização pelo valor. Assim, quando verificamos a predominância do sistema patriarcal pela predominância do próprio capitalismo, estamos diante da constatação de que o sujeito moderno, "precisamente em sua constituição ligada à forma-valor, é incapaz de desvencilhar-se de seu papel sexual, porque o valor (a forma mercantil da sociedade) é ele próprio sexualmente constituído" (SCHOLZ, 1996, p. 29).

²¹ A esse respeito, esclarecemos que Scholz (1996, p. 33) adota uma abordagem histórica sobre a noção de identidade masculina: "'O valor é o homem', não o homem como ser biológico, mas o homem como depositário histórico da objetivação valorativa. Foram quase exclusivamente os homens que se comportaram como autores e executores da socialização pelo valor. Eles puseram em movimento, embora sem o saber, mecanismos fetichistas que começaram a levar vida própria, cada vez mais independente, por trás de suas costas (e obviamente por trás das costas das mulheres). Como nesse processo a mulher foi posta como o antípoda objetivo do "trabalhador" abstrato — antípoda obrigado a lhe dar sustentação feminina, em posição oculta ou inferior —, a constituição valorativa do fetiche já é sexualmente assimétrica em sua própria base e assim permanecerá até cair por terra. Hoje parece chegada a hora em que este fim se aproxima historicamente, pois o homem deixou de ser literalmente "senhor" de seus próprios monstros e de si mesmo. O homem aparece assim como um aprendiz de feiticeiro, só que agora não há mais um mestre patriarcal capaz de consertar a situação."

²² Ainda que respeitados os limites do nosso objeto específico de análise neste trabalho, que envolve a estrutura da sexualidade, compreendemos não ser possível separá-la de outras dimensões identitárias produzidas na vigência do capitalismo, como as identidades de raça, classe, nacionalidade e muitas outras. Consideramos, contudo, que a maneira como os dispositivos de controle do biopoder se constrói e se materializa não podem ser universalizadas, de modo que em nossa defesa por uma abordagem do estranhamento queer apontamos para um horizonte que admita mais interseccionalidades em seu discurso e valorize as distinções que marcam a formação dessas identidades, de acordo com seus contextos culturais.

Portanto, a apresentação das características da dominação masculina em diferentes identidades também deve ser considerada de forma sexualmente especificada. Ou seja, é preciso reconhecer que essas identidades, inclusive as desviantes, devem ser consideradas de forma crítica e historicamente localizada. Nesse sentido, a homossexualidade chama a atenção por representar no curso dos movimentos de defesa de minorias sexuais uma identidade politicamente sólida, de forte caráter masculino e incorporador, isto é, universalizante.

3. A Homossexualidade entre a Razão e a Vontade

Ao longo do século XX, a homossexualidade se destacou como categoria central para a organização de movimentos e teorias assimilacionistas e pré-culturalistas. Os movimentos assimilacionistas tinham por principal objetivo promover uma igualdade com os heterossexuais, com pouca ou nenhuma crítica relacionada à situação das mulheres. Já as pretensões contra a dominação masculina estiveram muito limitadas a uma crítica rasa e ingênua dos movimentos pré-culturalistas na defesa de uma simplória abolição do sistema de gênero em prol da libertação da suposta natureza humana. O argumento do qual esses grupos buscavam extrair sua força consistia numa tentativa de comprovar que a homossexualidade e outras expressões ou práticas sexuais poderiam ser verificadas nas mais diversas sociedades ao longo do tempo. Ou seja, a estratégia era convencer com base em evidências que a repressão à homossexualidade, e não sua manifestação, é que era irracional.

Esse argumento, contudo, ignorou que o conjunto de práticas que corresponde à homossexualidade é ele próprio historicamente localizado. Assim como no renascentismo e no romantismo, as teorias assimilacionistas e pré-culturalistas buscaram demonstrar pelas culturas de sociedades anteriores a razão da legitimidade para as transformações sociais que defendiam. Esse argumento, contudo, além de ignorar as distinções históricas de comportamentos praticados na cultura greco-romana²³, ignorava os próprios aspectos que marcaram os

²³ Nesse sentido, Boyarin (2007, p. 135) sustenta: “David Halperin contends that for the Romans (the contemporaries roughly speaking of the Rabbis), as for the earlier Greeks, the relevant distinction between sexual practices was not between same-sex and other-sex desire but between status positions.13 Adult free males penetrated. Some preferred boys and some women, and many liked both. There was something pathological and depraved, however, in the spectacle of an adult male allowing his body to be used as if it were the body of a person of penetrable status, whether the man did so for pleasure or for profit (Halperin 1990: 22–4, 88–112; Winkler 1989: 45–70; and Richlin 1993). ‘It is sex-role reversal, or gender-deviance, that is problematized here’ (Halperin 1990: 23). (...). Just as in Greece, then, the prohibited forms of sexual practice were parts of entire cultural systems. Their violating the body of the free, adult male sexually constituted one offence within a category of many against such a body. As Halperin has demonstrated, other such offences included even placing a hand on his body without his consent. ‘It was an act of hybris, or ‘outrage’, which signified the violation of a status distinction, the attempted

movimentos de resgate cultural renascentista e romântico. Ao examinar as práticas sociais sob essa perspectiva, é possível constatar na constituição e consolidação da identidade homossexual um componente elementar da cisão que enseja e mantém a dominação masculina. Os indícios dessa utilidade contraditória podem ser verificados justamente na instrumentalização político-conceitual da homossexualidade ao longo de sua história recente.

Nesse sentido, Foucault (2023) sustenta que a homossexualidade integra o mecanismo de assujeitamento moderno pelo discurso. Ainda no período da Idade Média, foi a expansão da prática confessional enquanto dispositivo de controle que tornou possível a formação dessa estrutura de identidades como conhecemos na era contemporânea. A partir de uma nova compreensão sobre o pecado – objeto central da confissão –, a transgressão de um mandamento religioso que antes parecia apenas um equívoco escusável se transformou em um ato capaz de contrariar a própria ordem divina. Esta é uma mudança que está relacionada com o processo de consolidação e expansão do cristianismo na Idade Média. Esta também é, de alguma maneira, a mudança das definições do sujeito cristão.

O novo entendimento sobre a ação humana pode ser analisado a partir de dois teólogos fundamentais da Igreja, cujas reflexões se desenvolveram em momentos históricos distintos, porém simbólicos para nossa análise. O primeiro deles é Santo Agostinho²⁴, que viveu em uma época marcada pela queda do Império Romano e pelas dificuldades na consolidação do cristianismo e da Igreja. Suas reflexões são influenciadas pela filosofia neoplatonista e por uma trajetória pessoal de desvios e conversão. Para Agostinho, todo ser humano devia ser considerado por sua natureza falha, uma vez que todos herdaram o pecado original desde o nascimento (LEW, 2005, p. 114). Essa falibilidade é o que revelaria o estado corrompido da natureza humana causada pela queda de Adão do paraíso, por ter violado, pela sua vontade, a ordem divina. Por consequência, o pecado consistiria em agir com o mau uso do livre arbítrio, demandando a correção pela ajuda de deus. Nisso reside, para Agostinho, a dimensão universal da fé cristã, pois é pelo pecado que a vontade, subtraída no paraíso, retorna à sua origem divina (LEW, 2005). Ou seja, o pecado, em última análise, é o que permite ao cristão se unir com deus.

reduction of a person to a status below the one he actually occupied ('using free men as slaves', Demosthenes loosely but vividly defined it) (Halperin 1990: 96; see also Dover 1989 and D. Cohen 1991)."

²⁴ Santo Agostinho viveu entres os anos de 354 e 430.

O outro é Santo Tomás de Aquino²⁵, que desenvolveu suas reflexões em uma época na qual a Igreja e o cristianismo já estavam, além de consolidados, em processo de expansão (ou defesa) violenta pelas cruzadas. Seu pensamento, diferentemente de Agostinho, é influenciado pela filosofia aristotélica e privilegia uma compreensão particularizada e real do pecado, em vez da forma universal platônica (LEW, 2005). Assim, apesar de aderir ao pensamento agostiniano que reconhece no pecado original a origem da moralidade negativa, Aquino faz uma cisão desse conceito. Além do pecado original, haveria o pecado real. Desse modo, o pecado original seria caracterizado pelo “hábito de desordem espiritual que Adão experimentou como resultado de seu pecado real” (LEW, 2005, P. 114, tradução nossa). Este último consistiria em um ato de vontade realizado com o mau uso da razão, cuja correção seria possível não pela ajuda divina, mas pelo próprio exercício racional absoluto. Isso porque a razão é, para Aquino, a forma pela qual a humanidade conhece a lei natural de deus.

Assim, na filosofia tomista, o pecado original não teria corrompido a natureza humana. Pelo contrário, ele é o que torna possível o estado de natureza da humanidade que, conhecendo a lei natural, pode cultivar na alma um caráter virtuoso sobre a vontade para que seja sempre guiada pela razão, e não pelo desejo (LEW, 2005, p. 116). Logo, o pecado não representa a imperfeição da criação divina – a humanidade – e tampouco resulta do fracasso às tentações satânicas. O pecado é, portanto, a obra da vontade humana na realidade, mas que pode ser evitado pelo uso da razão, fazendo com que a intervenção humana materialize a vontade divina e com isso concretize a lei natural (LEW, 2005, p. 122). Ou seja, a razão, e não o pecado, é o que permite ao cristão se unir com deus.

A perspectiva dinâmica, e não estática, que Aquino adota sobre a forma-pecado introduz como parâmetro social uma espécie de atitude autorreflexiva sobre as próprias ações (ROGERS, 2007, pp. 180-181). Essa atitude é, nesse sentido, o que distinguiria a humanidade dos animais, pois é através dela que o ser humano conhece a si próprio e participa da criação divina. Isto é, se os animais agem por instinto ou desejo, o homem não, este age segundo a lei natural, ou seja, a razão (ROGERS, 2007). Apenas deus, cuja perfeição é absoluta, seria capaz de transcender tais limites. Logo, somente através da observação sobre os próprios hábitos é que o homem poderia agir sobre a realidade, a fim de definir a natureza pela sua forma. O aspecto dinâmico da forma é o pressuposto do protagonismo da humanidade na criação divina.

Aquino encontra na linguagem a concretização dessa marca da racionalidade humana, pois compreende que o discurso é inexoravelmente dinâmico e baseado em analogias. Nisso

²⁵ Santo Tomás de Aquino viveu entres os anos de 1.225 e 1.274.

reside parte importante da base aristotélica de sua filosofia, pois a materialização da lei natural encontraria, desse modo, espaço na associação entre corpo (ação, prática e expressão) e discurso (vontade, razão e argumento). Conforme Rogers (2007, pp. 180-11, tradução nossa) sustenta:

A verdade dos corpos é que os corpos importam, ou seja, eles significam, e ao fazer isso, exigem e evocam linguagem; a verdade da linguagem é que a linguagem importa; ela evoca e materializa corpos. Ou, em termos aristotélicos, a metafísica considera aquilo que é como *intelligibilia* [inteligível], isto é, para os seres humanos, como algo construído linguisticamente. Mas aquilo que não é vem antes da inteligibilidade; na verdade, a inteligibilidade e aquilo que é surgem, de forma equiprimordial, da forma, ou da construção. Assim, as palavras trazem os corpos para a rua, e os corpos na rua clamam por novas palavras. Aquino e Butler concordam que a sexualidade está totalmente ligada à linguagem, e a linguagem está totalmente ligada à sexualidade.

Tomando por base esse movimento da filosofia tomista de reposicionar o papel da humanidade na criação divina e, ao mesmo tempo, alçar a linguagem à marca precípua de sua condição, buscamos extrair do processo de formação e transformação da identidade cristã²⁶ elementos de nossa proposta para um estranhamento queer. Nesse sentido, as principais vertentes teológicas que citamos delimitam pontos de virada relevantes nesse percurso. Enquanto no momento agostiniano a caracterização dessa identidade se apresenta de forma mais simplificada e abrangente, sob o tomismo há uma nova dimensão contingente da ação humana na ordem celestial.

Assim, se em um primeiro momento o cristão é aquele que comete o pecado e através dele busca a redenção, se unindo com deus; no segundo é quem o evita pelo uso da razão, pois compreende que o pecado atenta contra a ordem divina e o afasta de deus. A ação humana, portanto, passa a ser vinculada a um potencial de violação da própria ordem que constitui. Na Idade Média isso significava a violação do poder temporal da Igreja que, a seu modo, podemos compreender como um espaço análogo à esfera pública. A introdução da razão pela filosofia tomista como parâmetro do comportamento responde em parte aos problemas oriundos de um contexto social em transformação pelas guerras, concentrações populacionais, disseminação de doenças, além do fortalecimento do poder real centralizado. A racionalidade passa a representar o elemento chave para lidar com essas questões, com o fito de repetir o suposto sucesso primeiro das sociedades clássicas (Renascimento) e, mais tarde, da alta Idade Média (Romantismo). Desse modo, uma ação irracional era aquela que se desvia desse projeto de sociedade –

²⁶ Reconhecemos que própria noção de identidade é algo historicamente localizado, de modo que é questionável utilizar a categoria em outros contextos e momentos históricos. Nesse sentido, ver: IRICINSCHI; ZELLENIN, 2008. Nossa proposta, todavia, é justamente apontar os equívocos de posições que buscam sua legitimidade nesse suposto ideal de identidades ocultas ou não nomeadas no passado.

concebido no medievo segundo o poder da Igreja –, colocando em risco sua manutenção. Assim, o sujeito cristão (e depois o moderno) passa a ser objeto de controle não apenas na forma, mas na substância de suas expressões e práticas.

Nesse sentido, ao possibilitar o conhecimento sistematizado sobre as ações humanas, a confissão ensinou a produção de tipos ideais de comportamento, que eram definidos por uma série de práticas agregadas segundo a sua compatibilidade ou não com esse projeto de resgate cultural. No contexto de expansão do poder da Igreja, os comportamentos negativos eram assim caracterizados para demarcar uma fronteira com projetos distintos de sociedade pregados pelo islamismo e pela Reforma protestante, por exemplo. As práticas relacionadas a essas doutrinas, bem como por aquelas outras que pudessem enfraquecer o poder soberano da Igreja, deixavam de ser apenas um ato equivocado para se tornarem heresia. Através desse termo tornou-se possível identificar de forma genérica os atos cometidos pelos cristãos que contrariassem a fé e os dogmas da Igreja (VAINFAS; TORTORICI, 2016, pp. 77-78).

Devemos notar que nessa dinâmica, para contrariar a fé era necessário, antes de tudo, a existência de uma relação de obediência a ela, ou seja, ser cristão. É nesse contexto que algumas práticas que até o século XIV eram consideradas apenas pecaminosas se transformaram, nos séculos XVI e XVII, em atos de heresia (VAINFAS; TORTORICI, 2016, p. 79). Isso ocorre especialmente com os pecados do sexo. A sodomia, por exemplo, antes de ser constituída sob a forma identitária, era apenas mais um desses pecados ao quais o cristão poderia sucumbir (FOUCAULT, 2023, p. 40). Em um outro momento, esse e outros pecados não ameaçavam a ordem da Igreja, mas apenas reclamavam a busca pela graça de deus que era alcançada por meio do arrependimento e da redenção, reforçando a primazia divina acima de tudo. Mas o surgimento de projetos culturais alternativos em contraposição à Igreja fortalecida é o que enseja uma nova articulação dos dispositivos da dominação cristã.

O Tribunal da Inquisição é criado para promover de forma concreta as mudanças necessárias para a manutenção do poder católico, se valendo de um método tipicamente judiciário de controle social. Sua atuação, nem sempre uniforme, se adaptava às ameaças conforme elas surgiam. A esfera de controle do Santo Ofício em um primeiro momento era direcionada à própria Igreja e tinha por objetivo assegurar o funcionamento apropriado dos dispositivos de controle próprios do poder. A sodomia, por exemplo, passou a ser perseguida como heresia apenas no século XVI, primeiro na Espanha e depois em Portugal (VAINFAS; TORTORICI, 2016, p. 80). Isso porque as práticas sujeitas ao controle inquisitorial eram definidas “principalmente por razões religiosas (como solicitação de sexo homossexual no

confessionário, que profanava o sacramento)” (VAINFAS; TORTORICI, 2016, p. 80, tradução nossa).

Vainfas (2016, p. 80) argumenta que a sodomia, assim como outros pecados, sofreu um processo de metamorfose para deixar de constituir apenas um erro e se tornar um ato contrário à fé. Esse processo explicaria a razão pela qual cristãos que não tinham necessariamente renunciado ao cristianismo se tornaram alvos do Tribunal do Santo Ofício, já que o objetivo da inquisição era processar apenas os inimigos da fé, e não pecadores comuns (VAINFAS; TORTORICI, 2016, p. 80). A caça às bruxas, como se buscou apontar, está inserida nesse contexto de metamorfose acerca das práticas ou pecados do sexo. Aliás, pecados como a bigamia e o sexo entre solteiros, praticados por razões pessoais e não por qualquer oposição fundamental à Igreja, também se tornaram heresia. A bigamia porque conotava outros arranjos familiares, como aqueles provenientes da poliginia islâmica. Já o sexo entre homens e mulheres solteiras despertava a preocupação dos inquisidores, que “sempre perguntavam se esses homens tinham aprendido tais coisas com luteranos ou a partir de livros luteranos” (VAINFAS; TORTORICI, 2016, p. 80, tradução nossa).

Mas devemos perguntar: não insinuava o ato de simples fornicção um ato contra a família, a instituição do casamento e os valores cristãos, assim como o pecado da sodomia? Claro que sim; mas não era por causa das relações sexuais em si, mas sim pela presunção de um erro doutrinário que o Santo Ofício foi levado a processar esses defensores verbais da fornicção durante o século XVI (VAINFAS; TORTORICI, 2016, p. 80, tradução nossa).

Portanto, a repressão promovida pelo Santo Ofício buscava assegurar o caráter universal da norma constituída pelo poder da Igreja ao longo dos séculos de sua formação. Ao mesmo tempo, para atingir esse objetivo era preciso definir o que ameaçava a universalidade dessa norma. O método tipicamente judiciário de inquisição utilizado pela Igreja demonstra que seu poder não se limitava a agir de forma passiva ou mesmo reativa às ameaças. Isto é, a repressão esteve vinculada à produção do próprio objeto desviante a ser reprimido. A confissão, conforme argumenta Foucault (2023), é o dispositivo primário utilizado para isso. Para assegurar a própria integridade desse dispositivo, práticas como a solicitação de favores sexuais por padres no confessionário se tornam objeto de repressão entre os séculos XVI e XVIII (VAINFAS; TORTORICI, 2016, p. 80). A confissão, desse modo, propicia que os pecados do sexo sejam (re)pensados e perseguidos numa dupla dimensão interna e externa.

Neste caso, podemos perguntar por que a Inquisição processaria aqueles padres que tentaram seduzir mulheres (ou homens) no confessionário — um comportamento

ofensivo que ia contra a moral da família e da Igreja — enquanto aplicava pouca ou nenhuma punição a padres que tinham renegado seus votos de celibato ou que se envolviam em concubinato. A resposta é a mesma: como um tribunal de fé, a Inquisição suspeitava que esse crime não contivesse apenas um componente sexual, mas também um erro de fé e uma profanação do sacramento. Para a Inquisição, esse comportamento poderia sugerir um desdém em relação ao sacramento da penitência. Assim como os fornicadores jactanciosos, suspeitos de desafiar o sexto mandamento, os sodomitas escandalosos, suspeitos de desafiar a natureza do sexo, ou os bigamos, suspeitos de negar o sacramento do matrimônio, os padres que tinham tentado seduzir mulheres no confessional eram tratados como se fossem hereges, ao contrário dos chamados criptojudeus, que claramente se enquadravam na categoria formal de heresia. Suas ações eram comparadas e assimiladas a heresias. Através desses exemplos, vemos que a ampliação do conceito de heresia nas práticas inquisitoriais era, em certa medida, arbitrária (VAINFAS; TORTORICI, 2019, p. 81, tradução nossa).

No caso da sodomia, essa ampliação pode ser ilustrada pela atuação do Santo Ofício em Portugal e no Brasil, onde a prática jamais foi declarada um ato de heresia, mas foi perseguida como se assim o fosse (VAINFAS; TORTORICI, 2016, p. 80). Ao chegar no Brasil colônia, o conceito da sodomia já contava com uma dimensão moral, isto é, não estava mais restrito apenas à esfera religiosa, porém vinculado à própria norma social. Esse é um dos efeitos da influência da sociedade portuguesa — esta por sua vez influenciada pelos espanhóis — na adoção da moral cristã de forma universalizante (VAINFAS; TORTORICI, 2016, p. 80). Na prática, isso significou a ampliação do espaço de domínio do Tribunal do Santo Ofício através dessa obscuridade sobre os limites da sua esfera de atuação. Além disso, a obscuridade relacionada à definição do próprio conceito de heresia permitiu convenientemente sua metamorfose contínua. Assim, pela “amplificação conceitual, muitos comportamentos que definitivamente não implicavam desvios de fé foram metamorfoseados em heresia, como se praticantes da sodomia guardassem alguma convicção contra a fé católica oficial” (VAINFAS; TORTORICI, 2016, p. 80, tradução nossa). A sodomia, tal qual outros pecados do sexo, passou a ser reconhecida como desvio da fé através de uma assimilação com a heresia, e não por uma correspondência, fazendo com que esse conceito tão útil ao poder não ficasse limitado a uma única prática específica.

