



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS INTERDISCIPLINARES
SOBRE MULHERES, GÊNERO E FEMINISMO**

CAMILA DALTRO FERREIRA

**NÃO SE NASCE HUMANO, TORNA-SE:
ENTRE MONSTRUOSIDADES E DESVIOS DE GÊNERO**

Salvador-BA
2025

CAMILA DALTRO FERREIRA

**NÃO SE NASCE HUMANO, TORNA-SE:
ENTRE MONSTRUOSIDADES E DESVIOS DE GÊNERO**

Dissertação apresentada à banca de defesa de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia para obtenção do grau de Mestra em Mulheres, Gênero e Feminismos.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Caterina Alessandra Rea.

Salvador-BA
2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade Federal da Bahia (UFBA)
Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI)
Biblioteca Universitária Isaias Alves (BUIA/FFCH)

Orientadora: Profª. Drª. Caterina Alessandra Rea
Dissertação (mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre
Mulheres, Gênero e Feminismo. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e
Ciências Humanas, Salvador, 2025.

1. Identidade de gênero. 2. Sexo. 3. Teoria Queer. 4. Monstros. I. Rea, Caterina Alessandra. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 306.76

Responsável técnica: Hozana Maria Oliveira Campos de Azevedo - CRB/5-1213



Ata da sessão pública do Colegiado do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS INTERDISCIPLINARES SOBRE MULHERES, GÊNERO E FEMINISMO (PPGNEIM), realizada em 24/09/2025 para procedimento de defesa da Dissertação de MESTRADO EM ESTUDOS INTERDISCIPLINARES SOBRE MULHERES, GÊNERO E FEMINISMO no. 251, área de concentração Mulheres, Gênero e Feminismo, do(a) candidato(a) CAMILA DALTRO FERREIRA, de matrícula 2021113298, intitulada Não se nasce humano, torna-se: entre monstruosidades e desvios de gênero. Às 14:00 do citado dia, Plataforma Google Meet, foi aberta a sessão pelo(a) presidente da banca examinadora Profª. CATERINA ALESSANDRA REA que apresentou os outros membros da banca: Profº. Dra. MARCIA SANTANA TAVARES e Prof. Dr. SERGIO RODRIGO DA SILVA FERREIRA. Em seguida foram esclarecidos os procedimentos pelo(a) presidente que passou a palavra à examinada para apresentação do trabalho de Mestrado. Ao final da apresentação, passou-se à arguição por parte da banca, a qual, em seguida, reuniu-se para a elaboração do parecer. No seu retorno, foi lido o parecer final a respeito do trabalho apresentado pelo(a) candidato(a), tendo a banca examinadora aprovado o trabalho apresentado, sendo esta aprovação um requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre. Em seguida, nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão pelo(a) presidente da banca, tendo sido, logo a seguir, lavrada a presente ata, abaixo assinada por todos os membros da banca.

Documento assinado digitalmente
gov.br
SERGIO RODRIGO DA SILVA FERREIRA
Data: 28/09/2025 12:17:37-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Dr. SERGIO RODRIGO DA SILVA FERREIRA

Examinador Externo à Instituição

Dra. MARCIA SANTANA TAVARES, UFBA

Examinadora Interna

CATERINA ALESSANDRA REA, UNILAB

Presidente

CAMILA DALTRÔ FERREIRA

Mestrando(a)

Documento assinado digitalmente
gov.br
CAMILA DALTRÔ FERREIRA
Data: 28/09/2025 17:03:17-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>



Universidade Federal da Bahia

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS
INTERDISCIPLINARES SOBRE MULHERES, GÊNERO E FEMINISMO
(PPGNEIM)**

FOLHA DE CORREÇÕES

ATA Nº 251

Autor(a): CAMILA DALTRO FERREIRA

Título: Não se nasce humano, torna-se: entre monstruosidades e desvios de gênero

Banca examinadora:

Prof(a). SERGIO RODRIGO DA SILVA FERREIRA Examinador Externo à Instituição

Prof(a). MARCIA SANTANA TAVARES
Prof(a). CATERINA ALESSANDRA REA

Examinadora Interna
Presidente

Documento assinado digitalmente
gov.br MARCIA SANTANA TAVARES
Data: 25/09/2025 22:35:09-0300
Verifique em <https://validar.ili.gov.br>

Os itens abaixo deverão ser modificados, conforme sugestão da banca

1. [] INTRODUÇÃO
2. [] REVISÃO BIBLIOGRÁFICA
3. [] METODOLOGIA
4. [] RESULTADOS OBTIDOS
5. [] CONCLUSÕES

COMENTÁRIOS GERAIS:

Declaro, para fins de homologação, que as modificações, sugeridas pela banca examinadora, acima mencionada, foram cumpridas integralmente.

Prof(a). CATERINA ALESSANDRA REA

Orientador(a)

Documento assinado digitalmente
gov.br CATERINA ALESSANDRA REA
Data: 24/09/2025 10:08:36-0300
Verifique em <https://validar.ili.gov.br>

DALTRO, Camila. **Não se nasce humano, torna-se: entre monstruosidades e desvios de gênero.** Orientadora: Caterina Alessandra Rea. 2025. 106 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2025.

RESUMO

A dissertação analisa, sob as perspectivas queer, queer of color e anticolonialista, como dissidências sexuais e de gênero são historicamente enquadradas como monstruosas — categoria que opera como dispositivo de exclusão social, política e ontológica. Parte-se do entendimento de que a cisheteronorma impõe barreiras ao reconhecimento da plena humanidade de certos corpos, produzindo abjeção e violência, mas também abrindo espaços para estratégias criativas de resistência. O objetivo central é compreender de que formas a monstruosidade é atribuída ou reivindicada por tais corpos. Os objetivos específicos incluem compreender as fronteiras identitárias dos gêneros e das sexualidades a partir das lesbianidades e sapatonices; investigar a construção histórica da figura do monstro; discutir limites da assimilação social; e examinar deserções e contra produções de gênero que fabulem outras possibilidades de vida. A metodologia combina revisão bibliográfica interdisciplinar e a submetodologia de Jota Mombaça, que incorpora corpo e escrita como locus de conhecimento, recusando neutralidade e universalismo. A análise percorre genealogias coloniais e necropolíticas da monstruosidade, suas articulações com raça, classe, gênero e sexualidade, e critica formas normativas de inclusão, como homonormatividade e homonacionalismo (Puar, 2015). Aponta, por fim, que a monstruosidade pode funcionar como marca violenta de exclusão, escolha estratégica de resistência ou condição ambivalente. Defende que pirraça (Taliboy, 2021), fracasso e deserção constituem práticas de subversão potentes, capazes de desestabilizar fronteiras do que é ser humano e construir coletividades para além da assimilação neoliberal.

Palavras-chave: Monstruosidades. Dissidências de gênero e sexualidade. Teoria queer. Crítica queer of color.

DALTRO, Camila. **One is not born human but rather becomes one: between monstrosities and gender deviations.** Advisor: Caterina Alessandra Rea. 2025. 106 f. Thesis (Master's in Interdisciplinary Studies on Women, Gender, and Feminism) – Faculty of Philosophy and Human Sciences, Federal University of Bahia, Salvador, 2025.

ABSTRACT

This thesis analyzes, through queer, queer of color, and anticolonial lens, how sexual and gender dissidences have historically been framed as monstrous - a category that operates as a device of social, political, and ontological exclusion. It begins from the understanding that cisgender normativity imposes barriers to the full recognition of certain bodies' humanity, producing abjection and violence, while also opening spaces for creative strategies of resistance. The main objective is to understand the ways in which monstrosity is either imposed upon or strategically claimed by such bodies. The specific objectives include examining the identity boundaries of gender and sexuality through lesbians and dykes positionalities; investigating the historical construction of the figure of the monster; discussing the limits of social assimilation; and analyzing desertions and counter-productions of gender that imagine alternative possibilities of life. The methodology combines an interdisciplinary bibliographic review with Jota Mombaça's submethodology, which incorporates body and writing as locus of knowledge, rejecting neutrality and universalism. The analysis traverses colonial and necropolitical genealogies of monstrosity, its articulations with race, class, gender, and sexuality, and critiques normative forms of inclusion, such as homonormativity and homonationalism (Puar, 2015). It argues that monstrosity may function as a violent mark of exclusion, a strategic choice of resistance, or an ambivalent condition. Finally, it contends that *pirraça* (Taliboy, 2021), failure, and desertion constitute powerful practices of subversion, capable of destabilizing the boundaries of the human and fostering collectivities beyond neoliberal assimilation.