Conforme Foucault (2012, p. 199) argumenta, essa forma da sodomia, apesar de não ser igualável à noção contemporânea de homossexualidade, já surge constituída a partir de comportamentos que seriam tipicamente femininos; ou seja, surge para identificar e prevenir a inversão sexual do homem (FOUCAULT, 2012, p. 199). Mas a própria definição sobre o que consiste em um comportamento feminino é algo instável. Características como sensibilidade, emotividade, espontaneidade, pacifismo etc., se tornaram tipos femininos em função de uma nova identidade — a mulher do patriarcado — que se mostraria útil para o projeto de vida burguês (SCHOLZ, 1996, p. 23). Nesse sentido, Huizinga (2021) fornece elementos ilustrativos desse

processo de transformação ao examinar no declínio da Idade Média os efeitos do movimento renascentista e depois do romantismo.

Ao rejeitar uma perspectiva de ruptura histórica, Huizinga (2021) nos permite observar de modo mais amplo os meandros da mutação da estrutura da sociedade. Se torna claro que aquilo que se reconhece como uma espécie de identidade homossexual ao longo do declínio do feudalismo não englobava a mesma dimensão de comportamentos que hoje. A proximidade profunda e afetuosa entre dois homens ou duas mulheres, por exemplo, não era algo relacionado *per se* a uma prática homossexual. Pelo contrário, essa era considerada uma elevada forma de amizade em que o parceiro íntimo de um homem era chamado de *mignon*, enquanto a parceira íntima de uma mulher era sua *mignonne*²⁷.

Portanto, práticas relacionais em si não ostentavam para a estrutura social da Idade Média a mesma função que ostentam na modernidade. O fundamento da vida medieval não estava atrelado às ações praticadas pelo sujeito, mas a uma estrutura de estamentos constituída por grupos muito diversos para a nossa moderna concepção de classes (HUIZINGA, 2021, pp. 117-118). Naquele contexto tínhamos que “os pecados humanos podem impedir a realização do ideal, mas este continua a ser o fundamento e a diretriz do pensamento social” (HUIZINGA, 2021, p. 118). Conforme as noções de esfera privada e pública, junto dos tipos essenciais do homem heterossexual e da família, se desenvolvem, é que essas e outras práticas relacionais de intimidade e afeto se tornam incompatíveis com a nova estrutura social.

²⁷ Essa forma de relação de amizade relatada por Huizinga (2021, pp. 112-114) ilustra bem as diferenças diante das noções modernas e contemporâneas de quaisquer tipos de relacionamento entre pessoas do mesmo sexo: “Junto às antigas irmandades de sangue e de armas, admiradas tanto entre o povo quanto entre a nobreza, conhece-se uma forma de amizade sentimental que é expressa pela palavra *mignon*. O *mignon* do príncipe é uma instituição formalizada que se manteve por todo o século XVI e parte do século XVII. Trata-se da relação de Jaime I da Inglaterra com Robert Carr e George Villiers; também Guilherme de Orange, na época da renúncia de Carlos V, deve ser visto sob esse aspecto. A peça Noite de reis só pode ser compreendida quando se considera o relacionamento do duque com o suposto Cesário a partir dessa forma convencional de amizade. A relação é vista como um paralelo ao amor cortesão: “*Sy n’as dame ne mignon*” [Se não tens dama ou mignon], diz Chastellain. Mas falta toda e qualquer alusão que possa colocá-la no mesmo plano da amizade grega. A franqueza com que é tratada a amizade *mignon*, numa época em que o *crimen nefandum* era tão abominado, deve fazer calar qualquer suspeita. Bernardino de Siena aponta como exemplo a seus compatriotas italianos, entre os quais a sodomia era bem difundida, a França e a Alemanha, onde ela não era conhecida. Apenas um soberano muito odiado seria acusado, vez por outra, de ter um relacionamento ilícito com seu oficial favorito, como acontece com Ricardo II da Inglaterra e Robert de Vere. Mas, em geral, trata-se de um relacionamento acima de qualquer suspeita, uma honra para o favorecido, a qual ele mesmo confessa. O próprio Commines conta como ele desfrutava da honra de ser favorecido por Luís XI, que lhe permitia vestir-se como ele. Pois esse é o sinal claro de um relacionamento. O rei sempre tem um *mignon en titre*, vestido com os mesmos trajes e no qual ele se apoia por ocasião das recepções. Muitas vezes são dois amigos da mesma idade, mas de classes diferentes, que se vestem de modo igual, dormem em um mesmo quarto e às vezes até na mesma cama. Uma amizade inseparável como essa existe entre o jovem Gaston de Foix e seu irmão bastardo, que tem um fim trágico; entre Luís de Orléans (então ainda de Touraine) e Pierre de Craon; entre o jovem duque de Cleef e Jacques de Lalaing. Da mesma forma, as princesas têm uma amiga íntima, que se veste como elas, e é chamada de *mignonne*.”

Tudo isso não é apenas um efeito do projeto burguês de sociedade, e sim parte integrante dos seus pressupostos de formação. Para a burguesia não era viável apenas pretender mudar de estamento, era preciso fundar uma nova estrutura social. Huizinga (2021, p. 116) aponta que tradicionalmente as análises sobre o fim da Idade Média tendem a estar mais direcionadas “ao surgimento do capitalismo e às novas formas de Estado, do que à nobreza, que nesse momento já estava por toda parte mais ou menos ‘falida’”. Por essa razão, é comum que o projeto burguês seja tomado somente por seu aspecto econômico, como vimos anteriormente. Essa interpretação está limitada a constatar uma reação contrária à exploração injusta da burguesia pela nobreza, cuja atividade guerreira já havia deixado de ser a fonte da riqueza social naquele momento. Mas Huizinga (2021, p. 117) argumenta que, mais do que isso, é preciso notar que a “divisão da sociedade em estamentos está na raiz de todas as reflexões políticas e teológicas da Idade Média”.

O projeto burguês teve de promover o rompimento da norma vigente para que fosse possível estabelecer uma nova maneira de separar a sociedade. Portanto, ainda que o aspecto econômico seja relevante para essa transformação, compreendê-lo de forma dissociada de outros elementos da estrutura social é fazer uma leitura anacrônica pelas lentes da modernidade. A insatisfação da burguesia não estava limitada ao desequilíbrio da ordem estamental estática que é simbolizado pela dominância da nobreza, mas também tinha origem no aspecto homogeneizante exercido por essa estrutura. Quando no fim do século XIII e ao longo dos séculos XIV e XV o desenho dos estamentos medievais sofre mudanças, a nobreza dá lugar a reis poderosos e o clero já se apresenta como uma Igreja ativa e dominante (HUIZINGA, 2021, pp. 117-119). Os nobres retomam para si o ideal de cavalaria típico da alta Idade Média, mas agora como fundamento da sua proeminência na hierarquia social (HUIZINGA, 2021, pp. 127-128). A moral cavaleiresca é resgatada para justificar o domínio desses dois estamentos pelo reconhecimento do dever da nobreza de proteger os mais fracos e purificar a sociedade.

Vemos se formar nesse momento decadente uma “fantasia nobre de perfeição viril muito próxima da *kalokagathia* [belo e bom] grega” (HUIZINGA, 2021, p. 143). A burguesia, por sua vez, apesar de deter o poderio comercial imprescindível para o poder financeiro dos reis (HUIZINGA, 2021, p. 116), não encontra espaço suficiente para se reposicionar nessa estrutura. Relegada ao Terceiro Estado junto de camponeses, artesãos e outros trabalhadores, ela permanece indiferenciada em um estamento que “nunca recebeu uma definição segundo a sua real função política e econômica” (HUIZINGA, 2021, p. 119). Assim, para que a fusão entre

capital e Estado se tornasse possível, era preciso abandonar essa estrutura estática em favor de uma nova forma dinâmica.

O projeto burguês, portanto, esteve atrelado à ruptura do próprio fundamento social do modo de vida anterior. Se na sociedade de estamentos a prática não alterava a forma, na estrutura burguesa ela adquire uma dimensão constitutiva capaz de definir o indivíduo e como, racionalmente, ele se apresenta na sociedade. A maneira estilizada que permeia o emaranhado das relações medievais, marcadas por uma estética de emoções e cerimônias, deixa de ser o fundamento moral que concretiza a união divina com a humanidade (HUIZINGA, 2021, p. 112). Isso implica uma nova forma de vida, e não apenas de produção. Assim, o projeto burguês, sob o ideal do Romantismo, incorporou da Idade Média apenas um recorte de valores repensados a partir de uma perspectiva útil à sua nova estrutura. O ideal de cavalaria, por exemplo, ressurgiu apenas como um símbolo da igualdade entre todos os homens que se lê como algo antes deturpado pelos déspotas do *ancién* regime. Para o Romantismo burguês, a releitura renascentista da moral cavaleiresca revelaria a verdadeira origem da nobreza, proveniente do coração, ou seja, da virtude que cada homem escolhe cultivar (HUIZINGA, 2021, pp. 124-125). Por meio deste e outros recortes, o projeto burguês imprimia novas concepções sobre as práticas relacionais para definir um fundamento cultural próprio. Isto é, enquanto a sociedade burguesa se molda no “impulso moderno para esconder e apagar as relações íntimas e as emoções fortes, o homem medieval esforça-se para convertê-las em uma forma e em um espetáculo também para os outros” (HUIZINGA, 2021, p. 113).

Desse modo, a instauração da estrutura de classes, no lugar dos estamentos é o que torna possível observar categorias de comportamento mais próximas das identidades modernas. Um novo sistema de gênero associado à sexualidade modifica a forma da relação social, que é deslocada para uma nova dimensão baseadas em outras práticas e expressões. Assim, o sodomita e o homossexual não podem ser tomados como análogos ou correspondentes ao longo da história. Se a transformação da sodomia em um crime grave a ser perseguido a partir do século XV pode ser relacionada com a homossexualidade moderna, é apenas porque ela está associada à transformação da própria estrutura medieval. Ainda que assimilada à heresia, sua prática se definia como limitada ao ato sexual não reprodutivo, alheia por muito tempo a outros comportamentos.

A relação entre essas categorias parece apontar menos para semelhanças e mais para suas diferenças – notadamente aquela que a noção de sexualidade implicou para o surgimento da estrutura capitalista e patriarcal da modernidade. Através da organização de identidades a

partir de expressões e práticas, isto é, comportamentos, se criou uma estrutura segundo uma dualidade entre sexo e gênero como componentes distintos, porém associados de maneira causal em função de um modelo predestinado (BUTLER, 2003, p. 26). Utilizar essa distinção como fundamento para normalizar práticas contemporâneas de afeto ou intimidade é pressupor em todas as estruturas culturais antecedentes a mesma cisão dualista burguesa entre gênero e sexualidade.

Contudo, tanto a cultura greco-romana, como a judaico-cristã, compreendia o que conhecemos pelo ato homossexual como uma prática vinculada às suas estruturas próprias de gênero, desconhecendo qualquer noção de “sexualidade putativa” (BOYARIN, 2007, p. 142, tradução nossa). No caso dos clássicos, as práticas sexuais eram associadas não ao desejo, mas à posição social (HALPERIN *apud* BOYARIN, 2007, p. 135). Para a cultura bíblica, o ato sexual era relevante na medida em que estava vinculado ao fundamento das formas do gênero, que era “concebido em torno da penetração e de ser penetrado” (BOYARIN, 2007, p. 136, tradução nossa). Nesse sentido, a história da destruição de Sodoma não necessariamente se explica como um castigo pelas práticas sexuais antinaturais características de um povo. Primeiro porque, na cultura bíblica “nem as pessoas nem as práticas são categorizadas meramente pelo gênero do objeto da atividade genital” (BOYARIN, 2007, p. 134, tradução nossa). Segundo porque a noção da natureza como uma ordem maior contra a qual se podia agir surge apenas com a influência posterior do helenismo. A princípio, ações eram proibidas ou permitidas, mas não capazes de contrariar a natureza das coisas (BOYARIN, 2007, p. 140).

Boyarin (2007) argumenta que não é trivial que a interpretação rabínica sobre o castigo de Sodoma priorize relatar um povo violento e homicida, em vez de apenas sexualmente inadequado. Através dessa leitura podemos depreender a ausência de uma estrutura de sexualidade na cultura bíblica. A Talmude, por exemplo, reconhece que apenas o sexo anal entre homens é proibido pela Torá, enquanto outras práticas sexuais entre pessoas do mesmo gênero são categorizadas genericamente como masturbação (BOYARIN, 2007, p. 134). O sexo anal masculino é vedado como um tipo próprio por consistir na única prática sexual capaz de violar a ordem divina, pois confunde a cisão entre duas espécies (homem e mulher) criadas de forma separada por deus (BOYARIN, 2007, p. 135). Não é que práticas sexuais entre mulheres fossem ignoradas. Mas, assim como aquelas realizadas sem penetração anal entre homens, elas não constituíam um tipo próprio, pois não tinham o potencial de transgredir as categorias divinas, isto é, a estrutura de gênero.

Enquanto para a cultura greco-romana a transgressão da norma era evitada pela observância da hierarquia social, para a bíblica isso se dava através do respeito ao dimorfismo de gêneros divino (BOYARIN, 2007, p. 138). Para os clássicos, que um homem de posição social superior fosse penetrado ou aproveitado sexualmente por um que lhe fosse inferior consistia num ato de *hybris*²⁸, que subvertia a ordem social (BOYARIN, 2007, p. 135). Já para as sociedades judaico-cristãs, o problema era a subversão do dimorfismo dos gêneros, que era causada quando um homem era penetrado por outro homem. Assim, na cultura bíblica, “o tabu sexual entra em um sistema inteiro de práticas proibidas, mas que tem uma natureza completamente diferente – não de *hybris*, mas de híbridos” (BOYARIN, 2007, p. 135, tradução nossa).

Assim, a proibição bíblica não se volta a um tipo análogo à homossexualidade, mas limita-se a uma prática sexual muito específica que não ostenta qualquer dimensão homoerótica (BOYARIN, 2007, p. 136). Isto é, não se fala de vontade ou desejo. Nesse sentido, mesmo Aquino, influenciado pela interpretação rabínica, compreendia a prática homossexual como uma punição divina que era imposta aos povos gentios e idólatras pelo estado de pecado de suas sociedades (ROGERS, 2007, p. 179). Através dela esses povos seriam castigados com o próprio desaparecimento. Por consequência, Rogers (2007, p. 179) argumenta que, especialmente para a filosofia tomista, a prática homossexual não poderia surgir entre judeus e cristãos, povos tementes a deus. A destruição de Sodoma, portanto, “é uma condenação ao desejo homoerótico tanto quanto uma história sobre um estupro heterossexual seria uma condenação ao desejo heteroerótico” (BOYARIN, 2007, p. 140, tradução nossa).

Desse modo, essas e outras culturas do passado não fornecem fundamentos absolutos para defender a normalização, tampouco a repressão da homossexualidade moderna. O caráter contextual que caracteriza suas estruturas culturais é bem representado pela filosofia tomista ao indicar a supremacia normativa absoluta do texto sagrado para o catolicismo. Para Aquino, pouco importaria argumentar a legitimidade de uma prática ou comportamento com base na experiência dos animais ou dos saberes da ciência natural, por exemplo. Somente as escrituras

²⁸ O conceito representa um ato desmedido e que escapa da ordem da moralidade, se traduzindo num desdém perante a pessoa ofendida, conforme definido por Aristóteles (2019, pp. 89-90): “É possível definir a cólera como uma inclinação penosa para uma manifesta vingança de um desdém⁷⁴ manifesto e injustificável de que nós mesmos ou nossos amigos fomos vítimas. Se a cólera for isso que supomos que seja, sempre será necessariamente experimentada contra um indivíduo particular, por exemplo contra Cleonte, mas jamais contra o ser humano em geral. É necessariamente experimentada 1378b1 porque uma outra pessoa fez ou tencionou fazer algo a nós ou a algum de nossos aficionados. Todo sentimento de cólera [embora de natureza penosa] é sempre acompanhado de um certo prazer no antegozo da expectativa da vingança. Com efeito, sente-se prazer em pensar que se obterá o objeto do próprio desejo, e ninguém, de resto, deseja o que lhe parece impossível conseguir, mas 5somente o que se lhe afigura obtenível.”

sagradas formadoras do discurso católico oficial é que lhe servem de parâmetro normativo. Tudo o mais está sujeito à mudança e serve a algum interesse outro que não o da fé (ROGERS, 2007, p. 183). Sendo assim, conforme buscamos demonstrar, não parece haver na Bíblia Hebraica qualquer conjunto de normas sobre práticas homoeróticas (BOYARIN, 2007, p. 141). Segundo Boyarin (2007), a ausência de uma categoria desse tipo na cultura judaico-cristã pode, inclusive, sugerir que elas “permitiam possibilidades normativas muito maiores para o homoerótico” (p. 142, tradução nossa).

Portanto, a estrutura da sexualidade como norma de regulação hétero e homoerótica é algo típico da estrutura cultural moderna e contemporânea. Conforme Scholz (1996) argumenta, o sistema de gênero moderno não tem as mesmas bases que as sociedades clássicas ou da alta Idade Média, pois é concebido pela cisão de espaços, práticas, corpos e valor. Aliás, suas bases são dinâmicas, não estáticas. Mesmo aquilo que em determinado momento tenha sido considerado negativo e, por isso, associado ao tipo feminino, nele pode ressurgir como positivo e masculinizado. Assim, que o tipo sensível tenha sido atribuído às mulheres, pavimentando seu caminho à fogueira, para depois ser reposicionado no ideal masculino militarista e agressivo, demonstra que “a sensibilidade, a emotividade, a espontaneidade etc. não representam qualidades ‘femininas’, pura e simplesmente” (SCHOLZ, 1996, p. 31). Logo, ao nos depararmos com argumentos que invocam para a homossexualidade a mesma legitimidade cultural que justificou o projeto burguês, devemos questionar sua capacidade de estranhamento diante da normatividade capitalista.

4. Homossexualidade Confessa: “o valor é o homem”

O caráter instável das identidades traduz o aspecto flexível da estrutura do poder moderno e contemporâneo, cuja manutenção demanda continuamente a reafirmação de novas universalidades. Através delas se formam sistemas de expressões e práticas obscuros, porém rigidamente delimitados e bem mais desenvolvidos que o da heresia. Esses sistemas servem para operar o assujeitamento moderno por novas assimilações entre práticas e categorias de controle. Contudo, apesar de pretender a universalidade, essa estrutura não consegue – e nem mesmo pode – eliminar por completo suas fraturas, de modo que “o poder produz também a resistência aos termos por ele estabelecidos” (SOUZA, 2022, p. 38). Assim, uma vez que as identidades resultantes desse processo não podem prescindir de contextos históricos, geográficos e culturais, os elementos que as fundamentam são também os que as desestabilizam (SOUZA, 2022, p. 39).

Nesse sentido, Foucault (1994, p. 67) defendeu que por meio de um discurso “en retour”²⁹ a homossexualidade poderia, então, falar por si mesma e desafiar a legitimidade normativa da sua repressão. Apesar de reconhecer nessa categoria um reforçamento da estrutura da sexualidade, Foucault parece insistir na possibilidade desse seu uso em retorno contra o sistema. Mas sob a perspectiva queer que temos defendido, não parece compatível transformar uma identidade específica em um instrumento universal de resistência. Mais do que isso, ao se articular de forma não gendrada, a categoria da homossexualidade tem reivindicado sua parte na cisão da dualidade entre sexo e gênero. A proposta de adotar um discurso de retorno implica questionar ao que se busca retornar (ou então reagir, ou reverter³⁰). Esta aparenta ser, em alguma medida, a mesma fórmula utilizada pelo Renascentismo para reverter à cultura clássica e pelo Romantismo à alta Idade Média. Mas o objeto do retorno defendido por esses movimentos não passava de dispositivo de domínio de suas estruturas de poder. Logo, qual seria o retorno que a homossexualidade pode buscar? Senão à estas culturas estruturadas pelo gênero na hierarquia social ou no dimorfismo divino, seria então a outras favoráveis e idílicas estruturas de sexualidade? Para recusar essa armadilha, Scholz (1996, p. 19) defende ser necessário não “edulcorar ou mesmo enaltecer as relações por vezes brutais no interior dessas sociedades não-europeias (ou também das velhas sociedades da Europa, anteriores ao jugo do valor”.