Keywords: Monstrosities. Gender and sexuality dissidences. Queer theory. Queer of color critique.

AGRADECIMENTOS

Antes de começar a agradecer, acredito ser importante traçar um pouco também do meu próprio percurso de pesquisa e escrita. Comecei esse mestrado na pandemia, em um contexto totalmente excepcional, tanto para mim, quanto para colegas e docentes que, juntos, tentavam entender e sobreviver àquele período. Devido a todo o contexto sanitário e social da época, que impactou diretamente na oferta de disciplinas e condições gerais para a realização do trabalho de pesquisa, o CONSUNI (Conselho Universitário), através do art. 3º da Resolução nº 04/2020, do art. 1º da Resolução nº 03/2021 e do art. 1º da Resolução nº 07/2021, aprovou prorrogações de prazo para conclusão de mestrados e doutorados com início naquele período.

Em paralelo, também entrei no projeto de pesquisas *Countering the Backlash: Reclaiming gender justice*, que investiga as tentativas de retrocesso nos direitos de gênero no Brasil a partir do governo Bolsonaro. Fazer parte deste grupo me permitiu ser bolsista – o que foi essencial para a continuidade do meu próprio trabalho de pesquisa e subsistência. Assim como o mestrado, esse projeto de pesquisas também sofreu prorrogações devido a muitos entraves e imprevistos que mudaram o curso da pesquisa diversas vezes. Continuar fazendo parte deste trabalho foi mais uma das razões que me fizeram seguir com a extensão do prazo regulamentar de defesa.

Nada nesse percurso foi fácil. E, por isso, quero começar agradecendo a mim mesma por persistir até o final.

Agradeço à minha família e especialmente à minha mãe, Rosana, que sempre me fez acreditar em mim e na educação. Sem ela, nada seria possível.

Agradeço à Caterina, minha orientadora, que acreditou na minha pesquisa desde o início e ao longo de todas as mudanças que precederam essa finalização. Obrigado pelas leituras, trocas, comentários e uma escuta tão atenta à minha proposta.

Agradeço ao Grupo de Trabalho em Psicologia, Sexualidades e Identidades de Gênero (GTPSIG) do Conselho Regional de Psicologia da Bahia, do qual fui integrante e coordenadora. Foi através das reuniões e discussões pandêmicas que descobri o que gostaria de pesquisar.

Agradeço à Maíra, Cecília e Teresa, por me acolherem tão bem no grupo de pesquisa do qual faço parte há 4 anos.

Agradeço a Pablo, um dos professores mais importantes que tive no Mestrado.

Agradeço a Juliana, minha psicóloga, que me deu suporte psicológico e emocional sem o qual esse processo teria sido muito mais desafiador.

Agradeço a todos/as/es amigos/as/es que são minha principal rede de apoio e acreditaram em mim em momentos em que eu tinha certeza da dúvida – não conseguirei citar todos nominalmente. Obrigado especialmente a Luire e Alline, companheiras de mestrado com quem compartilhei todas as dores e alegrias desse processo; sem nossas trocas, não sei como teria chegado até aqui. Obrigado também a Gabriel e Elissan, amigos com quem divido um apartamento e a vida. Vocês me lembram da importância de saber comemorar.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	8
1.1. Abjetivos: “objetos em meio a outros objetos”	12
2. SUBMETODOLOGIA SOBREVERSIVA: “TODA TEORIA É CONTRABANDO”	14
CAPÍTULO I: PELO DIREITO DE SER UM MONSTRO	21
I.I. Os muros	24
I.II. As fronteiras	28
I.III. Quem é o que(er).....	36
CAPÍTULO II: MONSTROS, MONSTRUOSIDADES E MONSTRIFICAÇÕES	41
II.I. O híbrido monstro-demônio colonial.....	42
II.II. Alteridades monstruosas.....	45
II.III. Breve genealogia monstruosa.....	49
II.IV. E o queer com isso?	58
CAPÍTULO III: AS(SIMILAR)	61
III.I. Homoessencialismos	69
III.II. Ser ou estar? Transitoriedades identitárias e o pertencimento compulsório	75
CAPÍTULO IV: SOBREVERSÕES DE GÊNERO E SEXUALIDADE	79
3. CONSIDERAÇÕES FINAIS	95
REFERÊNCIAS	98

1. INTRODUÇÃO

*Açaçasbruxasestádescendoaqui
 Onde você vai estar quando ela chegar?
 Deixe sinais.
 (Clark, 2021, p. 138).*

Esta pesquisa não se destina a investigar nenhum sujeito ou objeto. O mote condutor deste trabalho é algo muito menos definido e impossível de ser caracterizado como um ou outro, pois pertence a ambos. Partindo de uma vivência pessoal enquanto corpo dissidente de gênero e sexualidade, decido tentar entender o que torna uma existência mais ou menos humana, e, a partir disso, perceber quais as implicações de um corpo desumano numa sociedade construída sob a prerrogativa colonizatória e, necessariamente, desumanizadora.

Para isso, decido começar essa discussão com a identidade sapatão, considerando-a como uma identidade fronteiriça de sexualidade e gênero em si, em contraposição à identidade “lésbica” que, embora com uma origem patologizadora, é usada atualmente como contraponto “higienizado” da sapatão, esta que, para além de marcar uma orientação sexual, também traz, em seu nome e seus corpos, uma performance não alinhada completamente (ou em nada) à feminilidade.

Entendendo a colonização como um grande marco temporal para a construção do que é ser ou não humano – ou a quem esse *status* se aplica –, considero especificamente as dissidências de gênero e sexualidade da norma cis heterossexual como indicadores sociais de sub humanização. Entretanto, todo corpo dissidente é monstruoso? O que exatamente caracteriza a vivência dissidente como monstruosa – ou não? São algumas questões que pretendo articular aqui, embora sem a promessa de uma resposta definitiva.

Poderia classificar esta pesquisa como essencialmente teórica, mas, parafraseando Jota Mombaça, também faço pesquisa com meu próprio corpo, e isso nada tem de estritamente teórico. Utilizando como base dialógica as teorias queer, tento entender onde está o potencial subversivo de se reconhecer enquanto margem e por que reivindicar o centro não é a única opção – se é que em algum momento foi. Como corpo autodeclarado sapatão e não-binárie, tenho nestas categorias minha principal lente, seja simplesmente como posicionalidade ao escrever, seja no escrutínio das fronteiras entre gênero e sexualidade presentes no ser

sapatão/caminhoneira e como essa vivência *transcende* os ideais cis e heteronormativos, simultaneamente.

Dentre as diferentes formas de guiar essa discussão, escolho começar contextualizando alguns dos conceitos que permeiam o debate sobre gênero e sexualidades, como: cismatividade, lesbianidade, cissexismo, heterossexualidade compulsória, entre outros. Nesta introdução, tento traçar o fio condutor da pesquisa onde procuro guiar o/a/u leitor/a/e pela construção do meu pensamento, caminhando da colonização e suas ramificações até o entendimento da categoria mulheres e como a sexualidade implica na inclusão ou exclusão de determinados corpos.

No primeiro capítulo, intitulado “Pelo direito de ser um monstro”, abro a dissertação convocando o monstro como figura política, epistêmica e histórica, não apenas como metáfora da diferença, mas como um lugar de enunciação que se coloca contra as normatividades. Exponho o modo como a figura do monstro foi historicamente construída como aquilo que ameaça a ordem e, por isso, precisa ser domado ou eliminado. Ao mesmo tempo, reivindicar o “direito de ser um monstro” se apresenta como gesto dissidente, uma forma de tensionar as fronteiras daquilo que é considerado humano, natural e aceitável. O capítulo introduz, assim, uma chave teórico-política para pensar a monstruosidade como campo de disputa, em que a vida abjeta e a vida indesejável podem também abrir frestas para imaginar outras formas de existência.