Afinal, ao se apresentar de forma não gendrada – indiferente a homens e mulheres –, apesar de inserida na ordem do patriarcado, a homossexualidade revelou sua dimensão produzida para reforçar, e não questionar, a estrutura do poder. Isso porque, além da cisão, a associação entre gênero e sexualidade é pressuposto do assujeitamento moderno, que não existe individual ou coletivamente fora dela (BUTLER *apud* GOMES, 2017a, p. 87). Assim, que esta

²⁹ Termo extraído do texto original (FOUCAULT, 1994, p. 67): “Or, l'apparition au XIXe siècle, dans la psychiatrie, la jurisprudence, la littérature aussi, de toute une série de discours sur les espèces et sous-espèces d'homosexualité, d'inversion, de pédérastie, d'« hermaphrodisme psychique », a permis à coup sûr une très forte avancée des contrôles sociaux dans cette région de « perversité »; mais elle a permis aussi la constitution d'un discours « en retour »: l'homosexualité s'est mise à parler d'elle-même, à revendiquer sa légitimité ou sa « naturalité » et souvent dans le vocabulaire, avec les catégories par lesquelles elle était médicalement disqualifiée. Il n'y a pas d'un côté le discours du pouvoir et en face, un autre qui s'oppose à lui. Les discours sont des éléments ou des blocs tactiques dans le champ des rapports de force ; il peut y en avoir de différents et même de contradictoires à l'intérieur d'une même stratégie ; ils peuvent au contraire circuler sans changer de forme entre des stratégies opposées. Aux discours sur le sexe, il n'y a pas à demander avant tout de quelle théorie implicite ils dérivent, ou quels partages moraux ils reconduisent, ou quelle idéologie – dominante ou dominée – ils représentent ; mais il faut les interroger aux deux niveaux de leur productivité tactique (quels effets “réciproques de pouvoir et de savoir ils assurent) et de leur intégration stratégique (quelle conjoncture et quel rapport de force rend leur utilisation nécessaire en tel ou en tel épisode des affrontements divers qui se produisent).”

³⁰ Outras traduções possíveis para o termo são: “de reação”, em português, por Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque (FOUCAULT, 2023, p. 111); em inglês, Robert Hurley traduziu o termo por “reverse” (FOUCAULT, 1978, p. 101).

identidade exclusivamente sexual e neutra noutros aspectos – gênero, raça, nacionalidade etc. – tenha reiteradamente se mostrado politicamente limitante e excludente é porque ao se pretender universal adotou o fundamento da estrutura moderna, que não é nada múltiplo.

Nesse sentido, quanto tratamos do potencial do discurso da identidade homossexual, verificamos como a própria homofobia se forma na modernidade de maneira universalizante e limitante. Conforme Ferguson (2018, p. 24, tradução nossa) sustenta:

A questão da homofobia à esquerda revelou, portanto, um interesse em desafiar agendas políticas amplas, com o objetivo de afirmar a primazia política e o pragmatismo da política de causas únicas e do capitalismo. Enquanto produzia tensão e provavelmente levou à queda das coalizões entre gays libertacionistas e outros progressistas, a homofobia também se revelou um álibi produtivo e conveniente para a virada em direção à política de causas únicas. Nesse caso, a homofobia deve ser entendida como um ingrediente essencial no retorno da política de causas únicas e como parte de um esforço hegemônico contra uma visão de coalizão sobre a política. Mais especificamente, a homofobia tornou-se regra não apenas para a mobilização anti-racista e anti-capitalista, especificamente, mas para qualquer tentativa de usar a libertação gay para a construção de coalizões. A homofobia não seria então apenas nociva para os direitos gays, mas vantajosa para eles (em vez de libertação gay), na medida em que pode ser atribuída ao anti-racismo, em particular, e à política de causas múltiplas em geral. A homofobia seria, ao contrário das suposições habituais, algo mais do que uma ofensa a um grupo social. Ela se torna um elemento constitutivo no discurso político de causa única dos direitos gays, determinando quem são seus legítimos porta-vozes e a política correta para a libertação homossexual. Isso significa que o anti-racismo, a libertação trans e a igualdade econômica são inviáveis para a política gay. Ela se conforma com políticas baseadas em interesses e apenas uma única causa, inaugurando a era dos direitos gays. Um foco singular na homossexualidade, em detrimento de uma política mais ampla que pudesse incorporar outras urgências, é defendido como a maneira mais pragmática e válida para os queers alcançarem a liberdade. Uma política gay de causa única, amigável ao mercado e politicamente *mainstream*, seria a maneira dos queers se livrarem dos esquerdistas anti-racistas e anti-capitalistas intrinsecamente homofóbicos. Seria também uma forma de afirmar implicitamente uma noção unidimensional da comunidade gay, baseada na branquitude e no consumo branco. Assim, a política gay pode ser despolitizada, afastando-se das questões que dizem respeito às comunidades pobres, trans e de pessoas negras – ou seja, das questões que desafiariam o funcionamento do capitalismo racial. Woo, em suas reflexões sobre Goodstein, por exemplo, argumentou que ele usou a Advocate “para moldar uma imagem moderada e de bom gosto dos gays, que fosse aceitável para os simpatizantes não-gays dentro do Partido Democrata (o outro Partido do Corporativismo).” Moldar uma imagem que apelasse aos liberais significava que “[radicais] e militantes deveriam ser denunciados e descreditados” (Woo, 2009, p. 286). Assim, uma política queer de causa única não só proporcionaria um ideal racializado da cultura gay, como também narra a identidade e a cultura gay como consistentes com o liberalismo capitalista.

Ou seja, com fundamento no seu pretenso caráter neutro, o discurso centrado na homossexualidade tem buscado seu “retorno” precipuamente dentro da estrutura da sexualidade. A sua relação com os demais elementos de dominação social, ainda que ocorra de maneira esporádica, tem se mostrado bastante lateral. As questões de gênero, raça, classe, nacionalidade etc. surgem como meras nuances de um discurso central, como se não afetassem

potencialmente as mesmas pessoas. Por essa razão que para a homossexualidade o que importa é, antes de tudo, o combate a homofobia. Outras categorias de intolerância, como o racismo, o machismo e a transfobia, por exemplo, podem até despertar interesse, mas são separadas como discursos ou interesses distintos.

Essa suposta neutralidade da homossexualidade pode até parecer positiva numa perspectiva pragmática. Isso porque, ao se dizer neutra, ela se coloca como uma categoria ampla, aberta e indiferente, capaz de abarcar pessoas de todos os gêneros, raças, classes e nacionalidades. Isto é, através dela é como se toda pessoa que não se adequa à heterossexualidade pudesse encontrar nesta exceção o retorno à norma, ou seja, à estrutura. Contudo, esse discurso homossexual não é aberto ou abrangente, mas segmentado (FERGUSON, 2018, p. 18). Trata-se de uma forma narrativa unidimensional e/ou não-interseccional, que ignora e rejeita a complexidade de práticas e expressões sociais outras. Ao se construir dessa forma, o discurso homossexual se põe como uniformizador das experiências relacionadas à sexualidade. Nesse sentido, a agenda dos direitos sexuais que ele promove é articulada de forma separada de pautas radicais que possam desafiar a estrutura capitalista, com o intuito de preservar seu propósito primeiro de integração e assimilação (FERGUSON, 2018, p. 55).

Portanto, o desenvolvimento do discurso da identidade homossexual ao longo do século XX se caracteriza não apenas pelo reforçamento da estrutura da sexualidade, como aponta Foucault, mas também dos universalismos. No contexto euro-americano, esse universalismo significou, com mais destaque, a apropriação do termo queer pelo discurso homossexual, que capturou a palavra para reestruturar sua identidade de uma forma supostamente mais abrangente. Na prática, o queer passou a ser ainda mais universal do que a homossexualidade, servindo neste discurso como categoria absoluta e total de tudo aquilo que excepciona a heterossexualidade. Esse reiterado processo de uniformização operado dentro da estrutura da sexualidade, todavia, não atinge a todas as pessoas igualmente. Ao promover a neutralidade universal, essa homossexualidade ou esse queer-total promove o apagamento agressivo das experiências de pessoas que não formam o tipo neutro da norma vigente (FERGUSON, 2018).

Isso porque a neutralidade na estrutura capitalista pressupõe, entre outros elementos, indivíduos masculinos, brancos, economicamente relevantes e heterossexuais. Na rearticulação dessa neutralidade, a identidade homossexual/queer-total é gradativamente afastada de sua estranheza em relação à norma em direção a uma compatibilidade cada vez maior com a produtividade capitalista (PUAR, 2007, p. 10). Assim, alguns corpos que antes estavam

vinculados à morte/fracasso aparentam se adaptar a uma noção normativa de família e casamento, capaz de torná-los merecedores de algumas benesses do capitalismo. Contudo, esse processo de uniformização e assimilação não se dá sem prejuízos, especialmente para as pessoas cujas experiências são repetidamente excluídas da neutralidade; elas são formadas sobretudo pela vida de pessoas trans, pretas e imigrantes (FERGUSON, 2018, p. 33).

Ao analisar o processo de formação do discurso da homossexualidade e, mais tarde, da apropriação da noção queer ao longo do século XX, Ferguson (2018, p. 18) sustenta que essa forma segmentada de pensar as questões decorrentes da sexualidade é um reflexo da estrutura discursiva capitalista. Ele aponta que, antes de se apresentar de maneira neutra e universal, essas problemáticas da sexualidade eram latentes junto às discussões de gênero, raça³¹, classe e colonialidade. Mas a cisão entre esses discursos, notadamente em relação àqueles mais radicalizados, surge como fundamental para o funcionamento dos dispositivos de controle do capitalismo. Ao evitar a confluência de discursos desviantes – o que poderia gerar uma estranheza incontrolável –, tornou-se possível assegurar a reprodução da dinâmica normativa também nos discursos desviantes. Retomando o conceito de Herbert Marcuse em *O Homem Unidimensional* (2015), Ferguson (2018, p. 36) conclui que a estrutura do poder agiu de forma a eliminar do discurso queer/desviante qualquer aspecto multidimensional. O objetivo consistia em evitar a todo custo a apresentação de pautas radicais coletivas e fortalecidas no debate político, em prol de discursos unidimensionais que assegurassem a universalidade da estrutura capitalista moderna e contemporânea.

Assim, por ser não-radical e supostamente neutro, isto é, assimilacionista, o discurso da homossexualidade, ou de uma forma queer-total, pretendeu assimilar à estrutura uma única “nova” dimensão da subjetividade: a expressão ou prática dos não-héteros. Podemos observar

³¹ Nesse sentido, Ferguson (2018, pp. 24-25) aborda aspectos interseccionalidades radicalizadas em relação queer que restaram apagadas de sua nova história institucional: “We think of the movements around race, gender, and sexuality as simple assertions of the right of those differences to be respected and recognized. They were certainly that, but the call for respect and recognition was much more than the commonsensical interpretations would suggest. Respecting and recognizing difference in that moment meant an attempt to disrupt the notion that forms of difference can only end up in separation and group antagonism. Indeed, the focus on difference was a way to experiment with modes of difference as forces that could call out to and summon other forms of difference for conversation and coalition. More to the point, those experiments involved taking those differences beyond their assigned and proper places as well and making one mode of difference the occasion for engaging other differences. In the words of Audre Lorde, it was an attempt to challenge a legacy in which “differences have been misnamed and misused in the service of separation and confusion” (2007, p. 115). We can see that summoning in the relationships that developed between groups such as STAR, the Black Panther Party, and the Young Lords. Indeed, the protests and organizing that took place in that moment are a record of the ways in which modes of difference were tested for how they connected rather than separated people. To begin with, this experiment in connecting and associating various forms of difference could be seen in the Revolutionary People’s Convention. The convention was an attempt at making the associations between social differences the norm of radical politics.”

na construção desse discurso um reforçamento da centralidade heteronormativa, que é mantida como parâmetro central de (in)adequação. Quanto a tudo o mais não há alteração. Assimilar não implica mudar os requisitos permanentes de inclusão estrutural, que continuam centrados na branquitude, na masculinidade e na produtividade econômica (FERGUSON, 2018, p. 72). Em outras palavras, ao se construir na compatibilidade com o capitalismo, a identidade homossexual (depois o queer-total) do século XX se mostrou também compatível com a exclusão dos “economicamente irrelevantes”, tais como os pretos, pobres, proletários, imigrantes e as mulheres (FERGUSON, 2018, p. 72). Aliás, o discurso que domina o debate sociopolítico em torno da sexualidade na era moderna e contemporânea não se mostra apenas compatível com essa dinâmica excludente, como parece típico dela.

Nessa lógica universal de binários opostos, porém totais, a violência persiste como elemento de organização da estrutura normativa dos discursos. A homofobia é a base de articulação política da identidade homossexual e, através dela, o sistema de justiça é tratado como espaço apropriado para a resolução de problemas de intolerância enfrentados. Essa postura, contudo, além de ignorar que esse sistema integra a estrutura capitalista que gera o problema, ignora que ele – especialmente a esfera penal – atinge majoritariamente pessoas mais vulneráveis (FERGUSON, 2018, p. 90). Ou seja, na ânsia de se integrar à estrutura, a homossexualidade busca nela a solução para o problema que essa mesma estrutura promove, pondo em risco para isso a vida de pessoas pretas, trans, imigrantes, pobres etc. Isso tende a passar despercebido ao senso comum, já que a dissociação da pauta homossexual/queer-total de pautas radicais sugere uma neutralidade capaz de ocultar que o “sistema de punição criminal é uma fonte significativa de violência racial e gendrada” (SPADE *apud* FERGUSON, 2018, p. 90, tradução nossa).

Em virtude do próprio caráter totalizante do capitalismo, os efeitos dessa estrutura discursiva violenta não se restringem a expressões geograficamente localizadas. Através desse discurso não-radical e neutro, o ocidente capitalista se constrói como arauto da tolerância e da civilização em comparação com os povos bárbaros, ilustrados majoritariamente pelos islâmicos, que são tidos como intrinsecamente homofóbicos e misóginos (SOUZA, 2022, p. 104). Assim como fez a Igreja nos seus esforços para conter o choque cultural promovido pelos povos islâmicos em sua época e pelos protestantes, a estrutura cultural contemporânea se aproveita de tudo quanto estiver disponível para formar novos universalismos inescapáveis à sua discursividade normativa.

Ignora-se o fato de que as identidades comuns no desenvolvimento da cultura ocidental e cristã não necessariamente se reproduzem em outros contextos sociais; e que podem existir outras estratégias e formas de resistência articuladas por pessoas cujas práticas e expressões sejam consideradas desviantes nesses contextos. Essas estratégias ou formas somente surgem no discurso universalizante da homossexualidade ocidental quando servem para dar autoridade àquilo que Puar (2007) chama de discurso missionário do ocidente. Através dele, o liberalismo ocidental se vende como única esperança das suas pensadas vítimas da intolerância bárbara. Para essas pessoas a libertação (dominação) liberal seria a única forma de experimentar a tolerância, algo que apenas o capitalismo pode proporcionar. Talvez haja algo de tragicômico nesse discurso, que contém em si ao menos a sugestão de que países como os Estados Unidos vão à guerra e invadem outras nações para assegurar direitos homossexuais/queer (FERGUSON, 2018; PUAR, 2007).

Devemos, diante disso, insistir no aspecto construído dessa estrutura discursiva das identidades, a fim de revelar suas contradições e inconsistências. Também devemos questionar outras formas de articular problemáticas decorrentes da estrutura da sexualidade. Aliás, formas de articular que vão além da sexualidade e sejam capazes de acomodar abordagens multidimensionais, sem pretender articulá-las em modelos absolutos e estáticos. É preciso ir além da crítica de Foucault de que a homossexualidade poderia representar o reforçamento da estrutura da sexualidade. Isso porque a construção político-discursiva dessa categoria indica não apenas seu uso, como sua produção, enquanto dispositivo de controle e normatização. Assim, o “retorno” que ela é capaz de possibilitar, é o retorno à norma através da exceção.

Também não devemos nos esquecer das críticas a essa identidade queer-total que surge mais tarde para agregar todas as exceções à heterossexualidade de maneira uniforme. Precisamos mirar em uma política queer cujo objetivo não seja o assimilacionismo homossexual e tampouco a contraposição invertida ao regime da heteronormatividade. Compreendemos que essa perspectiva deve recusar discursos que se promovam desvinculados de “questões de classe, de raça e de qualquer crítica radical como a crítica ao capitalismo, o estado-nação e ao colonialismo” (SOUZA, 2022, p. 107).

Nesse sentido, a adoção de uma teoria queer vinculada a uma perspectiva multidimensional, conforme defendida por Ferguson (2018), tem por propósito se voltar para a confluência dos discursos e lutas que marcam de formas diferentes cada sujeito. Insistimos, contudo, que isso não deve se traduzir na expansão invertida da noção de identidade sexual de que tratamos anteriormente. Além da sua concepção uniformizante, o discurso queer-total foi

objeto de críticas pela instrumentalização de pessoas trans como personagens alegóricos das principais vertentes das teorias da performatividade. Ao colocar pessoas trans nesse novo não-espço, o que fez o queer-total foi assegurar o lugar da homossexualidade e heterossexualidade enquanto categorias estáveis (BROSTOFF, 2017, p. 4). Ainda que vejamos nessa dinâmica algum tipo estranhamento com a norma, ele não ocorre contra a sua estrutura, mas a seu favor, pois promove a inclusão da homossexualidade em sua dinâmica funcional às custas de pessoas trans.

Portanto, essa noção queer multidimensional não deve estar vinculada a concepções idealizadas de quaisquer identidades formadas nesta estrutura normativa, sob pena de reificá-las heroicamente em novos universalismos³². Isso significa abandonar o próprio idealismo santificado pelo sofrimento típico da moralidade cristã, que tem se mostrado muito danoso para as pessoas trans (CHU; DRAGER, 2019, p. 110; BROSTOFF, 2017, p. 5). Apesar de aparentar um reconhecimento distinto e apologético, essa perspectiva heroica sobre algumas identidades as transforma num tipo pós-humano ainda mais universal e total (CHU; DRAGER, 2019, p. 113). Trata-se de uma compreensão substantivamente mais abstrata e mais distante da prática sobre o sujeito, como que na busca de um futuro no qual “o homem seria separado de um ser-em-si que ele sempre foi, por mais que ele nunca tenha sido” (ADORNO, 2009, p. 232).

Nesse sentido, tomar pessoas trans como um ser-além ou alienígena do tempo da performatividade é insistir na compreensão ingênua e universal dos efeitos do discurso na formação da estrutura cultural. Esse tipo de concepção esconde uma moral hierarquizante sobre as práticas e expressões, especialmente as modificações corporais, como se algumas delas fossem simples e legítimas manifestações da vontade, enquanto outras produto da ideologia ou do autoengano (CHU; DRAGER, 2019, p. 110). Isso fica nítido quando encontramos mesmo no discurso progressista do queer-total incômodos manifestos com a “contradição” das pessoas trans que estariam buscando a reafirmação da estrutura de gênero binária. Em resposta a críticas dessa ordem, Chu e Drager (2019, p. 107, tradução nossa) sublinham o parâmetro injusto que o próprio movimento progressista submete as pessoas trans:

³² Voltamos neste ponto ao modo histórica e culturalmente localizado proposto por Scholz (1996, p. 34) para compreender o sistema e identidades de gênero: “A mulher não é o ‘indivíduo mais perfeito’, mas tão-somente a outra faceta, tomada como inferior, da cisão patriarcal, e por isso um ser pelo menos tão reduzido quanto o homem. Apenas à luz desse pano de fundo histórico e estrutural torna-se evidente o quanto é errado confirmar as mulheres em seu atual modo de ser ou mesmo redefinir como superioridade a sua posição de inferioridade e transformá-la em alternativa social, como é o caso de certas correntes feministas. [contra a ideia de Marcuse de que a mulher seria o ser menos alienado que o homem, o que transfere a ela o encargo de salvar a humanidade]”.

a transexual é a única coisa que o trans pode descrever e que o queer não consegue. A transexual não é queer; isso é o que há de melhor nela. Vejamos o caso de Agnes, a mulher transexual com pseudônimo que se fez passar por intersexo na Clínica de Identidade de Gênero da UCLA no final dos anos 1950 para obter acesso à vaginoplastia. O caso de Agnes foi narrado por Harold Garfinkel ([1967] 2006) em um artigo que hoje é ensinado em cursos de estudos trans. (É a sexta entrada no *The Transgender Studies Reader*.) Agnes é regularmente celebrada como uma espécie de ninja do gênero: experiente, tática, enganando cuidadosamente o complexo médico-industrial para dar a ela o que ela quer (ver, por exemplo, Preciado [2008] 2013 : 380–89). O que ninguém quer falar é o que ela realmente queria: uma boceta, um homem, uma casa e uma porra de uma vida normal. Qualquer intuição que ela talvez não tivesse sobre o gênero como uma “conquista gerenciada” [*managed achievement*] foi canalizada para o pagamento da entrada de uma nova máquina de lavar louças (Garfinkel 1967). Se há algo que Agnes “revela” sobre gênero é que a normatividade realmente existente é, estritamente falando, impossível. As normas, como tais, não existem. (Se o *Gender Trouble* sabia disso, não o explicou bem.) Isso não significa que as normas não estructurem os desejos das pessoas; o que isso significa é que o desejo pela norma consiste, em termos do seu conteúdo vivido, em tentativas não normativas de normatividade. Agnes era uma pessoa não-normativa, mas não porque ela fosse “contra” a norma. Pelo contrário, sua não-normatividade era o que ela querer parecer normal parecia. Agnes estava se contentando com a lacuna entre o que ela queria e o que querer o que ela queria resultou a ela.