No segundo capítulo, “Monstros, monstruosidades e monstrificações”, aprofundo essa reflexão ao construir uma genealogia da monstruosidade, mostrando como ela se entrelaça a regimes de poder, saber e corpo. O monstro aparece não apenas como metáfora cultural, mas como dispositivo biopolítico e necropolítico que produz fronteiras entre vidas que merecem ser vividas e aquelas que podem ser descartadas. A discussão percorre desde as ciências médicas e jurídicas que fabricam a categoria do “monstruoso” até os discursos políticos e sociais que operam a sua monstrificação. Ao trazer esse percurso, a monstruosidade revela-se não como uma essência ou condição ontológica, mas como um processo ativo de exclusão e governamentalidade. No entanto, é justamente nesse ponto que se abre a possibilidade de reverter a lógica da abjeção, reinscrevendo a monstruosidade como crítica radical à norma e como possibilidade de fabular mundos que escapem à naturalização do gênero, da sexualidade e da própria humanidade.

Já no terceiro capítulo, intitulado “As(similar)”, mobilizo algumas categorias sexuais e o essencialismo estratégico como uma forma de assimilação social para a conquista de direitos, nem sempre emancipadores, e, como contraponto a essa abordagem, trago a proposta da identidade como tática de Pirraça Urbana, conceito academicizado por Taliboy (2021). Escrevo sobre a desestabilização das identidades como pressuposto para o (des)entendimento de todas as instabilidades e contradições que permeiam o texto. Reflito sobre as políticas identitárias de pertencimento e até que ponto estas são de fato acolhedoras ou apenas mais um espaço de exclusão e adaptação mandatória.

Por fim, no capítulo IV, “Sobreversões de gênero e sexualidade”, falo mais especificamente sobre o(s) gênero(s) e seus diferentes significados a partir de algumas teóricas feministas como Joan Scott, Gayle Rubin, bell hooks, Judith Butler, entre outras. Assim como a sexualidade é apontada como território instável, o gênero também o é, pois levo em consideração a sua imposição cisneteropatriarcal, e, ao mesmo tempo, suas possibilidades de *desistência* onde se opta pela negligência generalizada de uma identidade pessoal ou da ideia de pertencimento, muitas vezes encontrada na apropriação da monstruosidade.

Embora reconheça a importância de traçar uma noção da linha de pensamento que escolhi seguir, isso não significa dizer que prezo pela linearidade das discussões aqui apresentadas; elas caminham na fronteira da instabilidade tanto quanto os conceitos dessa pesquisa. Essa noção também vai de encontro à perspectiva de tempo cis, pautada pela ideia de início, meio e fim, enquanto as temporalidades queer não vão seguir essa linearidade e proposta de finalidade processual, pois encontra-se no devir da *transidade* (Motter, 2023) em contraposição à “transição” – termo imposto pela cisnatividade a corpos trans e que pressupõe um início e fim. A transidade, por outro lado, entende que é sobre constância, continuidade.

Não pretendo aqui pautar o que é revolucionário ou não, muito menos determinar formas de subversão mais válidas que outras. Me contempla extrapolar formas de existência que não se contentam com o que está posto, seja para construir algo novo, seja para negar tudo isso. Uso o termo *desistência de gênero* para negar a identificação enquanto uma obrigação normativa, não para negar o gênero enquanto parte do real. Assim, desistir do gênero diz sobre um movimento multifacetado tanto

do macro quanto do micro, e é aqui que entra a principal palavra-chave deste trabalho: Monstruosidade.

Como será explorado ao longo desta pesquisa, a monstruosidade aparece como categoria de identificação ou imposição aos corpos que recusam ajustar-se, havendo, então, algumas opções: rechaçá-la ou abraçá-la. Como símbolo de uma perpétua colonização mental e material, a desumanização ou sub humanização continuam sendo estratégias de manutenção de hegemonias de todas as ordens: econômica, social, política, sexual, trabalhista, entre outras, e isso diz muito mais sobre quem nomeia do que quem é nomeado. A noção de monstro talvez me interesse tanto pela sua carência de inteligibilidade e todas as possibilidades de mudança que traz consigo. Se a ideia é romper com a universalidade e fixidez de categorias, nada mais justo do que evocar a categoria monstruosa (Mezzari, 2019).

É o monstro também que patrulha a mobilidade nos dizendo que caso pisemos fora daquilo que nos é permitido correremos o risco não apenas de sermos atacadas mas, principalmente, de nos tornarmos também monstruosas. E a monstruosidade é aquela fronteira que marca a passagem da manutenção para a desintegração do corpo humano (Mezzari, 2019, p. 16).

Aqui, a monstruosidade e a humanidade são entendidas como ficções arbitrárias nada fixas, e o propósito é simplesmente fazê-las jogar ao nosso favor, tão artificialmente quanto foram construídas. Minha escrita não tem nenhum compromisso com a objetividade, com a imparcialidade, quiçá com a criação de alguma verdade consolidada pelo conhecimento acadêmico, ao mesmo tempo em que negocia com as normas da academia para existir legitimamente. Se a legitimidade científica se conquista através de um contato asséptico com o “objeto” de estudo, confesso estar deslegitimadamente envolvida com todos os seres abjetos abarcados aqui.

Brincar (ou Pirraçar, como veremos melhor no capítulo III) com a inteligibilidade das categorias é muito mais sobre entender suas possibilidades, potencialidades e limitações através da exploração (Mezzari, 2019). Significa renunciar a uma suposta veracidade subjacente a qualquer afirmação que eu faça e abraçar o erro e o fracasso como conquistas inextrincáveis da minha escrita.

Entendendo que as opressões se constituem em intersecção, falar sobre gêneros e sexualidades é falar, concomitantemente, sobre racismo, misoginia, classismo, colonização, capacitismo e capitalismo, e isso não significa pretender-se

interlocutora de lugares do qual não me apropio, mas sim contribuir para o entendimento de que outras formas de existir de fato existem – na corporeidade e na teoria – e precisamos reivindicar suas narrativas, dentro e fora da academia. Reconhecer a universidade como uma instituição também colonizada e reproduzora de epistemicídios é perceber a importância de ocupá-la e fortalecer espaços que se posicionam contra hegemonicamente em lugares que foram negados a todos desviantes e dissidentes da norma.

1.1. Abjetivos: “objetos em meio a outros objetos”

A opção pela palavra *abjetivos* — em lugar de objetivos — é também um gesto de desconstrução da linguagem acadêmica normativa. Inspirada pelo campo da abjeção e pela própria temática da monstruosidade, a substituição tensiona a lógica disciplinar da escrita científica, deslocando seus pressupostos de neutralidade, clareza e adequação formal. Se “objetivo” remete a uma direção linear e ordenada, “abjetivo” evoca aquilo que se desvia, que não ocupa o lugar central da racionalidade moderna, mas insiste nas margens, nos restos e no que foi expulso do campo da legitimidade. Falar em *abjetivos* é, portanto, alinhar o gesto teórico à própria política do monstro: recusar a forma asséptica da norma acadêmica para afirmar a potência de escrever desde a abjeção.

Considerando a apropriação da abjeção social pelos corpos dissidentes de gênero e sexualidade, numa recusa da reivindicação clássica da categoria de “sujeito”, esta pesquisa possui, como, como *abjetivo* geral: Compreender como as dissidências sexuais e de gênero podem ou não ser classificadas socialmente como monstruosas.

Assim, como *abjetivos* específicos, propõe-se:

1. Compreender as categorias de gênero e sexualidade e suas fronteiras identitárias, partindo das categorias lésbica e sapatão;
2. Construir a figura do monstro como categoria histórica enquanto dispositivo de exclusão;
3. Discutir os limites e armadilhas da assimilação social de corpos dissidentes de gênero e sexualidade; e

4. Esboçar formas de deserção e contra produção da cisheteronorma, analisando a monstruosidade como gesto de enfrentamento e como fabulação de outras possibilidades de vida.

2. SUBMETODOLOGIA SOBREVERSIVA: “TODA TEORIA É CONTRABANDO”

A metodologia utilizada para este estudo é de natureza qualitativa, indo de encontro às concepções positivistas de ciência que se restringem a uma descrição objetiva dos fatos sociais, desta forma proondo, para além disso, a sua interpretação; assim, leva-se em consideração os impactos subjetivos dos fenômenos estudados (Augusto *et al.*, 2014). Outras características desse modelo de pesquisa são: a imersão da pesquisadora no respectivo contexto estudado; o reconhecimento dos sujeitos – neste caso, abjetos - da pesquisa como produtores de conhecimento; o entendimento dos resultados obtidos como frutos de uma relação dialética entre pesquisadora e pesquisadas, entre outros (Silva, 2006).

Helena Hirata (2014) recorre a Lowy (2009) a partir de sua contestação sobre como as próprias definições de neutralidade, objetividade, racionalidade, entre outras, são, na verdade, a visão daqueles que as criaram, quais sejam, os homens – com todos os seus marcadores universalizantes. O que é a objetividade senão a subjetividade dominante? Indo nesta mesma direção, Harding (1993) aponta como a cultura ocidental, bem como sua forma de fazer ciência, é composta de crenças que reforçam os projetos sociais de quem a criou em benefício próprio. Como uma das saídas, a autora traz a necessidade de se produzir ciência emancipadora em outros termos, de outras formas, a fim de equilibrar – ou quiçá inverter – as balanças de poder, não para equiparar-se aos homens, visto que essa seria não seria uma meta tão edificante, mas para construir outros resultados, a partir de outros parâmetros (Harding, 1993).

Para tanto, foi realizada uma revisão bibliográfica – necessária em qualquer processo investigativo – a fim de obter a localização, interpretação, análise e síntese dos conteúdos buscados (Bento, 2012). Assim, pretende-se conhecer a evolução dos estudos e pesquisas sobre o tema, utilizando-se, para este propósito, de publicações contidas em periódicos e portais de pesquisa como: SciELO, Portal da CAPES, Redalyc, entre outros, bem como livros sobre o tema. Entretanto, ao pautar sujeitos-abjetos que possuem suas existências por muito tempo negadas ou apagadas de espaços acadêmicos e científicos em geral – com ênfase para aquelas/es não-brancos -, bem como tratar de temáticas ainda relegadas pela universidade, percebo a necessidade de considerar também fontes de conhecimento informais, porém tão

válidas quanto, como *sites* (pessoais e/ou jornalísticos) tais quais: Transliteração (<http://transliteracao.com.br/>), Transfeminismos (<https://transfeminismo.com/>), Susy Shock (<http://susyshock.blogspot.com/>), Las Disidentes – Colectivo artístico (<https://lasdisidentes.com/>), Biblioteca Fragmentada (<https://www.bibliotecafragmentada.org/>), Monstruosas - monstruosidades, políticas nômades e anti-humanismo (<https://monstruosas.milharal.org/>), por exemplo, que possuem materiais de grande valor, considerando que o rompimento com o ideário positivista e racionalista de ciência parte da legitimação também de corpos que falam de si, seja jornalisticamente, musicalmente, poeticamente ou literalmente. Neste sentido, a pirataria também é uma grande aliada, e editoras independentes, como a machorra edições piratas, foi de grande valia para esta pesquisa.

A escolha pela pesquisa fundamentalmente teórica não me foi fácil. Em uma época em que se é necessário ver para crer, e que o empirismo e a prática – já numa outra roupagem contemporânea – são quase imperativos, me comprometer “apenas” com a teoria foi também uma tentativa de fortalecer pesquisas teóricas, sobretudo no contexto político no qual este trabalho começou, quando, em meio a uma pandemia, o governo federal impunha o dogma “anti ideológico” e anti teórico. Concordando com Donna Haraway, acredito que tudo o que produz sentido produz materialidade e tudo o que é material produz sentido, assim como a linguagem produz materialidade e sentido. Materialidade, para Monique Wittig, bem como para mim, é tudo o que há de concreto, não necessariamente de físico ou palpável, e, como apreendemos o mundo através da linguagem, ainda que exista uma materialidade anterior a esta, não somos capazes de acessá-la.

A Teoria Queer, ao perceber como ciências hegemônicas produzem conhecimento sobre a população LGBTIA+ de forma a reforçar o seu não-lugar social, ou seja, a marginalidade, prioriza análises desestrutivistas ao utilizar-se de produtos culturais, artísticos e midiáticos, a fim de demonstrar como a sexualidade adquire um papel central na sociedade contemporânea (Miskolci, 2009). Mombaça (2016), ao se referir a uma bibliografia selvagem, apropria-se de Halberstam (2013) com a sua teoria selvagem de referenciais não normativos e subterrâneos, de forma a amplificar ruídos, parafraseando a autora. “Toda teoria é contrabando”.

Ao ampliar essa noção para o caminho epistemológico, concordo com Preciado (2020, p. 51), quando este define epistemologia como “[...] um fechamento do nosso sistema cognitivo que não apenas dá respostas às nossas questões, mas

que define as próprias questões que podemos colocar em função de uma interpretação prévia dos dados sensoriais". Assim, escolho utilizar a epistemologia *queer* e *queer of color* que embasam minhas perguntas e guiam o percurso crítico em busca não de respostas, mas de contribuições para a mudança do paradigma que define simbólica e socialmente humanos e monstros.

A escolha pela submetodologia, discussão brilhantemente suscitada por Jota Mombaça (2016), inverte os cânones acadêmicos racionais e disciplinadores, propondo – e impondo – uma forma de fazer conhecimento com o próprio corpo, irracional e indisciplinado, cuja trajetória não pode ser prevista, muito menos controlada. A pesquisa está em constante ebulação, em condições ideais de temperatura e pressão (para explodir). Entretanto, é impossível desconsiderar o espaço ocupado: a academia. Implodir a norma envolve negociação e inserção, "[...] tentar ser monstruosa no espaço da norma; indisciplinada no lugar da disciplina. Uma batalha inglória e arriscada, se levo em consideração os riscos de ser excluída ou capturada pela lógica do saber institucional" (Mombaça, 2016, p. 344).

Na submetodologia, a contradição e a coerência adquirem papel marginal, o posicionamento é mandatório, a subjetividade se torna verbo imperativo e as fontes nem sempre são confiáveis – se por confiáveis se quer dizer autorizadas, representáveis, visíveis. Não pretendo aqui tornar vivências ininteligíveis em inteligíveis, muito menos corpos incoerentes em coerentes; esta pesquisa não é uma tentativa classificatória. Importante salientar que o prefixo "sub", longe de se autoimpõe uma desvalorização, reforça a (sub)alteridade como potência *sobreversiva*, negando o lugar de Outro e tomando o espaço da primeira pessoa, sub e sobre mim.

Para Minayo (2001), é fundamental perceber o caráter ideológico de todo foco de pesquisa e, dessa forma, ir na contramão da ilusória neutralidade científica que se recusa a perceber as imbricações do/a/u pesquisador/a/e desde a escolha do seu campo de estudo. Pretendo romper não apenas com a falácia da imparcialidade do ponto de vista da pesquisadora, mas, com isso, reconhecer também a universalidade como um espaço posicionado e nada neutro, visto que, ao historicamente negar determinados corpos e narrativas, inscreve-se, inclusive, como violento, principalmente para sujeitos abjetos não-brancos.

Como afirma Spivak (2014), qualquer forma de resistência que não contenha o sujeito subalterno em seu discurso – apenas no nome – afirma o não-lugar reservado àquelas/es cujas vozes, corpos e mentes são usurpadas pela

“representação” vazia. Neste processo, não somente a implicação da pesquisadora com a sua investigação é estimulada, como é considerada vital para o desenvolvimento desta, sem, no entanto, a pressupor como verdade absoluta, senão como “fonte de perguntas e comparação” (Santos, 2017). A influência do sujeito abjeto pesquisador faz-se contundente na medida em que a experiência ou situação vivenciada mostra-se relevante para os objetivos da pesquisa, em interlocução com os outros métodos utilizados.

Nesse sentido, é possível traçar um paralelo com Michelle Perrot (1989) quando a autora defende as especificidades da memória das mulheres conforme estas eram relegadas ao espaço “privado”, isto é, do lar e da família, sendo a memória pública majoritariamente masculina, visto que os homens eram os protagonistas dos espaços de maior prestígio social. Dessa forma, o íntimo, o familiar, o privado, eram de responsabilidade das mulheres, pois considerados mais banais e, dependendo do nível de intimidade que traziam, até mesmo indecentes. Aos corpos femininos não cabia falar de si, mas da história familiar, principalmente se fossem casadas; diários pessoais e correspondências não tinham lugar na vida matrimonial (Perrot, 1989). Quando falamos pessoas dissidentes de gênero e sexualidade, corpos esses muitas vezes lidos a partir de um lugar de indefinição, percebemos uma dificuldade semelhante em traçar uma história, não porque estes/as não participaram de momentos históricos significativos, mas sim por sua presença ter sido sucumbida ao privado. Nesse caso, o “privado” não era necessariamente relacionado à vida doméstica, mas aos armários e porões (Daltro, 2022).