Ou seja, não devemos confundir a experiência trans com um ato de heroísmo. Mas podemos encontrar nela a apresentação de forma explícita de que a “existência normativa é, em sentido estrito, impossível” (CHU; DRAGER, 2019, p. 107, tradução nossa). Chu (2019, p. 114) argumenta que a norma, nesse sentido, nem sequer existe em si, de modo que, diferentemente do que Butler argumenta³³, por ser impossível de ser incorporada, mesmo os atos que a reforçam, assim como aqueles que a deslocam ou ressignificam, são também não-normativos.

Observamos a partir disso que, na vigência do sistema patriarcal de gênero, as contradições normativas afetam, inclusive, aqueles que, a princípio, se consideram perfeitamente compatíveis com a norma. Isso ocorre em espaços de fratura do discurso da norma que costumam passar despercebidos ou até tidos por insignificantes. Contudo, é a fratura da norma mesmo diante dos sujeitos pretensamente ideais que ressalta sua dimensão discursiva construída e mostra sua necessidade constante de reificação das subjetividades. Ou seja, ainda que o caráter universal, neutro/natural e totalizante da norma seja ostensivamente pregado e

³³ O argumento de Butler em questão é mais bem explicado por Chu e Drager (2019, p. 114) da seguinte forma: “To be fair, Butler is well-aware in *Gender Trouble* that “gender norms are... impossible to embody.” This impossibility is, in fact, the driving force of gender performativity as a “stylized repetition of acts” ([1991] 1999: 179). Yet her implicit assumption throughout *Gender Trouble* and later in *Bodies That Matter*, is that approximations of the norm can be divided into those that reconsolidate the norm and those that displace or resignify it. What is never adequately explained is how these two categories are to be told apart. The criterion for distinguishing them cannot, after all, be that the first set is normative whereas the second set is not; on the contrary, if norms are impossible to embody, then both sets are nonnormative.”

defendido em seu discurso, a experiência material/do objeto insiste em promover a instabilidade e o conflito. Trata-se de uma lógica dialética fundamental para o discurso capitalista, que promove antes de tudo a reificação de si próprio enquanto meta-estrutura:

A questão é que essa logicidade, o primado do universal na dialética do universal e do particular, é um *index falsi*. Assim como a liberdade e a individualidade, tudo aquilo que Hegel identifica com o universal também não se mostra como essa identidade. Na totalidade do universal expressa-se o seu próprio fracasso. Aquilo que não tolera nada particular trai com isso a si mesmo como algo que domina particularmente. A razão universal autoimpositiva já é uma razão restrita. Ela não é mera unidade no interior da multiplicidade, mas, enquanto posição ante a realidade, algo cunhado, unidade acima de algo. Com isso, porém, segundo a pura forma, algo antagonista. A unidade é a cisão (ADORNO, 2009, p. 264).

Essa estrutura discursiva universal dá forma a identidades organizadas a partir de conjuntos de práticas e expressões sociais segundo as necessidades de funcionamento do capital, e não da vontade, dos desejos e das particularidades de cada pessoa. Ao dividir a socialização dessa maneira, ao mesmo tempo em que caminha em direção a sua unidade, ela não consegue abandonar seu caráter restritivo sobre tudo e todos. É assim que mesmo o sujeito ideal – o homem branco, satisfeito com o gênero atribuído ao nascer, heterossexual e casado com uma mulher cisgênero – se vê, em alguma medida, em conflito com a norma. Ainda que esse conflito não assuma a mesma dimensão que aqueles experimentados pelas pessoas vulneráveis e mais distantes da normatividade, ele não deixa de ocorrer. Isso se dá, por exemplo, quando homens heterossexuais e brancos experimentam enorme dificuldade para expressar afeto com outros homens ou até mesmo mulheres, ou quando não se sentem seguros de escolhas estéticas por medo de serem lidos como homossexuais, entre outros inúmeros comportamentos e práticas que não têm a ver diretamente com o ato sexual em si, mas integram a estrutura da sexualidade. Ou seja, mesmo nas condições anunciadas e descritas como adequadas a norma falha e fracassa.

Portanto, podemos concluir que a estrutura normativa contemporânea nunca pode prescindir da universalidade. Todavia, a permanência de tantas contradições em seu discurso reforça em uma dupla contradição que sua existência tem por propósito garantir o controle das contradições. Ou seja, a norma se produz a partir e através do exercício do controle sobre os comportamentos, desejos, vontades. Seus efeitos se estendem sobre toda a dimensão social e estética, estando sempre acompanhados de um discurso que reafirme seu caráter neutro/natural e universal, isto é, inquestionável. É justamente esse discurso que imprime à norma sua força totalizante. Por ser supostamente neutra, natural e universal, ela não admite questionamentos

externos. Mas essa norma, como que produzida na sombra de uma caverna, se estrutura como se a penumbra não dependesse da luz. É nessa contradição que encontramos o impedimento para a totalidade de seu discurso. Assim, se a normatividade moderna preceitua que fora dela não há nada, o estranhamento queer serve para nos lembrar que para que exista o dentro da norma, há que existir o fora da norma, que aqui chamamos de extranormatividade.

5. Entre Discurso e Fenômeno

Para compreendermos a noção queer de maneira multidimensional, devemos então adotar uma abordagem voltada para o estranhamento da norma de socialização vigente na contemporaneidade, e não para sua oposição. Essa abordagem deve ser capaz de considerar não apenas as intersecções discursivas que a unidimensionalidade normativa tem eliminado, como as fenomenológicas também. Conforme buscamos ressaltar no tópico anterior, o discurso político queer deve mirar na recusa da estrutura normativa posta e de suas categorias preordenadas, sem que isso implique planos de substituição também preordenados. Ou seja, buscamos uma noção queer que insista na estranheza da norma, sem pretender criar universalismos substituíveis.

Nesse sentido, por mais óbvio que a afirmação possa parecer, o estranhamento necessita de uma atitude estranha, do contrário ele permanece um conceito vazio, ainda que formador de seu próprio substrato teórico. Seria possível argumentar que a vinculação dessas duas categorias não é algo desse modo imprescindível, já que a noção de estranhamento diante da norma poderia existir enquanto apenas um norte de ação capaz de orientar uma atitude mais pragmática e assimilacionista. É algo, decerto, que parece encontrar bastante eco em movimentos que defendem uma agenda progressista principalmente pela homossexualidade. Todavia, o esvaziamento de um conceito revolucionário de seu próprio aspecto radical, o qual está intrinsecamente ligado à formação da teoria queer, só pode servir ao propósito da estrutura normativa vigente. Isso porque desse esvaziamento não se segue o vácuo ou, como é mais comum dizer, a neutralidade.

Quando Butler (2019) aborda a necessidade de destruição da norma vigente, ela aponta que a busca pela sua substituição não remanesce como um horizonte possível. Entendemos que o mesmo ocorre com a atitude de estranhamento. Isso porque o movimento de substituição não é circunstancialmente possível, ainda que assim pareça, dado o caráter histórico que sujeita todas as pessoas à norma vigente. Assim, pretender a substituição da norma seria viável apenas

para uma pessoa ou estrutura que precedeu a própria norma. Para aqueles que se formam e constituem na sua vigência, resta a possibilidade de se mostrar estranho a ela, buscar aquilo que lhe excede. Em outras palavras, compreendemos a discursividade também pela sua repercussão material, de modo que seus efeitos se manifestam não em um campo etéreo ou institucional, mas nos próprios corpos, práticas e expressões sociais concretas.

Nesse sentido, essa perspectiva envolve questionar a necessidade tida como inevitável em se restringir, limitar ou pré-estabelecer de modo discursivamente limitado as subjetividades que definem cada sujeito. Em outras palavras, reforçamos na atitude estranha um questionamento ao mote da norma – algo que ela não admite –, que se revela através de suas próprias contradições e fraturas. De maneira análoga, é como costuma ser definida a distinção da identidade formada pela prática que constitui um trabalho no sistema capitalista e no que essa prática viria a ser em um potencial sistema comunista. Enquanto no capitalismo a prática profissional serve para moldar a forma essencial da identidade do sujeito – assujeitamento –, na organização comunista poderíamos vislumbrá-la mais como uma dentre outras práticas e expressões que compõem a formação de um sujeito, não por essencialismo, mas por preferência ou vontade.

Nesse sentido, propomos algo similar para as expressões e práticas relacionadas à sexualidade no que diz respeito à atitude estranha queer. Isso porque observamos essa mesma dinâmica na estrutura patriarcal da modernidade, na qual os sujeitos são formados de maneira essencial em suas identidades de gênero e sexualidade, que são tidas ainda por imutáveis. A partir da análise histórica desse processo formativo que abordamos anteriormente, buscamos argumentar pela possibilidade de a teoria queer articular outras formas de compreensão dessa estrutura. Uma delas é a recusa à base fundante da norma no que diz respeito a seu suposto caráter natural e, por consequência, imutável e constante. Quando apontamos elaborações no sentido de que a norma nem sempre foi norma e que o natural nem sempre foi natural, buscamos ressaltar a fragilidade nítida, porém omitida, da norma do patriarcado. Outra, por consequência, consiste em insistir na compreensão histórica e contextualizada da normatividade e de seu discurso. Assim, argumentamos que se tanto a norma na qual a prática sexual entre pessoas do mesmo gênero era mero ato de conduta equivocado, como aquela em que isso se tornou fundamentalmente reprovável, se sujeitaram a um tempo histórico próprio, faltam elementos para presumir que apenas a norma capitalista seja dissociada de uma estrutura cultural específica.

Assim, abrimos caminho para o questionamento da norma em duas de suas bases, que são mais caras à sua manutenção e que, de algum modo, se unem numa só: a experiência no tempo. Isso porque a norma depende da autoridade do passado para se reivindicar contínua e natural. Nesse sentido, seu discurso normativo costuma ser bem sintetizado no senso comum pela expressão máxima: “porque sempre foi assim”. Ao mesmo tempo, ela também depende da expectativa do futuro, no qual já prenuncia a sua vitória, assegurando mais uma vez sua continuidade, em detrimento da ameaça perigosa representada por qualquer mudança naquilo que sempre existiu. A norma, portanto, parece se preocupar pouco com o presente no que diz respeito aos seus pressupostos discursivos de autoridade. Ela o faz senão para restringir e normatizar os sujeitos que constantemente escapam do seu discurso, mas sempre com fundamento no passado e/ou no futuro. O presente surge para ela sempre enquanto momento transitório que serve apenas como passagem entre passado e futuro.

Desse modo, devemos direcionar o movimento crítico do estranhamento queer antes de tudo ao momento presente. Se se diz do passado, é no intuito de citar³⁴ e tornar legível (EDELMAN, 2004) momentos históricos cuja deficiência dos discursos e meios de saber até então disponíveis impossibilitavam a compreensão do desenrolar de acontecimentos relacionados a algumas experiências e práticas. Se se diz do futuro, é no intuito de rejeitar a própria rejeição dos que desviam da normatividade posta. Em outras palavras, são por essas razões que não podemos compreender a proposta de assimilação das minorias à norma como um objetivo da teoria queer, pois ela é incapaz de provocar estranhamentos em face da estrutura. Pelo contrário, a assimilação reforça a estrutura da norma, o seu discurso, representando, por consequência, um reforço ao seu caráter universal e excludente.

O estranhamento normativo queer não pode se pautar pelo retorno e tampouco pode ser unidimensional, isto é, direcionado apenas a uma parte da norma. Conforme buscamos argumentar no tópico anterior, o objetivo não deve ser de retornar, mas estranhar a estrutura cultural da modernidade contemporânea. Devemos buscar nas identidades os elementos para a produção de novos modelos relacionais baseados em práticas e expressões – e não nos tipos ideais – considerando contextos geográficos, classe, raça etc. (SOUZA, 2022, pp. 40-41). Ou seja, buscar a “produção de formas de prazer-saber alternativas à sexualidade moderna”

³⁴ Nesse sentido, Ferguson (2018, p. 100) explica o esforço de seu trabalho da seguinte forma: “In their discussion of this passage, Benjamin's biographers Howard Eiland and Mark Jennings argue, ‘Citability is the condition necessary for a living tradition’ (Eiland and Jennings, 2014, p. 660). As such, this book has attempted to make multidimensional queer struggles citable so that our age – in Benjamin's words – may ‘strive anew to wrest tradition away from the conformism that is working to overpower it’” (2003, p. 391).

(PRECIADO, 2014, p. 22). Isso não significa ignorar a existência de fatores biológicos e da influência deles na prática social, mas reconhecer que na existência humana a apresentação do corpo está sempre mediada pela cultura (RUBIN, 1998).

Na adoção de uma perspectiva queer marcada pelo estranhamento da norma e de seu discurso devemos, portanto, adotar uma abordagem diferente daquelas que tomaram de forma exagerada o caráter discursivo da estrutura normativa contemporânea. Isso porque essa interpretação centrada na construção da subjetividade e das formas do assujeitamento pelo discurso como algo etéreo e sumamente abstrato resultou em abordagens um tanto ingênuas e universalizantes. Nesse sentido, para as pessoas transexuais isso significou uma alegorização de suas expressões e práticas, tornando-as algo como uma categoria universal de explicação teórica da performance (RUBIN, 1998). Ao mesmo tempo, também resultou em repetidas críticas formuladas pelo próprio campo dos estudos de gênero e sexualidade às intervenções estéticas realizadas por essas pessoas, por serem tidas como reforçadoras da estrutura patriarcal antes criticada. Na prática, conforme indicamos no tópico anterior, isso significou sujeitar as pessoas trans a um tipo de pureza teórica única, como se a elas coubesse eliminar de suas experiências qualquer contradição (RUBIN, 1998, p. 275).

Rubin (1998) argumenta que grande parte dessa visão exageradamente discursiva e que rejeita abordagens fenomenológicas tem origem em interpretações equivocadas da obra de Foucault³⁵. Mas a autora sustenta que a discursividade não pode ser tomada de forma singularizada ou superior às demais perspectivas, pois ainda que a subjetividade seja construída pelo discurso, seu significado se expressa na realidade material (RUBIN, 1998, p. 279). Isto é, conforme apontamos na filosofia tomista (ROGERS, 2007), discurso e corpo são codependentes, sendo certo que o corpo que existe é, ao fim e ao cabo, o referencial pelo qual tudo o mais pode existir (RUBIN, 1998, p. 268). Assim, a fenomenologia é relevante na medida em que nos oferece a possibilidade de questionar como o corpo – o fenômeno – pode interferir no discurso, uma vez que o discurso pode interferir no corpo (RUBIN, 1998, p. 270). Sendo assim, devemos recusar perspectivas ditas queer ou plurais que busquem teorizar sobre corpos – especialmente o das pessoas trans – de forma abstrata e idealizada (RUBIN, 1998, p. 277).

³⁵ No prefácio da edição estadunidense de *Order of Things* (2005, p. XV), Foucault diz: “Discourse in general, and scientific discourse in particular, is so complex a reality that we not only can, but should, approach it at different levels and with different methods. If there is one approach that I do reject, however, it is that (one might call it, broadly speaking, the phenomenological approach) which gives absolute priority to the observing subject, which attributes a constituent role to an act, which places its own point of view at the origin of all historicity – which, in short, leads to a transcendental consciousness. It seems to me that the historical analysis of scientific discourse should, in the last resort, be subject, not to a theory of the knowing subject, but rather to a theory of discursive practice.”

Nesse sentido, podemos concluir que a noção queer multidimensional não se compatibiliza com a instrumentalização excessiva – ou hipostasiada, para utilizarmos o conceito de Adorno (2009) – de quaisquer identidades, muito menos de formas heroicas ou martirizadas. Conforme Chu e Drager (2019) argumentam, a história das pessoas trans, por exemplo, não precisa ser sempre articulada como um romance triunfal ou uma tragédia em seus discursos, pois essas não são as únicas experiências materiais e concretas possíveis. Ela pode ser uma história de sátira marcada pelo tédio e frustração na busca pela “vida mais normal possível” (CHU; DRAGER, 2019, pp. 104-105). Abandonar a primazia do discurso do heroísmo, que é carregado de universalidade, significa também abandonar um otimismo ingênuo em favor do reconhecimento da inevitabilidade da frustração com a realidade diante dos nossos desejos (CHU; DRAGER, 2019, pp. 105-106). Ou seja, falamos de desmitificar o que vem a ser o estranhamento queer, para que não estejamos sempre presos no ideal idílico da discursividade a ser desconstruída ludicamente, mas também possamos pensar além de uma pretensa inevitabilidade universal.

Ao afastarmos as instrumentalizações centradas em identidades específicas de formas universalizantes abrimos espaço para perquirir uma nova abordagem sobre a discursividade queer. Ao longo deste trabalho, nossa compreensão sobre essa teoria tem caminhado para mostrar que categorias ou identidades vinculadas a comportamentos (práticas e expressões) sexuais nunca se apresentam perfeitas e acabadas, justamente por ser nos espaços de imperfeições – das fraturas – que os sujeitos escapam e se formam (PERREAU *apud* SOUZA, 2022, p. 11).

A experiência transexual, por exemplo, no lugar de ser o signo de um futuro mais que perfeito ou de uma socialização alienígena, pode servir para ilustrar a tomada de agência sobre o próprio corpo no tempo presente. Atitude essa que, ao demarcar uma inadequação normativa, não se organiza para instaurar uma nova ordem ou estrutura universal, mas sim permitir a alguém se tornar quem sempre se foi através da recusa e ressignificação das categorias impostas ao corpo pelo discurso (RUBIN, 1998, p. 278). Nesse sentido, no lugar de buscar compreender a transexualidade pela norma, podemos fazer o oposto. A transexualidade nos mostra que para além da dinâmica da norma – centrada no pensamento de estruturas universais – é possível buscar por uma comunidade – e não estrutura – intemporal que possibilite (re)conhecer histórias e figuras particulares que não se moldam às expectativas universais (CHU; DRAGER, 2019, p. 108). Em outras palavras, isso significa reconhecer inclusive as histórias e figuras que

não se “adequam” à “normalidade” da estrutura universal que o progressismo queer universalisante pode ter criado ao ter sido capturado pelo capital.

Assim, insistimos no reconhecimento amplo do caráter instável e mutante que marca as identidades formadas pela estrutura contemporânea, apesar de sua pretensão de rigidez normativa. Conforme apontamos, esse reconhecimento deve marcar inclusive nossa compreensão sobre aquelas identidades consideradas ideais, mas que se mostram também abstratas e desvinculadas de uma completa e perfeita expressão material. Conforme Souza (2022, p. 24) aponta:

Isso significa que a teoria queer não entende categorias de gênero, sexualidade, raça etc. como categorias ontológicas e pré-discursivas que antecedem sua politização, e sim como produtos sociais que envolvem também esta politização e que estão sendo constantemente negociados e constituídos no processo de ação política. Com este entendimento, a teoria queer faz uso de categorias de identidade de forma estratégica, sem afirmá-las como categorias universais, a-históricas e estáveis, trabalhando também com o deslocamento e subversão destas categorias como veremos mais à frente.

Portanto, podemos concluir nesta segunda parte que o estranhamento queer, além de considerar a formação das identidades no contexto de formação da própria estrutura capitalista, deve recusar a reprodução de sua dinâmica de funcionamento na sua compreensão das práticas e expressões sociais. Nesse sentido, no próximo capítulo iremos examinar como esta dinâmica pode ser objeto de estranhamento naquela que nos parece ser uma de suas estruturas de dominação mais bem articuladas: a normatividade jurídico-estatal.

III. Por Um Estranhamento Normativo

1. Estado e Norma

A instabilidade que caracteriza a estrutura discursiva da norma social nos indica que sua materialização não deve ser compreendida restritamente, isto é, vinculada apenas a um conhecimento ou dispositivo de dominação específico. Conforme buscamos demonstrar, o desenvolvimento desse complexo normativo esteve vinculado à produção discursiva de categorias simultaneamente flexíveis e rígidas. Nesse sentido, o processo de reestruturação burguês moderno primeiro deu sua forma às relações sociais para logo em seguida torná-las inexoravelmente imutáveis. Mas diante da instabilidade que continuou a desafiar esse caráter imanente de seus tipos, produziram-se novas categorias a partir de repetidos processos de cisão, metamorfose e assimilação, nos quais a promessa de mudança se manteve sempre indiferente ao fundamento da estrutura posta. Através dessa lógica altamente maleável, a estrutura burguesa pôde produzir uma norma universal – e ser por ela produzida – que lhe fosse própria e conveniente.

Podemos dizer que a instrumentalização da norma na estrutura burguesa é ao mesmo tempo tematicamente localizada e universal. Um desses eixos temáticos, por exemplo, é a medicina, cujo discurso também é normativo e orientado pela definição daquilo que é saudável. Com base em um sistema de saberes altamente racionalizado, todos os comportamentos e características de um sujeito são colocados sob escrutínio de um juízo de adequação supostamente natural ou fisiológico. Mas, conforme aponta Foucault³⁶, esse saber resulta tanto do discurso que o sujeito, tornado paciente, diz ao médico, como daquele que o médico, tornado autoridade, diz ao e do paciente. Assim, a anomalia ou doença (i.e., anormalidade), de modo geral, pode ser definida ora apenas por uma única prática social ou característica do corpo, ora pela presença simultânea de várias delas. Uma vez definida e diagnosticada, a norma que produz o parâmetro passa a produzir sua adequação (ou repressão), materializando-se por meio de medicamentos ou outros tratamentos utilizados para interferir em práticas e características diversas. Esse conhecimento já se mostrou falho diversas vezes³⁷, muito em virtude da

³⁶ Para uma análise mais aprofundada sobre a medicina ver: FOUCAULT, Michel. O nascimento da clínica. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2011.

³⁷ Podemos citar o caso da homossexualidade, que até 1990 era identificada pela Organização Mundial da Saúde como um distúrbio mental. A transexualidade, por sua vez, somente deixou de ser considerada um transtorno em 2019, porém ainda permanece classificada como uma “incongruência de gênero” no grupo das condições relativas à saúde sexual. Nesse sentido, ver: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2018/junho/organizacao->

reprodução da própria discursividade universal da estrutura burguesa, revelando sua função de dispositivo de controle. Apesar disso, a universalidade da norma continuou a ser reafirmada, em parte pelo argumento de que ela teria possibilitado sua própria correção, mas sobretudo pela natureza fisiológica e neutra que seu discurso reivindica, tornando-a uma eterna forma final e inquestionável. O que vemos, contudo, é sua maleabilidade conveniente de acordo com as necessidades para a manutenção de sua estrutura normativa.

Sendo assim, podemos perquirir essa investigação estrutural nos mais diversos conhecimentos que constituem a modernidade, pois estes têm em comum a forma de se apresentar como discursos contínuos, inquestionáveis e acabados. É nesse sentido que o conjunto ferramental-teórico que extraímos de Foucault e seus críticos deve ser compreendido neste ponto. Ou seja, não como algo completo e infalível, mas como um esforço da compreensão do conhecimento de maneira situada em uma sociedade; “como produto dessa sociedade, ao mesmo tempo que vemos nele uma influência poderosa sobre a organização, os propósitos e as relações sociais” (ROESLER, 2013, p. 188).

Nos capítulos anteriores buscamos promover a desmitificação de estruturas culturais do passado tanto na análise sobre o desenvolvimento da estrutura burguesa moderna, assim como nos fundamentos das teorias críticas adotadas por alguns movimentos ativistas típicos do século XX. Em ambos os casos apresentamos problemas na adoção de posições nostálgicas pautadas pelo resgate anacrônico de formas anteriores de socialização idealizadas. Por meio dessa perspectiva situacional concluímos que essa problemática decorre em grande parte do caráter universal e imanente em que esse movimento de retorno se arvora ao pretender demonstrar uma legitimidade. Mas se na criação da estrutura burguesa a nostalgia greco-romana e medieval foi útil para imprimir uma nova forma de socialização por práticas sociais, para muitas minorias contemporâneas ela apenas reforçou a manutenção dessa estrutura. Aliás, ensejou e legitimou a produção, a repressão e a destruição de uma série de sujeitos, práticas e relações sociais outras.

Nesse sentido, apontamos em linhas gerais uma contradição da própria estrutura da norma, que pode ser descrita pelo inevitável particularismo que caracteriza sua universalidade. Notamos que seu discurso parte da promoção de identidades imanentes definidas pela repetição de práticas ou expressões capazes de constituir um comportamento ou característica dita natural. Uma leitura apressada desse processo poderia sugerir que essa norma é tão somente um

[mundial-da-saude-retira-a-transexualidade-da-lista-de-doencas-e-disturbios-mentais
https://www.who.int/europe/news-room/17-05-2019-moving-one-step-closer-to-better-health-and-rights-for-transgender-people.](https://www.who.int/europe/news-room/17-05-2019-moving-one-step-closer-to-better-health-and-rights-for-transgender-people)

método nominativo sem muitas repercussões. Mas quando nos aprofundamos em uma análise estrutural encontramos inconsistências em seu discurso, revelando esta contradição. Apesar de reivindicar sua legitimidade na natureza, essa própria estrutura normativa se desvia de sua caracterização do tipo natural. Suas fraturas, imprecisões, lacunas, metamorfoses, assimilações etc., indicam que o natural – *topos*³⁸ da sua legitimidade – é radicalmente artificial.

Através desse aprofundamento³⁹, articulamos reflexões do papel do discurso e da norma na teoria queer que reintroduzem a ação humana nessa estrutura pela sua capacidade de interferir na realidade (o corpo que também é capaz de criar o discurso). Assim, a linguagem e o discurso – não como *topoi*⁴⁰ de legitimidade oposto ao natural⁴¹ – são introduzidos nesse processo como instrumentos materiais da atividade humana, capazes de construir as formas das quais derivam o assujeitamento. Devemos compreender a dimensão universalizante – que pressupõe em si também a neutralidade e a imanência dos objetos – como algo que se repete e se segmenta⁴² em vários espaços da estrutura cultural burguesa, produzindo o poder que também lhe produz.

Nesse sentido, nos capítulos anteriores indicamos que durante a Idade Média o poder se articulava, de modo abstrato ou estrutural, ora pela Igreja, ora pela nobreza. Com o fortalecimento da burguesia, esses atores deram lugar aos Estados nacionais, que se tornaram o meio e o modo de expressão do poder burguês. Assim, podemos compreender a figura do Estado

³⁸ Tratamos da noção de natureza nesse aspecto como o lugar-comum fundamental de argumentação da norma, pelo qual ela busca interditar qualquer debate ou questionamento sobre a sua estrutura, uma vez que ela seria tão somente a manifestação da própria natureza humana; é dizer que o sistema de gênero e sexualidade é assim porque na natureza os seres humanos são “biologicamente” assim: homens e mulheres criados para a reprodução.

³⁹ Buscamos com isso promover aquilo que ROLNIK (1989) chama de uma espécie de cartografia para: “avaliar o quanto se suporta, em cada situação, o desencantamento das máscaras que estão nos constituindo: o princípio do cartógrafo é extramoral: a expansão da vida é seu parâmetro básico e exclusivo, e nunca uma cartografia qualquer, tomada como mapa. O que lhe interessa nas situações com as quais lida é o quanto a vida está encontrando canais de efetuação. Pode-se até dizer que seu princípio é um antiprincípio: um princípio que o obriga a estar sempre mudando de princípios. É que tanto seu critério quanto seu princípio são vitais e não morais”.

⁴⁰ Sobre as distinções que o conceito de *topoi* pode guardar nas diferentes estruturas, Roesler (2013, p. 125) explica: “Viehweg encerra sua análise, rechaçando que se salientem em demasia as generalizações que são feitas durante os comentários dos pós-glosadores, procurando considerá-las proposições básicas de um sistema. Sua natureza é muito mais a de *topoi*. As generalizações são meios de trabalho, utilizados de modo acessório pelos professores medievais, que indicam aos seus alunos que anatem os *topoi*, bem como as particularidades ensinadas. Esse tipo de anotação deu ensejo mais tarde a catálogos de *topoi* jurídicos. Não se pode esquecer, contudo, que os *topoi* se legitimam pelo apelo à autoridade de textos reconhecidos, como já o faziam antes, mas numa intensidade ainda maior, dada a relação da Idade Média com a Antiguidade”.

⁴¹ Nesse aspecto, insistimos que a perspectiva do estranhamento queer não deve ser compreendida como um polo invertido da estrutura discursiva vigente, isto é, como se o “antinatural” se tornasse a nova categoria universal (generalizada) a ser perseguida e normalizada como parâmetro de autoridade de todo o discurso segundo um novo catálogo.

⁴² Este é um conceito explicativo aproveitado de Deleuze (2018), que nos parece útil para explicar e sintetizar o mecanismo contraditório de funcionamento da estrutura cultural e normativa que temos examinado até aqui.

como instrumento das condições da acumulação de capital através da sua forma propícia para a articulação dos vários dispositivos sistêmicos por ela criados com esse propósito (sistema tributário, colonial, financeiro, sexual etc.). Mas talvez seja preciso ir além. Sustentamos que o Estado apenas como instrumento mantém a dimensão da universalidade, especialmente no aspecto neutro que o legitima. Esse aspecto, contudo, é para Marx (2011) uma das formas de manutenção da própria estrutura burguesa. Em O 18 de Brumário de Luís Bonaparte, ele aponta que essa neutralidade pressupõe que “as condições específicas da libertação da social-democracia são as condições gerais e únicas que a sociedade moderna pode se salvar e a luta de classes ser evitada” (MARX, 2011, p. 64). Nesse sentido, conforme Hirsch (2007, p. 24) argumenta, o Estado “não é, então, nem o instrumento (conscientemente criado) da(s) classe(s) dominante(s), nem um sujeito autônomo, mas a expressão objetivada (*verobjektiviert*) de uma relação social”. Isto é, o Estado moderno, racional e burguês reivindica a universalidade em si, de modo que nele se encontrem todas as outras formas sociais.

Logo, se retornarmos às análises estruturais do poder na modernidade de que tratamos nos capítulos anteriores, poderemos observar que há mesmo um grau de relação delas com uma análise da estrutura estatal. Mas, ainda assim, não estaríamos diante de algo que aparentasse a defendida universalidade do Estado, mas apenas a infinitude de seus específicos dispositivos de controle. Desse modo, se o Estado é a expressão da socialização capitalista e não apenas seu instrumento, isto é, “uma forma tornada independente das relações entre indivíduos, classes e ‘frações’ de classe” (HIRSCH, 2007, p. 24), ele em si não prescinde de instrumentos para sua própria totalização. A norma que estrutura as relações sociais é, portanto, um instrumento dessa socialização que se apresenta de diferentes formas. Todas elas, contudo, convergem para a mesma totalidade através dessa estrutura discursiva própria, cuja articulação parece se materializar naquela que possivelmente seja, parafraseando Hirsch (2007, p. 24), a expressão objetivada da norma: a Lei.

Tomada por esta dimensão do poder estatal, soberano ou jurídico, a norma como regra posta repete elementos da dinâmica cultural moderna, de modo que seja capaz de adequar não apenas comportamentos isolados, mas o próprio discurso, isto é, a estrutura em si. Conforme Agamben (2007, p. 25) argumenta, é da sua própria exceção que a norma extrai sua utilidade e força. Mas precisamente em virtude da dinâmica moderna, a exceção que a norma produz e pela qual é produzida não tem espaço no seu discurso de aplicação. Assim, a materialização desse discurso se expressa numa forma normativa própria, em que “o ordenamento jurídico-político tem estrutura de inclusão daquilo que é, ao mesmo tempo, expulso” (AGAMBEN, 2007, p. 25).

A validade de uma norma jurídica não coincide com sua aplicação ao caso particular, por exemplo, em um processo ou em um ato executivo; ao contrário, a norma, justamente por ser geral, deve valer independentemente do caso particular. Aqui a esfera do direito mostra a sua essencial proximidade com aquela da linguagem. Como uma palavra adquire o poder de denotar, em uma instância de discurso em ato, um segmento da realidade, somente porque ela tem até mesmo no próprio não-denotar (isto é, como *langue* distinta de *parole*: é o termo na sua mera consistência lexical, independentemente de seu emprego concreto no discurso), assim a norma pode referir-se ao caso particular somente porque, na exceção soberana, ela vigora como pura potência, na suspensão de toda referência atual (AGAMBEN, 2007, p. 28).

Diante dessa lógica discursiva parece apropriado que a norma seja tão comumente relacionada com o sistema jurídico moderno. Conforme Pateman (2022) argumenta, a criação da sociedade civil contemporânea está vinculada a uma estrutura de base contratualista. É através da noção de pacto ou contrato social que se organiza o “mundo público da legislação civil, da liberdade e da igualdade civis, do contrato e do indivíduo” (PATEMAN, 2022, p. 25). É também através da dinâmica contratual que a estrutura normativa acomoda sua lógica aparentemente incoerente. O casamento, por exemplo, materializa o discurso normativo sobre uma série de práticas sociais que abrangem a esfera pública e a privada da socialização. Nele a norma que exclui a mulher como incapaz de participar da vida pública, a inclui pela capacidade de participar de um contrato/relação com um homem; e ele, apesar de capaz de participar da vida pública, se vincula a um pacto que é também típico da esfera privada, ou seja, formando algo imperfeito ou incompleto (PATEMAN, 2022, pp. 243-244).

Através dessa dinâmica se forma o paradigma da estrutura normativa, da socialização e da modernidade, pelo qual tudo é resolvido pela liberdade de acordo (PATEMAN, 2022, p. 15). Essa liberdade, contudo, não é qualquer liberdade, mas aquela própria do liberalismo burguês. A pretensão universal e neutra que paira sobre seu discurso é o que produz e protege sua totalidade. Esse é o esteio kantiano característico da estrutura burguesa, marcada pelo momento quando “a forma pura da lei ‘como vigência sem significado’ aparece pela primeira vez na modernidade” (AGAMBEN, 2007, p. 59). Esta é a forma própria da sociedade moderna, na qual os sistemas normativos se encontram para articular o discurso – e por ele serem articulados – da totalidade universal e neutra da estrutura burguesa.

Assim como ocorre com o casamento, a regulação pelo direito vai além da forma de uma estrutura eminentemente jurídica ou contratual (PATEMAN, 2022, p. 243). Conforme temos insistido ao longo deste trabalho, a dimensão discursiva não pode ser dissociada da fenomenológica, o que também vale para a norma jurídica. Precisamos compreender o direito como um “fenômeno cultural” (ROESLER, 2004, p. 9). Isso porque o discurso jurídico também

tem uma base material, de modo que aquilo que eventualmente se chama de “novo direito é ao mesmo tempo criação e (re)elaboração da tradição” (ROESLER, 2004, p. 10). No caso da modernidade, essa associação se materializa através do discurso científico.

Nesse sentido, o conhecimento médico pode mais uma vez ilustrar essa relação. Durante a crise da pandemia de Covid-19, a Itália foi um dos países cujos impactos da disseminação da doença mais chocou o mundo (BEZZINI *et al*, 2021). Além disso, naquele contexto, as reflexões de Agamben (2020) sobre as medidas sanitárias tomadas por governos para controlar a crise foram capazes de roubar parte da atenção para si. Não pretendemos realizar uma análise detida dos argumentos articulados por Agamben (2020), nem da pandemia de Covid-19 propriamente. Contudo, devemos reconhecer que foram justamente crises com impactos populacionais que iluminaram parte da explicação dos complexos processos de transformação social abordados neste trabalho. Assim, por mais arriscado que seja mesmo insinuar que a crise de 2020 seja um evento análogo, essa aproximação reflexiva a partir dos argumentos de Agamben (2020) pode ilustrar a capacidade multiarticular da estrutura normativa jurídica em face de outros discursos sociais.

Podemos encarar as reflexões de Agamben (2020) talvez como uma tentativa de encontrar naquele tempo presente a base material de suas teorizações anteriores. O autor buscava demonstrar que o tempo de exceção justificado por uma pandemia poderia ser, na verdade, bastante útil ao poder soberano, pois tornava-lhe mais forte ao expandir seu controle sobre a vida (nua). Assim, mostrava-se que materialização dos reclames da norma médica em busca da preservação racional da vida pode se dar por decretos que “transformam cada indivíduo num untador [contaminador] em potencial” (AGAMBEN, 2020, p. 9), interditam estabelecimentos e substituem o contato entre humanos por aquele entre máquinas. Dessa maneira, o discurso médico-científico sobre a vida, além de ter legitimado a expansão do controle, foi substituído por uma dimensão muito mais política da existência social.

Esse discurso científico reinante capaz de se aplicar de forma universal e inquestionável seria, desse modo, a imagem da religião contemporânea (AGAMBEN, 2020, p. 12). Em uma provocação direcionada à sua apresentação pela estrutura jurídica, na qual Agamben (2020) via ensaios de tirania durante a crise, o autor questionou a atuação dos juristas⁴³ e reiterou suas

⁴³ Nesse sentido, Agamben (2020, p. 16) questionava: “Outra categoria que não honrou as próprias tarefas foi a dos juristas. Estamos, há tempos, habituados ao uso indiscriminado dos decretos de urgência por meio dos quais de fato o poder Executivo toma o lugar do Legislativo, abolindo aquele princípio de separação dos poderes que define a democracia. Mas, neste caso, todo limite foi ultrapassado, e se tem a impressão de que as palavras do primeiro-ministro e do chefe da defesa civil tenham, como se dizia em relação àquelas do Führer, imediatamente valor de lei. E não se vê como, vencido o prazo de validade temporal dos decretos de urgência, as limitações da

críticas à moral kantiana que lhes é preponderante. Parte da preocupação que levou Agamben (2020) a essas reflexões está declarada no texto e pode ser resumida na indagação constante quanto à possibilidade de “voltar a viver como antes” (p. 12). Nesse ponto, poderíamos questionar por qual motivo o autor teria buscado insistir nesse movimento de retorno que nos tem parecido tão totalizante e próprio da estrutura do poder. Mas talvez precisemos nos aprofundar em sua preocupação. O texto de Agamben (2020) indica elementos para a apreensão de uma realidade em que o direito e a norma se tornaram indiferenciáveis, assim como todos os outros discursos em funcionamento.

Trata-se da totalidade derivada da vigência pura da norma produzida pela conciliação entre particular e universal. Nela já se encontraria removida a própria prática da razão prática kantiana que guia a moral burguesa, permanecendo apenas sua razão desobjetivada (ADORNO, 2009, pp. 199-200). Esta é uma perspectiva crítica que pode ser relacionada com outros textos do autor. Em *Homo Sacer – Poder Soberano e a Vida Nua* (2007), Agamben argumenta que a forma da lei na filosofia de Kant teria antecipado uma estrutura muito familiar aos totalitarismos do século XX. Isso porque através de uma forma curiosamente desforme, a lei que inspira o respeito reverencial na moral kantiana normatiza sem prescrever, nem vedar, qualquer fim específico; ela mantém do livre-arbítrio apenas um resquício formal do qual extrai sua legitimidade, despojando-se de sua matéria⁴⁴ (AGAMBEN, 2007, p. 60). Ou seja, a realidade

liberdade poderão ser, como se anuncia, mantidas. Com quais dispositivos jurídicos? Com um permanente estado de exceção? É tarefa dos juristas verificar o respeito à Constituição, mas os juristas calam. *Quare silete iuristae in munere vestro?* [Por que, juristas, guardam silêncio sobre o que lhes concerne?] Sei que não faltará quem responda que o mais grave sacrifício foi feito em nome de princípios morais. A esses gostaria de lembrar que Eichmann, aparentemente de boa-fé, não se cansava de repetir que tinha feito o que tinha feito de acordo com sua consciência, para obedecer àqueles que considerava os preceitos da moral kantiana. Uma norma que afirme que se deve renunciar ao bem para salvar o bem é tão falsa e contraditória quanto aquela que, para proteger a liberdade, impõe a renúncia à liberdade”.

⁴⁴ Indo mais além da problematização levantada por Agamben ao tratar da moral de base kantiana, Ferreira da Silva (2019, pp. 136-137) recusa a neutralidade racial nesta crítica e sustenta o seguinte sua função também para a dominação branca: “Com a consolidação do programa do conhecimento kantiano no início do século XIX, conhecer e todas as outras atividades da mente são reduzidas à determinabilidade: a saber, a atribuição do valor que se refere a um universal (escala ou tabela) enquanto o objeto do conhecimento se torna uma unidade de qualidades formais (propriedades, variáveis, etc.), isto é, um efeito de julgamentos que o produzem por meio da mensuração (grau) e classificação (posição). Essa noção de efetividade ocupa o cerne do programa ético moderno sendo responsável por como a diferença opera dentro deste. Pois lá também a atribuição do valor não é consequência de uma comparação direta – a justaposição de duas ou mais coisas –, mas da operação de um mediador universal (formal ou transcendental) – a unidade universal de mensuração ou a base universal para a classificação. Em outras palavras: a atribuição de valor resulta da operação de algo que compartilha os atributos que razão universal adquiriu no fim do século XVIII. Com a consolidação do programa do conhecimento kantiano no início do século XIX, conhecer e todas as outras atividades da mente são reduzidas à determinabilidade: a saber, a atribuição do valor que se refere a um universal (escala ou tabela) enquanto o objeto do conhecimento se torna uma unidade de qualidades formais (propriedades, variáveis, etc.), isto é, um efeito de julgamentos que o produzem por meio da mensuração (grau) e classificação (posição). Essa noção de efetividade ocupa o cerne do programa ético moderno sendo responsável por como a diferença opera dentro deste. Pois lá também a atribuição do valor não é consequência de

que Agamben (2020) divisa em suas reflexões sobre a pandemia de Covid-19 é aquela em que a crise de 2020 representaria – ou representa – o momento em que a razão moderna, caracterizada pela indiferença (ADORNO, 2009, p. 200), atinge um novo grau de totalidade, que lhe permite atuar sobre as práticas e relações sociais sem precisar levá-las em conta.