Coadunando com essa perspectiva, Evelyn Keller (2006) expõe algumas das contribuições do feminismo à ciência – não especificamente de feministas fazendo ciência, e sim do impacto acadêmico causado pelo movimento social em si, do qual as acadêmicas são um subproduto. Assim, é a partir da inserção de outras sujeitas para além do homem cis hétero branco (...) que os conhecimentos – e a forma de produzir conhecimento – são construídos e atualizados, e isso não se dá puramente por uma questão identitária de gênero ou sexual, senão por conta de socializações e construções subjetivas distintas que proporcionam perspectivas diferentes das hegemônicas (Keller, 2006).

Entendendo que apenas uma abordagem teórica não seria suficiente para trazer à luz o mote desta pesquisa, me aproprio também do queer como forma de pautar mais diretamente questões de gênero e sexualidade contra hegemônicas que,

muitas vezes, são negligenciadas por outras teorias. Gloria Anzaldúa (2009), mulher chicana e da classe operária rural se identifica muito mais como “queer” que como “lésbica”. Justamente pela sua opção ao queer como autodeclaração, a autora tece incisivas críticas acerca da invisibilização ou desconsideração de – ironicamente – *diversidades* dentro deste espectro. Ao passo em que há um vínculo evidente pela semelhança de pertencimento sexual e/ou de gênero, também há sólidas barreiras quando se trata de vivências periféricas e marginalizadas das já dissidentes sexualidades e identidades de gênero, que adquirem conotações muito distintas a depender do contexto.

Dessa forma, a crítica *Queer of Color* enfatizará a indissociabilidade e impossibilidade de hierarquização entre as diversas formas de opressão, muitas vezes propagadas pelas produções queer cujas bases foram apropriadas por pessoas brancas, principalmente homens e mulheres cis homossexuais, que relegavam para o segundo plano a opressão racista e colonizadora das categorias de gênero ocidentais. Essa concepção, popular principalmente entre os movimentos LGBTIA+ *mainstream*¹ europeus e estadunidenses, propaga direta ou indiretamente a falsa e destrutiva noção de que sujeitos não-brancos seriam, geralmente, heterossexuais e cisnormativos, enquanto aqueles/as fora da norma seriam brancos/as (Rea, 2018). Consequentemente, ao invés de crescer como movimentos emancipatórios, essas pautas LGBTIA+ brancas e eurocentradas se coadunam com a política neoliberal capitalista e colonizadora, contribuindo assim para violências – não apenas simbólicas – contra dissidentes sexuais e de gênero que não se encaixam nessas prerrogativas também excludentes. Revisitando Haritaworn (2014) a esse respeito, o autor pontua:

Enquanto enfocamos as forças fabricadoras de morte, devemos, ao mesmo tempo, perguntar como seria uma política queer e trans que genuinamente fomente a sobrevivência; tal tarefa poderia começar com a opressão de raça e de classes em vez de com a hetero ou mesmo homonormatividade (Haritaworn, 2014, p. 246).

Nesse sentido, embasar a minha pesquisa por essa teoria e crítica significa também me posicionar enquanto sujeito abjeto racializado branco, a fim de desnaturalizar os privilégios da branquitude e sua concepção de sujeito universal, desprovido de cor. Citando Maria Aparecida Silva Bento (2002, p. 27):

¹ Aqui entendidos como movimentos LGBTIA+ institucionalizados e com vários anos de existência, com uma organização interna hierarquizada e maior interlocução com o Estado para a construção de políticas públicas que, muitas vezes, refletem pautas generalizantes e reformistas (COLLING, 2015).

A falta de reflexão sobre o papel do branco nas desigualdades raciais é uma forma de reiterar persistentemente que as desigualdades raciais no Brasil constituem um problema exclusivamente do negro, pois só ele é estudado, dissecado, problematizado.

Assim, é importante considerar Anzaldúa (2009), que, ao falar de sua aproximação do *queer* enquanto mulher chicana, está atenta à hegemonia de pessoas queers brancas na produção e disseminação teórica, que se apropriam dos principais espaços de produção do conhecimento para significar a realidade conforme seus próprios interesses. Trazer essa pontuação da autora é uma autocrítica necessária na medida em que, como pessoa dissidente sexual e de gênero branca, ocupo um espaço no qual seria altamente irresponsável me furtar dos privilégios de cor, que me acompanham não apenas na escrita, mas nos meus processos de autorreconhecimento, construção do conhecimento e experiência de vida.

Uma pessoa sempre escreve e lê do lugar onde seus pés estão plantados, do chão de onde se ergue, seu posicionamento particular, ponto de vista. Quando eu escrevo sobre ideias diferentes, eu tento encarná-las e incorporá-las ao invés de abstrai-las. Mas eu nem sempre explico tudo. Eu quero que a leitora deduza minhas conclusões ou ao menos chegue às dela mesma (Anzaldúa, 2009, p. 08).

Assim como Anzaldúa (2009), acredito no poder do não-dito que habita as sombras do texto, da potência do que não precisa estar explícito para se fazer presente. A autora faz uma distinção entre a leitora de “rua” e a leitora “acadêmica”, onde a primeira relaciona o conteúdo com sua realidade, fazendo com que o conhecimento não seja estático, mas em constante transformação. Já a segunda toma o que lê como algo dado, passível de escrutínio e fincado no tempo. Tento fazer ambos os movimentos, já que a palavra posta me ultrapassa e extrapola qualquer noção ilusória de controle sobre o que se escreve, existindo quase à parte de mim, ao mesmo tempo em que cada leitura toma formas diferentes, em configuração e sentido.

[...] para mim, o que me diverte na leitura são esses vãos aos quais posso trazer minha experiência naquela escrita e usar imagens concretas para me perder na minha própria experiência. Mas não fomos ensinadas a ler dessa maneira. Nós fomos ensinadas, de fato, a não confiar nela. Eu acho que posso “ler” dessa forma porque estou tanto em meu mundo interior, meus mundos psíquicos e imaginários, que desenvolvi a capacidade de navegar tais textos. Quanto mais interajo com o texto melhor. Quanto mais entradas, mais acesso para todas de nós (Anzaldúa, 2009, p. 09).

Me vejo numa encruzilhada não apenas de gênero, mas de método: enquanto Judith Butler (2003) opta pela inserção nas brechas como estratégia subversiva, Audre Lorde (1984) critica duramente as tentativas de reformar estruturas opressoras através de suas próprias ferramentas. Eu também sou um tanto avessa às reformas, mas aqui me encontro, na escrita de uma dissertação acadêmica, reconhecendo a universidade como esse espaço também colonizador e colonizatório, opressor em diversos aspectos. Apesar de concordar profundamente com Lorde, penso que alguns movimentos internos em espaços de poder normativo possam sim ser importantes. Utilizar as mesmas ferramentas do opressor, para mim, não significa utilizá-las indiscriminadamente, mas sim afiá-las da forma que seja mais conveniente para mim. Para contornar essa dualidade, parafraseio bell hooks, que reconhece utilizar a língua do opressor e precisar dela para se comunicar com seus pares.

A escrita acadêmica, por mais solitária que possa ser, não precisa ser e não é individual. Fortalecer espaços que caminham na contramão da lógica para a qual foram propostos pode não ser revolucionário, mas é resistência. Ainda que a resistência não necessariamente implique em progresso, às vezes simplesmente não contribuir para um retrocesso é, também, uma grande arma.

Falar sobre gêneros e sexualidades é falar da minha história pessoal, das minhas descobertas e abandonos de mim mesma. É enxergar na pesquisa uma busca inextrincável entre mim e os outros, entre nós. É entender que construir conhecimento sobre sujeitos marginalizados é sempre ampliar, nunca reduzir. É contribuir com práticas e pensamentos mais humanizadores², entendendo que os estudos de gênero não se satisfazem em si mesmos, mas se interlocucionam com outras áreas do conhecimento, não necessariamente acadêmicas, mas inegavelmente legítimas.