Portanto, independentemente da validade das conclusões de Agamben (2020) inseridas nesse contexto particular da pandemia de Covid-19, sua análise estrutural ainda nos fornece uma chave importante para a compreensão da forma jurídica na modernidade. Os elementos que levaram o autor a se preocupar com o surgimento das condições da totalidade pela crise de 2020 reforçam a necessidade de uma compreensão estrutural do direito. No que se relaciona aos atos que levam a esse surgimento, devemos ressaltar que “não há necessidade de existir um ‘agente por trás do ato’, mas que o ‘agente’ é diversamente construído no e através do ato (...) É exatamente a construção discursiva variável de cada um deles, no e através do outro, que me interessa aqui” (BUTLER *apud* GOMES, 2018b, p. 83). Sendo assim, se admitimos que o direito é a forma da norma social operada pelo Estado, que por sua vez é a forma do capital, cumpre examinar a estrutura discursiva reproduzida nessa cadeia.

2. Racionalidade e Discurso Jurídico

Ao direcionarmos nossa análise para o discurso do direito, fazemos um recorte na estrutura em que ele se insere, arriscando elaborações hipostasiadas sobre a sua função⁴⁵. Todavia, precisamos lembrar que o direito enquanto expressão da norma surge aqui não como discurso-fim, mas como um aparato da totalidade⁴⁶. Quando afirmamos que o discurso jurídico

uma comparação direta – a justaposição de duas ou mais coisas –, mas da operação de um mediador universal (formal ou transcendental) – a unidade universal de mensuração ou a base universal para a classificação. Em outras palavras: a atribuição de valor resulta da operação de algo que compartilha os atributos que razão universal adquiriu no fim do século XVIII”.

⁴⁵ Nesse sentido, aderimos à posição de Gomes (2018b, pp. 66-67): “Apesar de toda a resistência aos universalismos na teorização sobre o humano – com a qual concordo – produzidos na e pela modernidade, há no seu uso quase uma inevitabilidade: em algum sentido, de algum modo, acabamos por recorrer a uma concepção universal ou total. Se é possível, em algum momento ou sentido, teorizar sobre direito ou política sem esse recurso, ainda não consigo responder. Os dois campos, em grande medida, exigem alguma nota de universalização para operar. O que quero, então, reconhecendo essa inevitabilidade, é retomar categorias que guardam essa característica para que possamos utilizá-la a favor do humano expansivo e, agora, apresento essas elaborações feitas a respeito da primeira categoria ou instituto tomado para análise: o povo”.

⁴⁶ Conforme Ferreira da Silva (2019, p. 138) sustenta, reconhecer esse aspecto instrumental pode servir para desvelar a pretensa neutralidade que permeia o discurso da dinâmica estrutural: “O meu ponto aqui é: o próprio arsenal desenhado para determinar (explicar e provar) a verdade (as causas) da diferença humana já presumia a branquidade/europeísmo como medida universal, isto é, os corpos, mentes e sociedades que atualizavam a universalidade, assim como os únicos compreendidos pela humanidade, como figura ética. Esse programa tem

é a forma da norma social é porque ele é propício a uma vigência sem significado, a uma forma disforme e a uma definição obscura. Ou seja, afirmamos o direito como linguagem (GOMES, 2018a, p. 346); fenômeno discursivo de base material (ROESLER, 2004); e “instrumento de controle dos comportamentos” (ROESLER, 2013, p. 173).

Conforme abordamos no segundo capítulo, nosso objetivo tem sido compreender a noção de discurso vinculada à noção fenomenológica, isto é, a linguagem como ação humana concreta capaz de interferir na realidade material e sofrer interferências dela. Para o direito moderno e contemporâneo isso significa compreendê-lo a partir dos conjuntos de práticas e expressões sociais que formam comportamentos a serem controlados (ou não) pela norma jurídica vigente. Nesse sentido, esse direito, assim como a estrutura burguesa à qual ele se vincula, influencia e é influenciado por comportamentos (categorias ou identidades) universalizantes. Ele nos coloca diante de uma discursividade voltada para a totalidade e que, de maneira simultânea, a cria e é criada por ela.

Através dessa dinâmica de discurso normativo constatamos uma estrutura de funcionamento que reivindica de forma ideal a completude. Conforme buscamos apontar neste trabalho, o primado da universalidade, isto é, da identificação total entre ato e objeto, entre racionalidade e prática, pode ser traduzido como o próprio fim da vontade de vida (ADORNO, 2009). Nesse sentido, em uma passagem sobre o niilismo de Nietzsche, Adorno (2009, p. 314) sustenta que esse termo enquanto designação filosófica, na realidade, fora primeiro utilizado de forma contraditória – estranha? – por Jacobi⁴⁷, que empregou a palavra pelo significado oposto ao que ela recebia naquele momento, a fim “denunciar o cristianismo enquanto negação institucionalizada da vontade de vida”. Embora a modernidade procure se fundar pela cisão entre a Igreja e o poder, abordamos até agora diversos elementos que indicam uma relação muito mais próxima no desenvolvimento dessa moderna estrutura cultural do que seu discurso costuma sugerir.

Uma chave importante que temos adotado para compreender essa relação está no reconhecimento de que essa estrutura – e, por consequência, esse discurso normativo – é uma expressão cultural de um tempo em transformação. No caso do direito isso significa reconhecermos que a sua estrutura normativa moderna e contemporânea não excede os limites de seu tempo. Apesar de parecer trivial, esse pressuposto dificilmente é admitido no discurso

muitas consequências, sendo que a mais importante para o meu argumento, é a oclusão da universalidade como termo de comparação”

⁴⁷ Adorno se referia a Friedrich Jacobi, pensador alemão que é considerado um dos primeiros filósofos do niilismo e, possivelmente, o primeiro a utilizar o termo.

jurídico, já que em última análise ele simboliza a possibilidade da mudança na estrutura. Isto é, a atividade reflexiva sobre o direito tende a teorizações introjetadas em seu próprio sistema.

Devemos, portanto, compreender o direito a partir de uma perspectiva crítica sobre a sua estrutura. É o que faz, segundo a leitura de Roesler (2013), Theodor Viehweg em suas obras sobre o pensamento jurídico moderno. Roesler (2013) aponta que, no lugar de elucubrar novas teorias e hermenêuticas compatíveis com esse discurso, Viehweg buscou realizar uma “investigação básica” (2013, p. 86) sobre o direito, isto é, uma “análise estrutural” (2013, p. 86). Assim, destoando do pragmatismo marcante das filosofias do século XX, “o autor estava mais preocupado em oferecer um conhecimento descritivo e crítico do pensamento jurídico do que em fornecer-lhe pontos de partida que orientassem a ação do jurista enquanto práxis” (ROESLER, 2013, p. 59).

Nesse sentido, adotamos a leitura de Roesler (2013) sobre a obra de Viehweg como fonte de desmistificação do direito. Isso porque, assim como ocorre com o patriarcado, a heteronormatividade e a estrutura do capital como um todo, também o direito é discurso e fenômeno. Nosso objetivo, desse modo, é refletir sobre a estranheza da compulsão por um sistema completo que marca o direito moderno e contemporâneo em relação à normatização das identidades e dos sujeitos. Precisamente nesse aspecto que a análise da forma do direito é fundamental, pois encontramos nela a repetição do modelo cartesiano de discurso como mecanismo de legitimação (ROESLER, 2013, p. 13).

Ao reconhecermos que o direito é a expressão dispositiva da norma derivada de uma estrutura cultural, apontamos que ele age sobre o comportamento dos sujeitos. Por consequência, sua estrutura discursiva está associada à estrutura do próprio sujeito moderno, cuja construção se deu na esteira do dualismo cartesiano e, mais tarde, da moralidade kantiana. O sujeito moderno do discurso cartesiano tem seus sentidos e pensamentos separados entre si e do restante do corpo, para que então os atos sejam conciliados com a razão reflexiva interna de cada indivíduo (GOMES, 2018a, p. 353). Contudo, conforme sustenta Adorno (2009), não é a conciliação dita insuspeita que marca o sujeito moderno. Pelo contrário, o dualismo cartesiano da socialização moderna se descreve é pelo descompasso entre ação e consciência. Para Adorno (2009) isso pode ser ilustrado pela figura do moderno e autorreflexivo Hamlet: “[q]uanto mais o sujeito se torna um ser-por-si e se distancia de uma consonância sem fissuras com a ordem previamente dada, tanto menos coincidem ação e consciência” (p. 193). Ou seja, a dinâmica dualista cartesiana não dá conta do que ela mesma se propõe; e isso porque não dá conta de

lidar com o impulso humano. O mesmo impulso que vimos removido na moralidade kantiana quando a vontade foi reduzida à razão pura prática burguesa (ADORNO, 2009, p. 193).

No direito essa dinâmica repercute na sua estrutura altamente dogmática, cuja construção ao longo dos séculos XVII e XVIII demandava um sistema dedutivo, no qual “uma pluralidade seja reunida em um todo fechado, mediante a derivação de um ou de poucos princípios” (ROESLER, 2013, p. 154). A partir das características dessa definição de um sistema dogmático – um conjunto fechado de normas por derivação – extraímos o propósito cartesiano da totalidade, que no direito é conhecido como “proibição do *non liquet*”. Ou seja, quando a razão impera e a autorreflexão tem o poder de revelar a norma natural ou verdadeira, não há espaço para qualquer indecidibilidade. Contudo, repetindo a mesma lógica anterior, é pela indecidibilidade que esse sistema cria o decidível e, assim como foi para Hamlet, é sua pretensão de totalidade que revela a insuficiência de seu discurso. Assim, quando se pretende absoluto, esse sistema acaba por impor a si próprio uma necessidade de “modificação constante, por intermédio da interpretação, o que seguramente prejudica o rigor da dedução” (ROESLER, 2013, pp. 154-155).

Ao adotarmos uma posição crítica sobre essa estrutura do pensamento jurídico a partir da modernidade buscamos localizar historicamente a hegemonia desse discurso sistêmico que transforma o jurista em um cientista (ROESLER, 2013, p. 13). Através dessa perspectiva rejeitamos a noção do sistema jurídico como uma fonte imanente de evidências da normatividade cultural, para deslocá-lo ao campo da discursividade fenomenológica. Conforme sustenta Roesler (2013, p. 157):

Podemos pensar, pelo conjunto de pressupostos que Viehweg utiliza, que o autor entende que o sistema propriamente dito é apenas aquele obtido na argumentação dos juristas, na medida em que a norma mesma é algo que precisa ser interpretado para que possa ter um sentido. Assim, o que se chama de ordenamento jurídico nada mais é do que uma leitura, com uma boa margem de consenso, sobre o sentido das normas que o compõem, em especial a partir de um enfoque dogmático.

Assim, o fato de que o direito na estrutura cultural burguesa se apresente com roupagem burguesa não pode ser tratado como mera coincidência ou predestinação histórica. Quando examinamos as transformações do direito canônico ao longo da Idade Média constatamos as marcas de distinções e proximidades com a estrutura jurídica moderna, denotando a inexistência de uma discursividade ou norma jurídica imanente. Aliás, ao reconhecermos que a estrutura jurídica constitui um fenômeno decorrente de uma base material, reconhecemos que o direito não é estável. Assim como outros discursos podem ter suas estruturas destrinchadas em várias fundações, como vimos nos capítulos anteriores, o mesmo ocorre com o discurso jurídico.

Nesse sentido, os primeiros sinais de um direito caracterizado por normas universais e sistematizado podem ser encontrados primeiro na estabilização do direito canônico ao longo dos séculos XI e XII e, mais tarde, em sua renovação a partir do século XVI (ROESLER, 2004, p. 10).

Em face da ausência de uma forma moderna de lei ou norma jurídica, as Sagradas Escrituras serviram de base para guiar essa normatização, cujo intuito fornecer meios de assegurar a hegemonia cristã interna e externa diante de outras culturas (ROESLER, 2004, p. 13). Desse modo, a partir do texto sagrado os conflitos entre os cristãos eram resolvidos dentro da estrutura católica. Essas decisões foram sendo paulatinamente compiladas, como se num embrião do que contemporaneamente conhecemos como precedentes. O desenvolvimento dessa dinâmica fez com que tempos depois outros textos, e não apenas as Sagradas Escrituras, passassem a ser admitidos como fonte normativa desse sistema. Esse movimento de verdadeira criação do discurso normativo culminaria na abordagem jusracionalista – bastante relacionada com o tomismo – que dominou os séculos XVI e XVIII (ROESLER, 2004, p. 17).

Mas antes que a razão fosse rearticulada de um modo muito próprio na estrutura cultural da Idade Média, a aproximação filosófica com Aristóteles traduziu um conflito sensível para a Igreja. A racionalidade que mais tarde aos poucos corroeu o poder católico foi enfrentada ainda no período de estabilização do direito canônico. Colocando sob ameaça a primazia do texto sagrado – que deveria se bastar por si só –, a dialética aristotélica ressurgira como método para uma interpretação mais lógica dos preceitos cristãos (ROESLER, 2004, p. 18). O uso desse método se tornou cada vez mais útil ao permitir lidar com as contradições inerentes a textos de uma outra realidade histórica, bem como com os problemas até então inéditos (ROESLER, 2013, p. 121). Com o passar do tempo a filosofia aristotélica foi reapropriada de várias formas⁴⁸. Para a Igreja, de certo modo, o conflito inicial foi resolvido pelo reconhecimento de que, “se a dialética não era capaz de penetrar na essência da realidade, de dominá-la, era, no entanto, inafastável sua função de arte autônoma do raciocínio” (ROESLER, 2004, p. 18).

Mas apesar de encontrarmos na Idade Média alguns desses pontos de contato com a cultura moderna, não é possível igualá-los. A própria noção de razão, que permeia nossa análise,

⁴⁸ Nesse sentido, sobre o desenvolvimento das *quaestio* na Idade Média, Roesler (2013, p. 121) assim sintetiza o método: “Desse contexto, surgem dois tipos de problemas que a Jurisprudência precisa resolver. O primeiro é como dissolver contradições entre textos, e o segundo, como estabelecer correlação adequada entre situações. Nos dois casos, a tópica serve como meio auxiliar de resolução, através da interpretação ou exegese. No que diz respeito ao primeiro problema – falta de acordo entre os textos –, Viehweg aponta o seguinte procedimento: as contradições (*contrarietates*) das fonte provocam dúvidas (*dubitaciones, dubietates*); uma discussão (*controversia, dissensio, ambiguitas*) deve, então, ser realizada para que se chegue a uma solução (*solutio*).”

possui significados distintos para as culturas medieval e para a iluminista (ROESLER, 2013, p. 123). O uso da racionalidade e da dialética no medievo está envolto em um modo de pensar por problemas – a tópica –, isto é, em busca de se manter um tanto aberto aos conflitos inéditos para as fontes normativas. Trata-se de uma noção bastante distinta daquela empregada no pensamento jurídico moderno e cartesiano, no qual a prioridade é a formação de um sistema dedutivo previsível (ROESLER, 2013, p. 125). Em outras palavras, parafraseando Roesler (2013, p. 125), a tópica medieval é um estilo, não um método.

Devemos ressaltar, contudo, que não se trata de sugerir que o poder da Igreja que perdurou por tantos séculos não estivesse em busca de sua universalidade. Mas o que devemos levar em conta é que essa busca pode envolver diferentes dispositivos, que vão se reestruturando. Nesse sentido, Roesler (2013, p. 13) sustenta que podemos extrair da análise de Viehweg um esforço para apontar que a noção de direito, enquanto um pretensão saber científico, jamais esteve posta desse modo, senão na estrutura cultural da modernidade. Mesmo as primeiras tentativas de sistematização de algo mais próximo do que são as normas jurídicas modernas, como no Decreto de Graciano do século XII, não implicaram em mudanças estruturais para o Direito Canônico pelo menos até o século XX (ROESLER, 2004, p. 30).

Isso não significa que o esforço de Graciano e de outros desenvolvimentos histórico-filosóficos não sejam úteis para nossa análise, nos permitem confirmar que “o direito vem estreitamente ligado com considerações de cunho ético e religioso, que o embasam e justificam” (ROESLER, 2004, p. 30). Nesse sentido, o Direito Canônico “visa regular a atuação de uma instituição cujo fundamento é transcendente e apoia-se na fé, sem a qual perde sentido” (ROESLER, 2004, p. 30). Diante disso, nos arriscamos a interrogar se essa conclusão permaneceria válida para a estrutura jurídica burguesa; isto é, questionar se o Direito Moderno visa regular a atuação da instituição estatal cujo fundamento é transcendente e apoia-se na racionalidade (pública), sem a qual perde o sentido.

Essa provocação parte da análise sobre o espaço ontológico que a racionalidade iluminista reivindica para si na estrutura pós-medieval. Com sua legitimidade desenvolvida sobre as críticas a um passado sombrio, ela se apresentou como a nova estrutura ideal do discurso; aquela cuja forma é de “uma teoria que se pretende universal, objetiva e impessoal, além de aplicável a todos os ramos do saber” (ROESLER, 2013, p. 23). Contudo, segundo Scholz (1996, p. 23), o Iluminismo, em seu discurso de reação à Idade Média, “pôde assim condenar a caça às bruxas com venerável indignação sobretudo porque essa ‘tarefa’ já havia sido previamente realizada”. Ou seja, a formação da racionalidade moderna não pode ser

compreendida de maneira neutra. Assim, Scholz (1996, p. 23) sustenta que a caça às bruxas não é o evento final de uma Idade das Trevas, mas “um primeiro fenômeno de modernização”. Podemos estender essa conclusão para outros eventos hediondos que marcam a história da estrutura burguesa – como o colonialismo, o patriarcado, o racismo etc. Todos eles são transformados em e/ou espetacularizados como episódios do passado, desde que tenham cumprido seu propósito de dominação. São discursos que já integram o senso comum normativo e se expressam por narrativas que tratam o racismo e o machismo, por exemplo, como manifestações equivocadas de um passado já superado pela nova racionalidade mais racional.

Sendo assim, se não devemos guiar o estranhamento queer pela hipostasia de identidades determinadas ou heroicas, também devemos desconfiar do projeto cartesiano fundado na hipostasia da razão. Nesse sentido, nos parece que grande parte das críticas a que as perspectivas discursivas são alvo seriam mais bem direcionadas a esse modelo cartesiano racionalista. Isso porque nele todo o verossímil é rejeitado em prol exclusivamente de um verdadeiro linguisticamente construído (ROESLER, 2013, p. 49), repetindo a dissociação entre prática e razão. Por mais que o modelo cartesiano busque legitimidade em evidências inegáveis, ao fazê-lo ele basicamente as desloca para o mesmo lugar da dimensão abstrata. Isto é, o modelo cartesiano, de modo geral, pavimenta o caminho do universalismo pelo discurso científico fundado na racionalidade, cuja forma “é efetivamente cega, porquanto se fecha contra os momentos qualitativos enquanto algo que precisa ser por sua vez pensado racionalmente” (ADORNO, 2009, p. 44). Trata-se da base de operação desse discurso, no qual tudo se torna abstratamente objeto de matematização. Em razão de seu caráter universal, ele também demanda exclusividade e a eliminação de quaisquer outros discursos (ROESLER, 2013, p. 18).

No pensamento jurídico localizamos reflexos dessa estrutura na construção de um sistema que universaliza a racionalidade em prejuízo da retórica. Aqui, também pela contradição, a primazia da práxis parece resultar numa forma que constitui “um obstáculo à compreensão do que realmente se faz” (ROESLER, 2013, p. 25). Contudo, nesse caminho sinuoso a racionalidade não pode jamais encontrar a saída que parece buscar. Não há teleologia no discurso. Mesmo o discurso científico, por mais que se pretenda objetivo e factual, está marcado pela retórica (ROESLER, 2013, p. 43), pelo impulso, pelo indecível ou pelo imprevisível. É assim que podemos dizer que o universalismo racional não resulta da “ascensão a partir dos fenômenos dispersos em direção ao seu conceito genérico” (ADORNO, 2009, p. 44). Em sentido oposto, a racionalidade demanda ela própria em seu discurso a distinção do particular, para que possa os reunir em supostos iguais.

Quando observamos o pensamento jurídico isso se torna ainda mais nítido, uma vez que a forma do direito consiste basicamente na vinculação entre prática e norma através do discurso. Como apontamos anteriormente, mesmo o sistema dogmático⁴⁹, absoluto e estável é um sistema que ainda é baseado na linguagem, que por sua vez é instável (analógica) e enseja mudanças e adaptações (ROESLER, 2013, pp. 52-53). Assim, por mais que o discurso jurídico seja orientado pela busca de um sistema completo e avesso à contradição – como pressupõe a estrutura normativa burguesa –, sua constituição nessa forma não pode ser absoluta enquanto ele estiver vinculado aos comportamentos e à vida social (ROESLER, 2013, p. 27). Desse modo, insistimos na importância do desvelamento dessa dinâmica no próprio pensamento jurídico. Mais do que mostrar a existência de outras formas de estruturar pensamentos voltados para o controle social, como ocorre com a tópica, ela expõe uma associação entre elas, indicando “o êxito restrito que as tentativas da Era Moderna de desligá-las obtiveram” (ROESLER, 2013, p. 26). Ou seja, o fracasso que a estrutura discursiva da norma jurídica na modernidade tem encontrado na sua busca pela totalização (ou pela dissociação da prática) que as noções contemporâneas de “sistema de precedentes” ou “segurança jurídica” costumam indicar.

Quando ignoramos essa dinâmica discursiva não podemos realizar propriamente sua estranheza, pois nos colocamos a perseguir o mesmo caminho do racionalismo moderno; é como se repetíssemos a exclusão dos momentos qualitativos, ignorando que “um pensamento que não o pensa já está ele mesmo amputado e em desacordo consigo” (ADORNO, 2009, p. 44). É daí que extraímos o cerne da perspectiva crítica sobre o pensamento jurídico que adotamos no sentido de retomar o momento qualitativo do direito: pensar o pensamento jurídico. Isso significa uma abordagem multidimensional do próprio direito e de seu estranhamento.

Em nossa disciplina, diz Viehweg, dispomos de uma dogmática especializada, de uma zetética especializada e de uma zetética filosófica. Esses três setores se chamam, entre nós: dogmática jurídica, investigação jurídica e filosofia jurídica. Esta última, tida como investigação básica, toma como ponto de partida os dois complexos de conhecimentos anteriores e se pergunta acerca de sua possibilidade (ROESLER, 2013, p. 61).

Nesse sentido, o desenvolvimento da noção de estranhamento queer multidimensional diante da norma deve significar uma compreensão estranha sobre a própria normatividade

⁴⁹ Aqui compreendido enquanto um conjunto de regras ou normas preordenadas capaz de formar um sistema dedutivo próprio do modelo cartesiano.

jurídica. Para essa perspectiva, “compreender significa, assim, fazer próprio, apropriar-se” (ROESLER, 2013, p. 122). Devemos, portanto, pensar o direito e a possibilidade de uma dimensão dialética que permita estranhamentos contra si própria, ainda que em sua estrutura universalizante e vinculada a um contexto cultural.

3. Dialética do Estranhamento

Ao analisarmos o pensamento jurídico de forma estrutural, devemos colocar sob destaque a sua própria estrutura discursiva. Isso porque é através dela que o direito promove o controle social a que se destina. Seu discurso, como vimos, além de permitir a concretização desse controle, é um mecanismo de articulação da sua legitimidade. Assim como a estrutura burguesa em que se insere, o discurso jurídico extrai sua legitimidade de uma pretensa natureza idealizada, estável e universal. Todavia, de maneira um tanto contraditória, ao se estruturar dessa forma, o discurso jurídico acaba por se dissociar progressivamente da realidade. Vimos que esta é uma característica relacionada à estrutura cultural em que se insere o direito contemporâneo, já que na cultura romana e medieval o pensamento jurídico era bastante distinto do modelo sistêmico dedutivo característico da modernidade.

Nesses outros contextos, a chamada perspectiva tópica marcava um modo de pensar orientado por problemas, que por sua vez eram resolvidos com base na noção do possível e provável, e não do verdadeiro e evidente, como veio a pretender o modelo cartesiano (ROESLER, 2013, p. 16). É nessa distinção que surge o aspecto que nos interessa em nossa abordagem sobre o pensamento jurídico. Isso porque ao se estruturar dessa forma neutra, universal e totalizante, o pensamento jurídico cartesiano se distanciou progressivamente do modo tópico, isto é, do pensamento por problemas, do possível e do provável (ROESLER, 2013, p. 18). Com isso, contraditoriamente, o modelo cartesiano, em busca de se tornar pragmático, se distanciou cada vez mais da própria noção de práxis. Conforme Roesler (2013, pp. 42-43) ressalta:

o fato de o projeto cartesiano de ciência, baseado estritamente na importância do método, ter dificuldade de sustentar sua pretensão justamente por causa dessa imprecisão que procuramos mostrar, talvez indique que devemos transferir a ciência do campo da demonstração para o campo da argumentação e procurar compreender seus procedimentos como um conjunto de fatores historicamente construídos, implicados numa discussão entre interlocutores concretos em situações igualmente determinadas.

Assim, pensar o pensamento jurídico sob a perspectiva do estranhamento queer requer repensar a hipostasia de seu próprio método e estrutura. Podemos considerar que, especialmente em uma perspectiva queer, isso significa a reintrodução de uma característica bastante própria da noção de discurso e linguagem: a adaptação (ROESLER, 2013, pp. 52-53). Esta é uma característica típica da linguagem, reconhecida desde Aquino, e que nos lembra a contradição contida na universalidade da estrutura normativa. Ela decorre de uma chamada “função holística” (ROESLER, 2024, p. 55) do direito que não permite deixar qualquer expressão ou prática social sem resposta. Ou seja, tudo deve ser normatizado, objeto do discurso, ainda que para ser rejeitado, excluído e não dito. Nesse sentido, nosso objetivo se volta à compreensão da ideologia jurídica e seu mecanismo de funcionamento, com o intuito de provocar argumentações que não se sujeitem apenas a essa dinâmica discursiva.

Podemos compreender a ideologia jurídica como a base ou substrato da dogmática jurídica moderna e contemporânea, formada pelo senso comum ou conjunto de opiniões sobre práticas e expressões sociais em um determinado momento histórico (ROESLER, 2013, p. 69). Nessa dogmática encontramos o discurso da normatividade social, ou seja, o discurso daquilo que pode se expressar ou praticar no e pelos corpos. Isso significa que o pensamento jurídico, portanto, é ele próprio marcado por uma perspectiva contextual e situacional (ROESLER, 2013, p. 99). Roesler (2013) argumenta que isso não significa que o aspecto dogmático bastante pronunciado do direito moderno e contemporâneo seja dispensável para a estrutura cultural em que está inserido. Resumir toda a questão a isso seria o mesmo que repetir a compreensão ingênua das teorias pré-culturalistas sobre a discursividade; seria como que inverter a hipóstase.

Contudo, a autora sustenta que devemos notar que “a absolutização desse enfoque levaria à sua própria falência enquanto orientação da ação, pois não permitira a renovação do conteúdo cognoscitivo de suas premissas” (ROESLER, 2013, p. 57). Ou seja, trata-se do típico paradoxo descrito por Adorno (2009) sobre a universalidade, que está fundado na própria estrutura discursiva do modelo cartesiano⁵⁰. Diante disso, Roesler (2013, p. 25) aponta que a

⁵⁰ Nesse sentido, Adorno (2009, pp. 123-124) argumenta o seguinte: “A norma cartesiana – a explicação precisa fundamentar o posterior (ao menos logicamente posterior a partir do anterior). A norma não é mais obrigatória. De acordo com seu critério de medida, o estado de coisas dialético seria a simples contradição lógica. Mas o estado de coisa não pode ser explicado por um esquema hierárquico de fora. Senão a tentativa de explicação iria pressupor a explicação que ela precisa primeiro encontrar; senão ela suporia a ausência de contradição, o princípio subjetivo de pensamento, enquanto inerente ao que precisa ser pensamento, ao objeto. A partir de um certo ponto de vista, a lógica dialética é mais positivista que o positivismo que a despreza: ela respeita, enquanto pensar, aquilo que há para ser pensado, o pensamento, mesmo lá onde ele não consente com as regras do pensar. Sua análise tangencia as regras do pensar. O pensar não precisa deixar de se ater à sua própria legalidade; ele consegue pensar contra si mesmo, sem abdicar de si; se uma definição de dialética fosse possível, seria preciso sugerir uma desse gênero. A armadura do pensamento não deve necessariamente permanecer aderida a ele; o pensar alcança um ponto suficientemente distante para perceber a totalidade de sua requisição lógica como ofuscação. O aparentemente

obra de Viehweg pode servir como provocação para uma tentativa de buscar uma nova racionalidade que não esteja fundada no uso absoluto de métodos dedutivos. Isto é, na busca por uma dogmática que, apesar de manter sua forma estrutural própria, não esteja direcionada à dissociação de sua relevância social.

Uma dogmática pode assumir várias estruturas, como a dedutiva ou a dialética clássica. Independente disso, quando os dogmas de uma dogmática deixam de orientar a práxis, por se tornam confusos ou inseguros, a referida dogmática desaparece. A questão colocada aqui é a da prática, da ação do homem enquanto ser não determinado, e a estrutura vem condicionada pela função social. Perdida a relevância social, ameaçada de sobrevivência estará a referida dogmática, independentemente da estrutura com a qual tiver sido construída. (...) [H]á uma ligação intrínseca entre a legitimação de cada dogmática jurídica em seu contexto histórico e a relação entre estrutura e função. Para que possa cumprir sua função de orientação da práxis, é preciso que a dogmática se apresente de acordo com uma estrutura que seja aceitável ao pensamento de sua época (ROESLER, 2013, p. 63).

Desse modo, o estudo de outras perspectivas para o pensamento jurídico, como no caso da tópica, oferece a possibilidade de pensarmos modelos que não sejam necessariamente formados por um sistema dedutivo e previsível (ROESLER, 2013, p. 125). Ao ser marcado pelo discurso e pela linguagem, devemos tomar o direito como uma estrutura cujos sentidos serão sempre insuficientes ou incompletos (GOMES, 2017b). Nesse sentido, Gomes (2018a, p. 356) aponta que nessa dinâmica discursiva do pensamento jurídico podemos encontrar outras possibilidades para novos caminhos da normatização social:

Ao reconhecer o caráter performativo do direito e assim sua força, é possível pensar em como usar essa força para promover processos de ruptura. Afinal, se a eficácia simbólica do direito está em dar nomes para criar realidades, é preciso refletir também sobre como esses nomes podem fazer caber a realidade vivida.

Assim, a perspectiva queer multidimensional que temos abordado se relaciona com o abandono da “função holística” do direito, para compreendê-lo como espaço do indecível (GOMES, 2018a). O próprio pensamento jurídico deslocado para um fundamento de abertura a tudo aquilo que a norma não pode unir, de modo que a sua característica fundante passe a ser a impossibilidade de decidir absolutamente em si (GOMES, 2018a, p. 357).

insuportável, o fato de a subjetividade pressupor algo fático, assim como a objetividade o sujeito, é insuportável somente para uma tal ofuscação, para a hipóstase da relação entre fundamento e consequência, do princípio subjetivo, ao qual a experiência do objeto não se adéqua. A dialética é, enquanto modo de procedimento filosófico, a tentativa de destrinçar os nós do paradoxo com o meio antiquíssimo do esclarecimento, a astúcia”.

Nesse sentido, compreendemos a experiência do fenômeno reintroduzida não como mero fundamento de legitimidade do discurso jurídico (a norma abstrata), mas como uma dimensão simultânea de co-criação multidimensional (como ocorre com a *intelligibilia* aristotélica). Ou seja, a relação entre formal e material no pensamento jurídico demarca inequivocamente que a teoria dogmática é um produto de costumes e práticas (ROESLER, 2013, p. 65). A partir disso que buscamos reintroduzir a própria dimensão humana à estrutura do direito⁵¹, tornando estranha desse modo a estrutura do poder contemporâneo que coloca a normatividade como metadispositivo discursivo da totalidade desvinculado da vida humana.

Essa perspectiva de estranhamento jurídico da noção queer, portanto, deve ser capaz de promover o estranhamento de discursos, no sentido de assumir, sem assimilar, expressões e práticas diversas que não sejam reconhecidas pela dogmática normativa vigente. Para o pensamento jurídico, e mais especialmente no campo do constitucionalismo (ROESLER, 2006), isso deve significar o reconhecimento da impossibilidade de consensos, permitindo que o direito seja organizado em torno de “acordos incompletamente teorizados” (ROESLER, 2013, p. 67). Devemos, com isso, compreender a noção queer no pensamento jurídico pela chave da incompletude, da não-totalidade e do particular, para que seja possível deixar de repetir a dinâmica da primazia de um modelo de soluções dogmáticas-dedutivas prontas e acabadas. Através dessa perspectiva, procuramos valorizar as particularidades dos fenômenos e dos discursos de maneira associada, compreendendo possível a interferência criativa entre ambos, para que seja possível repensar a normatividade no presente de acordo com suas transformações materiais.

⁵¹ Nesse sentido, nos valem das observações de GONÇALVES (2019, pp. 59-60): “Se Gewalt é um artefato do direito e da justiça, a decisão judicial é o único produto humano, (bio)político, que encapsula e efetiva tanto o poder que institui o direito (schaltende Gewalt) quanto o poder que mantém suas estruturas de poder (verwaltete Gewalt) – algo que, embora não seja negado em Benjamin, tampouco é considerado a imagem convulsionante da violência “fantasmagórica, intangível e onipresente” dos meios exercidos pelo poder da polícia. Talvez por isso mesmo, pela aparência de candura de sua autoridade quando comparada com aquela da autoridade policial, sua Gewalt tenha sido dissimulada em tantas análises sobre o direito, pelo menos até o advento do nazifascismo e a profícuca produção arendtiana sobre o tema. Contudo, gostaria de formular este argumento derivativo de meu principal interlocutor, neste capítulo, ao mesmo tempo que me sirvo desta derivação para asseverar outra de suas análises: a de que não há homogeneidade no circuito do podercomo-violência e que, quase um século após sua crítica, durante o qual jamais fomos capazes de barrar o acúmulo incontrolável de escombros a estupeficiar o Anjo da História, a violência daquele estado policaiesco conseguiu ser suplantada pelas práticas de poder não menos violentas, todavia menos óbvias, de um sistema de justiça impregnado a decisão como promessa de justiça é mesmo esta categoria privilegiada que, com boa dose de crença, conjura nomos e polemos, conformação e conflito, poder e força, que determina e governa o amigo e o inimigo¹⁶⁴, que quer produzir concórdia pela discórdia, a paz pela guerra, apresentando-se como autoridade que põe (lei) e dispõe (decisão). É esta a polemogenesis da justiça imbrincada no direito e é somente a partir de seus fundamentos que uma crítica devastadora da decisão é possível, posto que a justiça é conceito-limite do direito e da crítica do direito. Se a justiça, no direito, só pode adquirir significado quando pensada a partir do/se determinada pelo conflito, a Gewalt que a acompanha não é exercida pela lei, posto que nela, a justiça permanece indecisa e seu conceito, portanto, suspende-se no vazio.”

Nesse sentido, a ordem constitucional, por consistir na base a parâmetro de organização da estrutura jurídica, deve possibilitar a formação de um pensamento jurídico sobre fundações provisórias (ROESLER, 2013, p. 143). O caráter transitório dos argumentos e da própria legitimidade normativa podem permitir que diferentes discursos, manifestando-se em diferentes coalizões, introduzam suas próprias premissas no jogo dialético da normatividade, de modo que não sejam sempre submetidos às premissas preordenadas de um sistema acabado, mas que está sempre por se fazer (ROESLER, 2013, p. 144). Assim, um dos propósitos da noção queer multidimensional consiste na atitude de assumir a natureza estranha que suas práticas e expressões sociais podem representar, com o intuito de demarcar sua fronteira ante à normalidade, a fim de expandi-la, e não a apagar. Desse modo, buscamos promover concretamente o potencial discursivo da construção das particularidades situacionais que permeiam os discursos, reconhecendo o caráter contingente que essa construção do tempo presente pode conter (ROESLER, 2013, p. 115).

Nesta proposta, o que se faz talvez seja um caminho contrário ao que aponta Bourdieu: trabalhar o direito como ato de fala é, primeiro, colocar em perspectiva os usos da linguagem no direito e, segundo, ao inserir a perspectiva de que, como ato de fala, ele é em sua grande maioria performativo, significa analisar a linguagem do direito como um agir, como ação ou, como diz a teoria, como performatividade (GOMES, 2018a, p. 347).

Devemos ressaltar que a adoção dessa perspectiva não pode estar apenas centrada no pensamento jurídico enquanto estrutura e método abstrato de decisão no direito⁵² ou então nos sujeitos que performam os atos decisórios⁵³. Isso porque, apesar destes serem desenvolvimentos

⁵² Nesse sentido, podemos citar trabalhos que tem se debruçado sobre métodos práticos que possam ser aplicados na estrutura discursiva da normatividade jurídica. A esse respeito Gomes et al. (2023, p. 114) procuraram, por exemplo, discutir o que poderia vir a ser um método transfeminista de reescrita de decisões judiciais: “De partida, lembramos que nossa perspectiva situada e transfeminista abdica de uma solução única e universalizante, o que não implica em desprezar a noção de ordem e suas pretensões de estabilizar conflitos. Mas se trata de compreender que as possibilidades de produção de ordens mais justas são um processo dinâmico, co-construído a partir das realidades e dos atores com que interage e que deve se manter sempre aberto às diferenças. A objetividade feminista que defendemos se assume precária porque reconhece a conexão sempre parcial com o objeto analisado. Ao mesmo tempo que é um limite, a conexão parcial é um princípio que orienta o modo de se conhecer e que convoca a se ampliar as perspectivas consideradas para, assim, compor um quadro mais completo sobre o problema estudado. Por isso a valorização das vivências e saberes de sujeitos subalternizados não significa um compromisso pré-estabelecido com suas posições, mas um exercício de multiplicação das vozes consideradas, especialmente daquelas tradicionalmente excluídas do raciocínio jurídico hegemônico.” E “Esperamos, dessa maneira, demonstrar como o método transfeminista de reescrita de decisões é uma ferramenta que questiona a lógica unitária do Direito e seu poder definidor e limitador e que permite pensar o sistema jurídico em outras bases, mais expansivas em relação aos sujeitos, experiências e significados que inclui e produz.”

⁵³ Também fazemos menção aos desenvolvimentos que têm se dedicado ao exame das decisões judiciais enquanto ação humana, justamente em busca de analisar quem são as pessoas que decidem, quais suas identidades e como elas operam quando decidem. Nesse sentido: GOMES, Camilla de Magalhães. Qual o gênero no STF? Uma análise

relevantes para a desconstrução normativa, a noção de promover um estranhamento implica que aqueles que têm o poder de provocar o discurso utilizem de suas expressões e práticas para desestabilizar a norma. Nesse sentido, Gomes (2022, pp. 2.258) sustenta que o discurso jurídico tem sido reticente em adotar o gênero como categoria de análise, talvez porque isso implique em problemas para sua lógica de neutralidade. Sendo assim, no lugar de evitar o uso dessa categoria aparentemente estranha para o direito, devemos aproveitá-la para (des)construir e (de)formar a própria estrutura normativa diante dela, rearticulando-a em suas diferentes dimensões e contextos que escapam ao discurso normal. Nesse sentido, Gomes (2018b, p. 75) bem explica a importância daqueles que, apesar de não terem o poder em si, podem provocar a estrutura discursiva:

Aquele que assina, então, faz mais do que apenas apor seu nome em um ato declaratório como representante de um grupo: participa do ato performático que, ao mesmo tempo, o legitima como representante com poderes de assinatura no próprio ato de assinatura e, a partir dele, fala e assina em nome dos representados.

Portanto, não devemos compreender o discurso da normatividade somente como algo que deve ser rearranjado, isto é, readequado na sua repressão. Devemos compreendê-lo – no sentido de nos apropriarmos dele – pelo potencial que as práticas e as expressões sociais que dele escapam têm de transformá-lo. Isso é o que significa a reaproximação entre a perspectiva discursiva com a fenomenológica. Para o estranhamento queer devemos recusar o pragmatismo conveniente apenas à estrutura burguesa, que rejeita a multidimensionalidade como idílica quando na realidade é seu universalismo neutro que assim se caracteriza. Assim, em vez de assimilar à noção queer a forma dialética do direito que busca a produção de consensos em prol de um sistema pretensamente cada vez mais completo e acabado, devemos nos voltar para uma forma dos dissensos, das promessas e normas abertas, das fronteiras em expansão. Tudo isso se traduz na insistência de se mostrar mesmo estranho porque cada expressão e prática se difere de acordo com a situação em que se apresenta.

do discurso de gênero presente nos votos das(os) ministras(os) do Supremo Tribunal Federal. *Revista Direito e Práxis*, v. 13, n. 4, p. 2225–2262, dez. 2022.

INCONCLUSÃO

Procuramos encontrar na noção de estranhamento uma alternativa teórica às posturas assimilacionistas e universalizantes que têm marcado uma parcela relevante dos estudos de gênero e sexualidade na era contemporânea. No lugar de reforçar análises pragmáticas sobre a mobilização da estrutura do poder por algumas minorias, buscamos apontar a necessidade de retomar teorizações radicais sobre esse campo. O radicalismo de que falamos nesse ponto se relaciona, antes de tudo, com a adoção de uma perspectiva que se coloque sobre as bases da estrutura cultural posta, bem como sobre os seus dispositivos de controle em suas diferentes dimensões.

Assim, através dessa compreensão ampla e articulada dos meandros históricos que marcam a formação do projeto burguês de sociedade pudemos observar sua forte e contraditória relação com os conceitos de razão e prática. Apontamos que a dissolução de um modo de vida medieval que já não se aparentava mais propício a um tempo no caminho da modernidade demandou, com fundamento na filosofia cartesiana, a cisão entre esses conceitos. A contradição se revelou, justamente, pela etapa posterior que se seguiu à cisão, e ainda se segue: o reagrupamento entre eles. Isso ocorre, contudo, segundo a conveniência da estrutura do poder, que produz categorias e identidades idealmente homogêneas a partir de conjuntos de práticas e expressões sociais preordenadas.