² Ou não, levando em consideração a proposta deste trabalho.

CAPÍTULO I: PELO DIREITO DE SER UM MONSTRO

Yo, reivindico mi derecho a ser un monstruo, ni varón ni mujer, ni XXI ni H₂O
(Shock, 2008).

Neste capítulo, apresentarei o conceito de identidades de fronteira utilizando, principalmente, a identidade lésbica e/ou sapatão, entendendo suas consonâncias e dissonâncias ao longo da sua gênese até os dias atuais. Essa escolha não é arbitrária: historicamente, lésbicas e sapatões têm ocupado um lugar de abjeção dentro e fora da comunidade LGBTIA+ e do movimento feminista, sendo invisibilizadas como corpos que desafiam a ordem heterossexual e patriarcal. Por isso, constituem uma chave privilegiada para pensar a monstruosidade, já que sua presença pública foi muitas vezes narrada como ameaça, desvio ou transgressão à norma. Assim, o foco inicial nas lesbianidades e sapatonices não se encerra em si mesmo, mas funciona como ponto de partida estratégico para adentrar debates mais amplos sobre os limites da assimilação social, os mecanismos de higienização dos corpos dissidentes e as potências subversivas que emergem da recusa a tais moldes.

Desta forma, este primeiro capítulo não pretende delimitar de forma definitiva a categoria lésbica ou sapatão, mas utilizá-la como dispositivo analítico para revelar as tensões entre visibilidade e apagamento, pertencimento e exclusão, normalidade e monstruosidade. É nesse terreno de fronteira que se abrem as problemáticas que irão atravessar toda a dissertação: a genealogia da monstruosidade (Capítulo II), suas articulações com os regimes de assimilação e homonormatividade (Capítulo III), e, finalmente, as possibilidades de sobreversão e de gênero (Capítulo IV). Ao iniciar pelas lesbianidades e sapatonices, a proposta é mostrar como certas experiências, historicamente abjetas, se tornam férteis para pensar não apenas a categoria de “monstro”, mas também os modos de resistência que emergem das margens e que reconfiguram o campo das sexualidades e dos gêneros dissidentes.

Minha decisão também se anora em um gesto epistêmico e político: partir de uma identificação temática que tem relação direta com minha vivência pessoal, dentro e fora da academia, situada em um corpo sapatão não-binário. Esse posicionamento orienta a análise, permitindo tensionar a tendência da pesquisa acadêmica a neutralizar ou distanciar a pesquisadora do sujeito/abjeto/objeto de estudo. Falar das lesbianidades e sapatonices como categorias de análise, portanto,

é também falar de fronteiras identitárias, de linhas que separam e, ao mesmo tempo, confundem pertencimentos, e de como essas fronteiras se relacionam com processos de monstrificação. Ao introduzir o conceito de monstruosidade desde esse lugar, busco pavimentar um percurso que, longe de se esgotar nas lesbianidades e sapatonices, apenas começa com elas/us.

“Lésbica é resistência” é uma das expressões – ou gritos de guerra –, cunhada por Clarke (1981), mais populares nos estudos lésbicos. Apesar de proclamada como afirmação, talvez fosse mais bem situada enquanto pergunta: Lésbica é resistência? Como uma categoria criada nos moldes da sexologia, “lésbica” – assim como outras categorias sexuais e de gênero – foi, em seu nascimento, um termo das ciências da saúde. De tal forma, pode-se dizer que sua origem se deu não como tentativa emancipatória e muito menos despatologizante – visto que esse processo, inclusive, não impediu que homossexuais e pessoas trans entrassem no *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM)* –, e sim como forma de enquadrar determinados sujeitos desviantes em determinado espectro biologizante, não necessariamente aceitável (Marques, Oliveira, Nogueira, 2013). Viviane Vergueiro, em entrevista para Ramírez (2014, p. 2), diz: “[...] vou olhar para o sistema médico como um sistema que vem dessa racionalidade eurocêntrica, essa perspectiva eurocêntrica que é de catalogação das anormalidades, em termos de saúde, em termos de comportamentos”.

Essa nomeação imposta, em uma tentativa de normatização de corpos e práticas dissidentes, criou uma definição homogeneizante e cerceadora sobre o que é ser lésbica, geralmente representada como uma mulher (cisgênero, branca e classe média) que se relaciona afetiva e sexualmente com outras mulheres (cisgêneros, brancas e classe média), o que nos leva à segunda pergunta: O que é uma mulher cisgênero? Para Vergueiro – em Ramírez (2014) –, a cisgeneridade é um conceito analítico comparável, por exemplo, aos de branquitude e heterossexualidade, isto é, concepções tão naturalizadas e essencializantes que, durante muito tempo, não foram sequer nomeadas. A nomeação dessas categorias nos permite retirá-las do *status de naturalidade* e investigá-las com um olhar também decolonial, entendendo-as enquanto imposições eurocêntricas embranquecedoras. Essa necessidade de nomeação também é sustentada por Butler (2003), quando, ao reiterar considerações de Simone de Beauvoir, alertou para a

[...] descorporificação do sujeito epistemológico masculino abstrato. Esse sujeito é abstrato na medida em que repudia sua corporificação socialmente marcada e em que, além disso, projeta essa corporificação renegada e desacreditada na esfera feminina, renomeando efetivamente o corpo feminino (*ibidem*, l.³ 424). [...] o corpo masculino, em sua fusão com o universal, permanece não marcado (Butler, 2003, l. 443).

Vergueiro considera ainda que a cisgeneridade sustenta-se a partir de três eixos, quais sejam: 1. O gênero remete a uma condição pré-discursiva – isto é, anterior à cultura; 2. O gênero é binário; e 3. O gênero é permanente. Entretanto, enquanto expressão dessa colonialidade europeia, a cismodernidade ancora-se em outras categorias normativas e opressoras, como a branquitude e o racismo, e o sexism e a heterossexualidade compulsória, conceitos esses que sustentam não somente a opressão colonial de gênero e de sexualidade, como também a opressão capitalista (Ramírez, 2014).

Oyéwùmí (2021) traz uma importante contribuição a respeito da desnaturalização da categoria mulher, que também possui raízes colonizadas, uma vez que, tomando como exemplo a sociedade iorubá, as identidades pré-colonizatórias não tinham como base a anatomia para categorização de seus sujeitos, não sendo, então, compartmentada em gêneros. “A criação de ‘mulheres’ como categoria foi uma das primeiras realizações do Estado colonial” (Oyéwùmí, 2021, p. 188). Assim, percebemos como a concepção ocidental de gênero é não apenas enraizada na colonialidade, mas também na cisgeneridade, ao passo em que tais atribuições eram embasadas em anatomicismos reducionistas. Com o intuito de contrapor essa imposição linguística, a autora utiliza os termos “anafêmeas” e “anamachos” para identificar os sujeitos iorubás antes da invasão britânica. Ainda que tais denominações tenham se dado no sentido de contrapor nomeações colonizatórias de gênero, “anafêmeas” e “anamachos” como termos classificatórios podem ser problematizados a partir do ponto em que podem também acabar reproduzindo concepções cisheteronormativas biologizantes. Na próxima subseção, explorarei um pouco mais outros conceitos importantes para essa discussão.

³ As citações diretas com a identificação “l.” de *location* (posição), ao invés de “p.” referente à página, ocorrem quando se trata de um e-book, onde a contagem das páginas é realizada de forma diferente a de um livro físico, por exemplo.

I.I. Os muros

A heterossexualidade compulsória, outro pilar da cismoralidade, de acordo com Rossi (1976) citado por Rich (2010), seria a suposição segundo a qual as mulheres sentiriam uma atração inata e incontestável por homens. Dessa forma, como revela Butler (2003), há a necessidade de um “sexo estável” a partir de um gênero também “estável”, gerando assim um corpo “coerente” (sexo → gênero → desejo/práticas sexuais), no qual supostamente o gênero seria fundado e determinado pelo sexo. Ora, se a hetero e cismoralidade caminham lado a lado com a heterossexualidade compulsória - de forma que dissociá-la seria fragmentador para a sua compreensão - , a lésbica, então, além de romper com as expectativas sexuais, romperia também com a concepção normativa de gênero? Citando Nogueira (2017, p. 137): “Todos se presumem ser heterossexuais: se alguém viola este pressuposto começam as dúvidas sobre o seu gênero, se se violam regras de gênero começam as dúvidas quanto à orientação sexual”.