Ainda nesse aspecto, ressaltamos que a formação desses tipos ideais, apesar de parecer um processo neutro ou natural, é produto de um projeto de sociedade determinado. No caso da estrutura capitalista, esse projeto se mostrou centrado na geração de valor (o capital). Longe da neutralidade pretendida, o desenvolvimento desse projeto demandou a sujeição utilitarista de corpos, expressões e práticas sociais para uma estrutura social. Nela houve quem se tornasse ferramenta de reprodução da vida, assim como quem tivesse a própria vida tornada unicamente em trabalho. Mas o que a estrutura do capital mais se preocupou em esconder foi que houve (e ainda há) quem sofresse ambas – e muitas outras – as transformações e sujeições no mesmo corpo vivente.

Assim, para que a dinâmica de funcionamento do capitalismo permanecesse inalterada, ou talvez administrada, os sujeitos subjugados nesse sistema viram suas expressões e práticas serem separadas entre si e dentro de si. Desse modo, a estrutura capitalista produziu pelo seu discurso categorias binárias e antagônicas, cuja interseccionalidade permanecesse como algo apenas idílico e ingênuo. Desse modo, se formaram os sujeitos contemporâneos entre aqueles

que fossem homens e não-homens; brancos e não-brancos; ricos e não-ricos; heterossexuais e não-heterossexuais etc. Assim, diferentemente do que algumas críticas contemporâneas têm indicado (inclusive as progressistas), é a própria estrutura cultural capitalista moderna que se organizou e continua a se organizar em torno da noção “identitarista” (BARROS, 2025).

Nesse sentido, nosso esforço consistiu em oferecer provocações em direção a uma abordagem teórica distinta da cartesiana universalista que fundamenta o capital e sua socialização. No campo da normatividade jurídica, indicamos que o direito, assim como a estrutura da sexualidade, deve ser compreendido junto desses processos de dominação, inclusive no que diz respeito a sua pretensa neutralidade. Mas não devemos imaginar que a simples recuperação histórica desses processos sirva por si só como um “programa político ou sequer um atalho” (PATEMAN, 2022, p. 355) para novas possibilidades de vida. Mas ela pode servir para modificar a perspectiva sobre o caráter contínuo, total e inescapável que as estruturas de dominação reivindicam para si. Logo, contar essa história surge como algo necessário para que, assim que ela se torne compreendida, ela possa ser abandonada (PATEMAN, 2022, p. 337-338)

Para traçar algumas linhas na direção desse objetivo quanto à estrutura normativa jurídica, buscamos reinserir na compreensão de seu caráter discursivo também a sua característica de ação humana. Isto é, tomamos a linguagem e o discurso não como ideias abstratas da existência, mas como expressões dos fenômenos e dos corpos pelos quais a vida se produz. Desse modo, a própria ênfase deste trabalho numa perspectiva teórica tem por justificativa a compreensão da teorização como um tipo de prática (ROESLER, 2013, p. 40).

Devemos ressaltar, contudo, que essa abordagem não deve ser confundida com a moderna noção de práxis que muito tem sido aplicada ao direito contemporâneo. Conforme Adorno (2009, p. 11) sustenta, essa noção tem sido responsável por estrangular o pensamento crítico na modernidade, com fundamento na hipóstase da racionalidade iluminista dita perfeita. Contudo, esse processo de desobjetivação promovido pela estrutura burguesa – e pelo direito em sua dialética jurídica –, longe de qualquer perfeição, tem se mostrado justamente a tônica da história da subjugação de um sujeito pelo outro (ADORNO; HORKHEIMER, 1985).

Assim, através de uma perspectiva queer multidimensional, defendemos a necessidade de abandonar os pressupostos que dão sustentação a esse sistema mediante o estranhamento de sua suposta totalidade. Nesse sentido, a atitude estranha que a perspectiva queer pode causar tem o intuito de promover uma reaproximação entre os fenômenos e os discursos (no plural). As diferentes formas que expressões e práticas se constituem entre os sujeitos devem ser

construídas não segundo uma lógica discursiva da assimilação, mas da estranheza. Devemos recusar o impulso homogeneizante da estrutura que se orienta pela promoção de um discurso estável e fácil de ser reconhecido, pois ela o faz em detrimento da expressão da existência humana.

O direito enquanto discurso de articulação da normatividade social têm representado um poderoso dispositivo de dominação sobre os corpos, práticas e expressões. Na busca pela totalidade, observamos que os únicos discursos alternativos que têm sido aceitos em sua estrutura são aqueles que se orientam justamente pelo assimilacionismo, ou seja, que não alteram seu fundamento ou estrutura, mas sim o reconhecem. Defendemos, contudo, a necessidade de um novo paradigma discursivo, o qual não esteja fundado no reconhecimento dessa estrutura ou das práticas e expressões adequadas, mas no seu estranhamento. Assim, os discursos rejeitados que buscam acessar a estrutura jurídica devem surgir como formadores de novas ideias estranhas a essa totalidade, mas que por isso são capazes de oferecer críticas aos pressupostos da ideologia vigente (LYRA FILHO, 1982).

Para aqueles que estão à margem da normatividade contemporânea, mostra-se necessário questionar a forma como suas narrativas são apresentadas, se segmentadas ou em coalizões. No campo jurídico, isso deve significar ainda o questionamento da posição dos atores que integram esse sistema. Ou seja, os tribunais não como apenas decisores acima ou dentro da norma (CUMMINGS, 2013, p. 180), mas verdadeiros dispositivos dessa estrutura de dominação. Através dessa compreensão estrutural, podemos repensar estrategicamente as mobilizações que grupos minoritários adotam diante da normatividade jurídica, inclusive para pensar de forma concreta os efeitos da postura assimilacionista. Ao reconhecermos que o direito também se constitui em um aparato ideológico da estrutura, abandonamos uma compreensão ingênua sobre a sua capacidade de articular mudanças, para reconhecer que ele é propriamente um articulador contrário a elas. Assim, verificamos naqueles pontos em que o discurso se torna estranho quais são os espaços de resistência e inflexão da estrutura. Também podemos compreender quais são os reconhecimentos que no curto prazo representam ganhos, mas que mais tarde servem mais para alienar e desmobilizar discursos marginais, ao minar qualquer senso de agência dessas pessoas supostamente reconhecidas (CUMMING, 2013, p. 187).

Logo, pela perspectiva queer que propomos, caminhamos num sentido diverso daquele promovido pela dialética jurídica moderna e cartesiana, cujo propósito tem sido a busca do consenso e da uniformidade. Essa é uma busca que, conforme buscamos demonstrar, é comum a estrutura capitalista. Mas no campo da normatividade jurídica, ela adquire expressões muito

nítidas de dominação, as quais aparecem marcadas por expressões costumeiras como “segurança jurídica”, “sistema de precedentes” e “ordenamento jurídico”. O que temos insistido, contudo, é que todo esse objetivo para o qual o direito contemporâneo caminha, em que todos os problemas possuem soluções prontas e finais, resulta no fim da vida. Conforme Adorno (2009, p. 266) sustenta:

A história é a unidade de continuidade e descontinuidade. A sociedade não se mantém viva apesar de seu antagonismo, mas graças a ele; os interesses ligados ao lucro, e, com isso, a relação de classes, são objetivamente o motor do processo de produção do qual depende a vida de todos, e seu primado tem o seu ponto de fuga na morte de todos. Isso também implica o elemento reconciliador no irreconciliável; na medida em que só é permitido ao homem viver, sem ele não haveria nem mesmo a possibilidade de uma vida transformada. O que criou historicamente essa possibilidade pode igualmente destruí-la. Seria preciso definir o espírito do mundo, objeto digno de definição, como catástrofe permanente.

Portanto, ao indicarmos a necessidade de novas teorizações de uma perspectiva queer pelo estranhamento, inclusive e especialmente no campo da normatividade jurídica, indicamos a possibilidade de pensar outras formas de intervenção no discurso posto, que não o assimilacionismo, o reconhecimento ou a uniformidade. Muitas vezes essa postura é criticada por sua suposta imobilização estratégica ou transformação de pessoas mais vulneráveis em mártires do nosso tempo social. Mas nos parece que essa crítica revela sua própria chaga. Na ânsia de rejeitar alternativas outras de mobilização social, ela reforça a totalidade e a mantém intocada. Isto é, reitera o argumento permanente do capitalismo que se coloca como a última das ideologias existentes. A estrutura que há. Neste trabalho buscamos sustentar que esse discurso é falso e que tanto a totalidade, como a ideologia do fim das ideologias que o fundamenta, são também produtos de um tempo e dos interesses dominantes. Assim, compreendemos o queer como uma alternativa para teorizar sobre discursos e realidades a partir daquilo que escapa ao discurso dominante da estrutura contemporânea. Através da chave do queer procuramos apontar para a necessidade de novos desenvolvimentos que rejeitem a primazia da assimilação, da adaptação e da normalização perante a normatividade que rege essa estrutura, em prol da reafirmação de tudo aquilo que a extrapola.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. São Paulo: Zahar, 2009.
- ADORNO, Theodor. HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. São Paulo: Zahar, 1985.
- AGAMBEN, Giorgio. *Reflexões sobre a peste*. Trad.: Isabella Marcatti. Belo Horizonte: Boitempo, 2020.
- _____. *Homo Sacer – O Poder Soberano e a Vida Nua I*. Trad.: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- _____. *O que é um dispositivo?* São Paulo: Argos, 2014.
- ARISTÓTELES. Retórica. Trad.: Edson Bini. 1ª ed. São Paulo: Edipro, 2019.
- baedan. *jornal of queer nihilism*. v. 1. 2012. disponível em: theanarchistlibrary.org.
- BAER, Brian James; KAINDL, Klaus (Orgs.) *Queering Translation, Translating the Queer: Theory, Practice, Activism*. New York: Routledge, 2018.
- BARROS, Douglas. O que é identitarismo? São Paulo: Boitempo, 2024.
- BENTO, Berenice; COSTA, Karla; COSTA, Bruno. Necrobiopoder: maternidade, raça e gênero entre Brasil e Portugal. *Cadernos pagu*, 2024.
- BENTO, Berenice. Gênero: uma categoria útil de análise? *Revista de História Comparada*, v. 16, n. 1, p. 15–50, 2022.
- BEZZINI, Daiana; SCHIAVETTI, Irene; MANACORDA, Tommaso; FRANZONE, Giorgia; BATTAGLIA, Mario A. First Wave of COVID-19 Pandemic in Italy: Data and Evidence. *Advances in Experimental Medicine and Biology*, n. 1353, p. 91-113, 2021.
- BOYARIN, Daniel. Against Rabbinic Sexuality: Textual Reasoning and the Jewish Theology of Sex. In: *Queer Theology: Rethinking the Western Body*. Org. Gerard Loughlin. Blackwell Publishing Ltd., pp. 131-146, 2007.
- BROSTOFF, Marissa. Notes on Caitlyn, or Genre Trouble: On the Continued Usefulness of Camp as Queer Method. *differences*, v. 28, n. 3, p. 1–18, 2017.
- BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.
- _____. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad.: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003.
- BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil, 1988.

_____. Supremo Tribunal Federal. Acórdão de Julgamento. In: Ação Direta de Inconstitucionalidade n. 2.076, 2003.

_____. Supremo Tribunal Federal. Acórdão de Julgamento. In: Ação Direta de Inconstitucionalidade n. 2.649, 2008.

CAMATTE, Jacques. *This world we must leave and other essays*. New York: autonomedia, 1995.

CHU, Andrea Long; DRAGER, Emmett Harsin. After Trans Studies. *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, v. 6, n. 1, p. 103–116, 2019.

CORRÊA, Ana Elisa Cruz. ANDRADE, Ana Carolina Marra de. Qual o papel do trabalho doméstico feminino no modo de produção capitalista? Uma análise comparativa das interpretações de Silvia Federici e Roswitha Scholz. *Germinal: Marxismo e Educação em Debate*, Salvador, v. 12, n. 1, p. 51-62, 2020.

CUMMINGS, Scott L. Empirical Studies of Law and Social Change: What is the Field? What are the Questions? *Wisconsin Law Review*. Nº 171. P. 171-202, 2013.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Trad.: Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Paz e Terra, 2018.

EDELMAN, Lee. *No Future: Queer Theory and the Death Drive*. Durham: Duke University Press, 2004.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Coletivo Sycorax. São Paulo: elefante, 2019.

FERGUSON, Roderick. *Aberrations in black: toward a queer of color critique*. Minneapolis: University of Minesota Press, 2004.

_____. *One-dimensional queer*. Cambridge: Polity Press, 2018.

FERREIRA DA SILVA, Denise. *A dívida impagável*. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.

FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos - Volume V: ética, sexualidade, política: volume 5*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *Histoire de la Sexualité I: volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1994.

_____. *História da loucura na Idade clássica*. Trad.: José Teixeira Coelho Neto. 12ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.

_____. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Trad.: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 15ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2023.

_____. *O Nascimento da Clínica*. 7ª ed. São Paulo: Forense Universitária, 2011.

_____. *The history of sexuality volume I: an introduction*. Trad.: Robert Hurley. New York: Pantheon Books, 1978.

_____. *The Order of Things: an archeology of the human sciences*. New York: Taylor and Francis e-library, 2005.

FREEMAN, Elizabeth. Time Binds, or, Erotohistoriography. *Social Text*. Estados Unidos, v. 23, n.3 e 4, p. 57 – 68, 2005.

GANG, Mary Nardini. Rumor à mais queer das insurreições. Trad.: Contraciv. 2023. Disponível em: <https://bibliotecaanarquista.org/library/mary-nardini-gang-rumo-a-mais-queer-das-insurreicoes>.

GOMES, Camilla de Magalhães. Gênero como categoria de análise decolonial. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, v. 18, n. 1, p. 65, 13 abr. 2018a.

_____. O juiz (diante) da desconstrução: hermenêutica constitucional e fracasso à luz da filosofia de Jacques Derrida. *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito*, v. 9, n. 2, p. 125–135, 14 nov. 2017b.

_____. Qual o gênero no STF? Uma análise do discurso de gênero presente nos votos das(os) ministras(os) do Supremo Tribunal Federal. *Revista Direito e Práxis*, v. 13, n. 4, p. 2.225-2.262, dez. 2022.

_____. Sujeitos do Performativo jurídico II: uma releitura do “povo” nos marcos de gênero e raça. *Teoria Jurídica Contemporânea*, v. 3:1, p. 64–97, jun. 2018b.

_____. *Têmis Travesti: as relações entre gênero, raça e direito na busca de uma hermenêutica expansiva do “humano” no Direito*. Orientadora: Ela Wiecko Volkmer de Castilho. Tese (Doutorado em Direito). Brasília: Universidade de Brasília, 2017a.

GOMES, Camilla de Magalhães; CARVALHO, Claudia Paiva; FRANZONI, Julia Ávila. Método Transfeminista de Reescrita de Decisões Judiciais: Perspectivas Teóricas e Caminhos para sua Aplicação. *Direito Público*, v. 20, n. 106, 31 jul. 2023.

GONÇALVES, Roberta Candeia. *O circuito místico do Direito como poder e violência: indecidibilidade, derrotabilidade, espaços sem povo*. 2019. 194 f., il. Tese (Doutorado em Direito). Brasília: Universidade de Brasília, 2019.

GROSFOGUEL, Ramón. Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmoderna descolonial. *Contemporânea - Revista de Sociologia da UFSCAR*, São Carlos, v. 2, n. 2, p. 337-362, 2012.

_____. Racismo/sexismo epistémico, universidades ocidentalizadas y los cuatro genocídios/epistemicídios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 19, p. 31-58, 2013.

HIRSCH, Joachim. Forma política, instituições políticas e Estado – I. *Crítica Marxista*, Campinas, SP, v. 14, n. 24, p. 9–36, 2007.

HUIZINGA, Johan. *O Outono da idade Média*. Trad.: Francis Petra Janssen. São Paulo: Penguin-Companhia, 2021.

LEW, Jiwhang. Thomas Aquinas' View on the Nature of Sin: Reconsidered in A Comparison with Augustine's Idea of Sin. *CHUL HAK SA SANG – Journal of Philosophical Ideas*, n. 21, pp. 109-147, 2005.

LLOYD, Moya. *Beyond Identity politics: feminism, power and politics*. Londres: Sage Publications Ltd, 2005.

LUGARINHO, Mário César. Como traduzir a teoria queer para a língua portuguesa. *Revista Gênero*, v. 1, n. 2, 2001, pp. 33-40.

LYRA FILHO, Roberto. Filosofia geral e filosofia jurídica em perspectiva dialética. In: PALÁCIO, S.J. Carlos (Org.). *Cristianismo e história*. São Paulo: Loyola, 1982. p. 147-169.

MARCUSE, Herbert. A ideologia da sociedade industrial. Trad.: Giasone Rebuá. 4ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

MARX, Karl. O 18 de Brumário de Luís de Bonaparte. Trad.: Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *O capital, Livro I, Capítulo VI (inédito)*. Trad.: Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: livraria editora ciências humanas, 1978.

_____. *O capital, Livro I*. Trad.: Rubens Enderle. São Paulo: boitempo editorial, 2013.

MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: Sociologia e Antropologia. Henri Hubert (Org.). São Paulo: Ubu Editora, 2018.

MIELI, Mario. Por um comunismo transexual: elementos de crítica homossexual. Trad.: Rita Coitinho. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2023.

MOMBAÇA, Jota. Rumo à uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência. São Paulo: Fundação Bial, 2017.

OCHOA, Marcia. Ciudadanía perversa: divas, marginación y participación en la 'localización'. In: *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización*. MATO, Daniel (Coord.). Caracas, FACES, Universidad Central de Venezuela, 2004, pp. 239-256.

OYEWÙMÍ, Oyèrónkẹ. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. *Codesria Gender Series*, v.1, p 1-8, 2004.

PATEMAN, Carole. *O Contrato Sexual*. Trad.: Marta Avancini. 4 Ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022.

PELÚCIO, Larissa; DUQUE, Tiago. "Cancelando" o cuier. *Revista Contemporânea*. v. 1, n. 1, pp. 125-151, 2020.

PELÚCIO, Larissa. Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil. *Periodicus*, Salvador, v. 1, n. 1, 2014.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Queer nos trópicos. *Revista Contemporânea*, v. 2, n. 2, 2012.
PRECIADO, 2011 PRECIADO, Paul B. Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. *Estudos Feministas*, v. 19, n. 1, p. 11-20, 2011.

PUAR, Jasbir. *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times (Next wave)*. Durham: Duke University Press, 2007.

REA, Caterina Alessandra; AMANCIO, Izzie Madalena Santos. Descolonizar a sexualidade: Teoria Queer of Colour e trânsitos para o Sul. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 53, 2018.

RÍOS, Paola. ¿Ser o estar “queer” en Latinoamérica? El devenir emancipador. *Revista ÍCONOS*, v. 39, 2011, pp. 111-112.

ROESLER, Claudia Rosane. A Estabilização do Direito Canônico e o Decreto de Graciano. *Revista Sequencia*, nº 49, pp. 9-32, dez. 2004.

_____. *Theodor Viehweg e a ciência do direito: tópica, discurso, racionalidade*. 2ª ed. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2013.

_____. Theodor Viehweg: ¿un constitucionalista adelantado a su tiempo? *DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, n. 29, pp. 295-318, 2006.

ROGERS, Eugene. Bodies Demand Language: Thomas Aquinas. In: *Queer Theology: Rethinking the Western Body* Org. Gerard Loughlin. Blackwell Publishing Ltd., pp. 176-187, 2007.

ROLNIK, Suely. *Cartografia Sentimental, Transformações contemporâneas do desejo*. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 1989.

RUBIN, Henry. Phenomenology as Method in Trans Studies. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, v. 4, n. 2, p. 263–281, 1998.

SAN MARTÍN, Rivas. Diga ‘queer’ con la lengua afuera: Sobre las confusiones del debate Latinoamericano. In: *Por un feminismo sin mujeres*. CUDS, Santiago de Chile, 2011, pp. 59-75.

SCHOLZ, Roswitha. O fim da pós-modernidade e a ascensão de ‘novos’ pseudo-realismos: objeções da crítica da dissociação e do valor ao novo realismo, ao realismo especulativo e ao acelaracionismo, 2018. Disponível em: www.obeco-online.org/roswitha_scholz31.htm

_____. O Valor é o homem: Teses sobre a socialização pelo valor a relação entre os sexos. *Novos Estudos – CEBRAP*, n. 45, 1996.

SOUZA, Luísa do Amaral. *Elaborando uma ética queer*. Orientador: Peter Pal Pelbart, 2022. Dissertação (Mestrado em Filosofia). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2022.

VAINFAS, Ronaldo; TORTORICI, Zeb. Female Homoeroticism, Heresy, and the Holy Office in Colonial Brazil. In: *Sexuality and the Unnatural in Colonial Latin America*, Zeb Tortorici (Org.), Berkeley: University of California Press, 2016, pp. 77-92.

WITTIG, Monique. Não se nasce mulher. In: *The Straight Mind*. Trad.: Léa Sússekind Viveiros de Castro. Beacon Press: 1992.