Para Wittig (1992), a comunidade lésbica questiona a noção de “mulher” como uma categoria natural, considerando que esta existe em relação ao homem - seja pessoal, física, política ou economicamente -, relação essa da qual lésbicas ‘escapariam’ justamente por divergirem da heterossexualidade e, consequentemente, de um sistema econômico, político e cultural centralizado no homem. Segundo Simone de Beauvoir, citada pela autora, ninguém nasceria mulher, tornar-se-ia. Sendo assim, não existiria qualquer destino biológico que determinasse a sua existência ao nascer, apenas a produção social. Isto significa que nenhum atributo físico ou biológico seria inherentemente “feminino”, mas neutro em sua gênese, sendo genericado e categorizado de acordo com os marcadores sociais do sistema vigente. De acordo com a perspectiva da autora, a única diferença entre dominante e dominado, portanto, é a de quem conseguiu estabelecer sua perspectiva como verdade primeiro. A negação da categoria “mulher”, entretanto, não necessariamente significa um desejo de tornar-se homem. De acordo com Wittig (1992):

Portanto, uma lésbica *precisa* ser outra coisa, uma não-mulher, um não-homem, um produto da sociedade, não um produto da natureza, pois não há natureza na sociedade. A recusa em tornar-se (ou permanecer) heterossexual sempre significou recusar tornar-se um homem ou uma mulher, conscientemente ou não (Wittig, 2003, p. 13, tradução livre, grifos da autora).

Em seu artigo confrontando as ideias de Monique Wittig e Simone de Beauvoir, Natacha Chetcuti (2009) inicia seu argumento fazendo um panorama acerca dos estudos de sexo e gênero, partindo do paradigma naturalista marcado principalmente pela antropóloga Margaret Mead (1935), que contesta a perspectiva determinista biológica através de sua pesquisa de campo em sociedades da Nova Guiné, que possuíam dinâmicas e papéis sociais por vezes não determinados pelo gênero ou, se determinados, a partir de uma visão divergente da ocidental. Posteriormente, o construtivismo ganhou centralidade, isto é, a noção de que os papéis de gênero do homem e da mulher são construídos socialmente de forma arbitrária, citando como expoente importante deste pensamento a feminista Joan Scott (1995), que enfatiza o rompimento com o determinismo biológico e apostar no gênero como categoria analítica e conceito basilar para a compreensão das relações de poder, historicamente situadas.

Simone de Beauvoir, citada por Chetcuti (2009), traz visões vanguardistas como a desnaturalização da categoria mulher, desvelando, assim, o universalismo da categoria homem, que é sempre construída em relação ao Outro – os corpos femininos. Partindo de uma lógica etária, Beauvoir ancora suas reflexões em recortes das fases da vida de mulheres, começando na infância, passando pela puberdade e chegando à idade adulta, onde ocorreria a culminância da maturação dos sujeitos em relação à sua (hetero)sexualidade. Ainda que retire o “ser mulher” como um destino biológico, a autora parece recair em outro essencialismo; agora, mesmo possuindo caráter adquirido, o “ser mulher” continua sendo um destino inescapável, seja social ou culturalmente (Chetcuti, 2009). Isso acontece, pois, de acordo com Beauvoir, as duas categorias (homens e mulheres) seriam necessárias para o equilíbrio social na medida em que são construídas em alteridade, sempre no sentido da mulher em referência ao homem.

Segundo Chetcuti (2009), em sua tentativa de desnaturalizar o processo de tornar-se mulher, Beauvoir apropria-se da heterossexualidade como natural, relegando as lésbicas ao caráter de “anormalidade”, sendo a prática do lesbianismo, para a autora, minimamente compreensível apenas até a chegada da maturidade sexual adulta. É notável a confusão por vezes existente entre sexo e gênero, sendo a “lésbica” colocada sob lentes binárias do masculino e feminino. Ao enquadrar mulheres lésbicas no espectro da imaturidade infantil, Beauvoir as coloca como

sujeitos incapazes de atingir a humanidade completa, esta reservada às mulheres e homens heterossexuais (Chetcuti, 2009).

E a conquista de Beauvoir do status de humano – o próprio centro da autenticidade do sujeito – já que este é sempre reservado a uma única categoria? Será que as mulheres para Beauvoir serão sempre excluídas do geral, portanto sempre tornando-se *de*, tornando-se *por*, tornando-se *ser*? (Chetcuti, 2009, *online*, tradução livre, grifos meus).

Partindo para a obra de Monique Wittig (1976), Chetcuti (2009, *online*, tradução livre) afirma como a autora “demonstra que essa diferença sexual que emanaria do corpo é apenas a justificativa de uma ideologia que opera uma classificação arbitrária estruturando o equilíbrio desigual de poder entre homens e mulheres”. Apostando na dimensão política do sexo, assim como em suas raízes heteronormativas, Wittig opta não pela desconstrução de tais categorias problemáticas, mas pela destruição de todas elas. Para a autora, as lésbicas não apenas não nascem mulheres, como não são, nem se tornam.

A lesbianidade que, para Beauvoir, seria o equivalente a uma *não-humanidade*, para Wittig é um rompimento com a normativa heterossexual, e, consequentemente, com o que significa ser mulher. Algumas justificativas feministas para a desigualdade entre homens e mulheres, como a histórica atribuição de funções de liderança e força para os homens, e de cuidado e maternagem para as mulheres, apenas reforçam a determinação biológica que confere validação à divisão de papéis sexuais e pressupõem a heterossexualidade como ponto de partida para as relações de poder entre os gêneros (Chetcuti, 2009). Patriarcado e matriarcado, para Wittig, seriam equivalentes na premissa heterossexual e biologizante.

Nesse ponto, Tania Swain (2001) traz o valioso conceito de heterogênero como categoria *a priori* do gênero, no sentido de que muitas análises feministas de gênero pressupõem a heterossexualidade enquanto norma e, portanto, apenas a reproduzem, sem questionar suas estruturas. Essa também é uma das críticas feitas por Wittig ao movimento feminista, especialmente o francês, por ser bastante heterocentrado e não contemplar mulheres não heterossexuais. A heteronorma, nessas análises feministas, é quase intrínseca à concepção da sexualidade feminina, portanto colocada no campo do universal, como a única possibilidade possível de existência – em relação afetiva e sexualmente com homens. Dessa forma, naturaliza-se a heterossexualidade em prol da artificialização de outras orientações sexuais.

O que deveria ser pautado, de acordo com Chetcuti (2009), é muito mais a abolição da categoria “mulheres” do que simplesmente a sua coesão interna enquanto classe, perspectiva que está alinhada ao feminismo materialista francês, cujo propósito fundamental é eliminar o gênero como um sistema de dominação. Ainda que, aparentemente emancipador, utilizar de aspectos “positivos” da feminilidade apenas reforça a opressão que se quer combater, a partir do momento em que toma tais deliberações como verdade. “Ser” homem ou mulher, longe de significar um fato natural, é uma construção política, e “[...] recusar-se a tornar ou permanecer heterossexual é um modo de resistência ao tornar-se mulher” (Chetcuti, 2009, *online*, tradução livre).

Portanto, lésbicas não se encaixariam no modelo binário na medida em que extrapolam a dualidade homem/mulher. Isso não significa que estejam além de opressões sofridas por mulheres, como a baixa remuneração, abusos sexuais, agressões, dentre tantas outras violências de gênero. A opressão coletiva continua atingindo corpos lésbicos, porém, ao não se submeterem à apropriação privada dos homens, aí então perdem seu *status* de mulheres. Dessa forma, a categoria lésbica seria “[...] não generificada, não sexualizada, porque não incluída no contrato reprodutivo heterossexual” (Chetcuti, 2009, *online*, tradução livre).

É a partir disto que Wittig (1992) defende que lésbicas não são mulheres, nem econômica, nem política e nem ideologicamente. Não sendo mulheres e nem homens, o que seríamos? Especialmente as lésbicas masculinizadas – popularmente chamadas de sapatonas ou caminhoneiras –, historicamente vivem no limiar entre o dito masculino e feminino, sem, muitas vezes, reivindicar ou representar-se por apenas um destes. Sapatonas que desafiavam essas normatizações binárias, como Gladys Bentley e Stormé DeLarverie, por exemplo - algumas inclusive optando pela utilização de pronomes “neutros”⁴ ou masculinos – podem ser vistas ao longo da história, ainda que suas existências não devam ser enquadradas em categorias anacrônicas.

Assim, torna-se importante atentar para as categorias de masculinidade e feminilidade, que, segundo Almeida (1996), citado por Nader e Caminoti (2014), seriam metáforas de poder e não simplesmente um conjunto de características

⁴ Utilizo aspas ao me referir a pronomes “neutros” por considerar que o fato de alguns pronomes não serem generificados não os torna neutros, na medida em que, principalmente na língua portuguesa, romper com o binarismo linguístico é também um ato político bastante posicionado e bem distante da neutralidade.

tradicionais atribuídas a homens e mulheres. Estas têm também relação com os papéis sociais, isto é, comportamentos exercidos cotidianamente, como uma espécie de direitos e deveres determinantes do *status social* que cada sujeito, de acordo com o sexo/gênero, ocuparia (Nader, Caminoti, 2014). Assim, as masculinidades e feminilidades não são determinantes biológicos, mas constructos sociais normativos de comportamento e performance em sociedade, levando-se em consideração o seu tempo histórico e a posição do sujeito em seu meio, fazendo com que os ideais de ambas as categorias sejam mutáveis ao longo do tempo; dessa forma, as expectativas sociais de masculinidade para o homem europeu e branco da Idade Média são diferentes das expectativas de masculinidade para um homem cis, branco, burguês e brasileiro contemporâneo, por exemplo.

I.II. As fronteiras

Nesse sentido, considerando as sapatonas que vivem na fronteira identitária, tais rígidas delimitações de masculinidades e feminilidades estariam, também, borradadas e flutuantes. Guacira Lopes Louro (2013) também aponta o caráter fronteiriço de identidades sexuais e de gênero ao desvelar o centro do poder e suas margens, “ex-cêntricas”. A autora reforça a concepção de instabilidade de tais identidades, na medida em que existe uma tendência a uniformizá-las para propósitos “didáticos”, a fim de que as cisneteronormas tenham o mínimo de inteligibilidade sobre aqueles corpos que querem capturar. Para a autora, “[...] a nomeação da diferença é, ao mesmo tempo e sempre, a demarcação de uma fronteira” (Louro, 2013, p. 48).

Isso, entretanto, não significa que tal fronteira seja um espaço a se combater, pelo contrário: ela pode ser, inclusive, desejada. Para a autora, a indeterminação não é unicamente desconfortável – para aqueles que estão no “centro” –, pois há também os sujeitos que encontram nessa encruzilhada o seu real pertencimento. O “ex-cêntrico”, assim, pode passar de margem imposta para autoafirmação identitária. Louro (2013) acredita que a impossibilidade de exterminar as diferenças e a sua consequente multiplicação apenas comprova o seu caráter contingencial e provisório.

Tal caráter, consequentemente, aplica-se também aos conceitos de masculinidades e feminilidades. Braga, Ribeiro e Caetano (20-?), recorrem ao

conceito de masculinidade feminina, por Halberstam (2008), que se refere às masculinidades contra hegemônicas, que não incluem homens cis e são corporificadas não somente em homens trans, mas também em mulheres:

Lésbicas e mulheres heterossexuais também podem se constituir em desacordo com os códigos e expectativas de feminilidade sem necessariamente desejarem mudar de sexo ou terem uma sensação profunda de pertencimento a um gênero distinto do assignado no nascimento (Braga, Ribeiro, Caetano, 20-? p. 02).

Halberstam (2008) afirma que a masculinidade não é inerente aos homens, mas foi e é reivindicada e performatizada por outros gêneros, ainda que a relação de mulheres com esta categoria tenha sido recorrentemente apagada (Braga, Ribeiro, Caetano, 20-?).

Levando em consideração a historicidade clínica e as limitações da categoria “lésbica” e, consequentemente, da “lesbianidade”, Rich (2010) propõe a utilização do termo “existência lésbica” e *continuum* lésbico. O primeiro evidenciaria tanto a existência histórica de lésbicas quanto a continuidade de significações atribuídas a esta existência; já o segundo tem em vista a articulação de um conjunto de experiências geradoras de identificação na mulher em relação a outras mulheres, não restritas à esfera sexual ou do desejo, mas expandidas, por exemplo, à criação de vínculos profundos com outras mulheres, apoio em questões práticas e políticas, dentre outras. Assim, “a existência lésbica inclui tanto a ruptura de um tabu quanto a rejeição de um modo compulsório de vida” (Rich, 2010, p. 36).

Dessa forma, enquanto Adrienne Rich parte da união das mulheres a partir das experiências compartilhadas (de violência), Monique Wittig parte do que as diferencia, do que não é compartilhado; ambas, porém, não entendem a lesbianidade como orientação sexual permanente. Diferentemente de outras materialistas, Wittig não se baseia na diferença sexual que essa abordagem feminista faz em termos de classes sociais, pois parte do discurso – sendo assim, sua materialidade é uma consequência, e não causa. Ela parte do pressuposto de que a heterossexualidade seria o único conceito que até então não havia sido amplamente questionado ou tensionado dentro das Ciências Humanas, não a origem de tudo. A “straight mind” (título em inglês do seu livro), assim, é muito mais do que o “pensamento heterossexual” (como foi traduzido para o Português); seria, para além disso, o

pensamento colonial, e gays e lésbicas, ao se declararem homens ou mulheres, estariam contribuindo para a heterossexualidade.

Wittig (1992) argumenta que a “straight mind” não é apenas um modo de pensar ou uma epistemologia restrita ao campo da sexualidade, mas uma matriz política e cultural que organiza toda a vida social sob o signo da heterossexualidade. Esse pensamento estrutura categorias fundamentais como “homem” e “mulher”, naturalizando-as como polos complementares e universais e, ao mesmo tempo, apagando a diversidade de experiências que escapam a essa binariedade. A radicalidade de sua proposta está justamente em mostrar que, ao aceitarmos essas categorias como naturais, mesmo dentro dos movimentos gays e lésbicos, acabamos reforçando a lógica que nos opõe. É nesse sentido que Wittig insiste em que a lesbianidade não é uma identidade estável ou uma essência a ser reivindicada, mas uma prática política de deserção do regime heterossexual e colonial que impõe classificações fixas.

A noção de “straight mind”, portanto, denuncia que não basta reivindicar direitos dentro das categorias de homem ou mulher, nem apenas ampliar o campo da representação para incluir gays e lésbicas nesses polos, pois isso significaria apenas ampliar os limites da heterossexualidade sem realmente contestá-la. Em outras palavras, Wittig nos convoca a pensar que a verdadeira subversão não está em conquistar reconhecimento dentro das gramáticas do poder existentes, mas em recusar o próprio sistema categorial que sustenta a dominação heterossexual e colonial. Tal recusa, ainda que difícil e arriscada, abre espaço para imaginar formas de vida não enquadradas, em que a abjeção, a diferença e até mesmo a monstruosidade possam se converter em potências de crítica e criação.

No que tange a segmentação por vezes propagada entre sexo e gênero, Butler (2003) acredita ser equivocado considerá-las como categorias à parte, onde o sexo é tido como um aspecto biológico natural pré-discursivo e o gênero, por sua vez, a sua respectiva inscrição cultural. De acordo com a autora, a categoria “sexo” talvez seja tão imbricada pela cultura quanto o gênero, negando, assim, a neutralidade pretendida sobre este e afirmando também que reforçar a ideia de pré discursividade do sexo – isto é, a sua antecedência à cultura – é contribuir para a manutenção da rigidez e da binariedade das categorias de sexo/gênero. Além disso, defender o caráter culturalmente adquirido do gênero pode, paradoxalmente, sugerir algum nível de determinismo em seus significados, “sendo esses corpos compreendidos como

recipientes passivos de uma lei cultural inexorável. [...] No caso, não a biologia, mas a cultura se torna o destino" (Butler, 2003, l. 342).

Fazendo uma interlocução com Simone de Beauvoir, quando esta afirma que existiria uma compulsão cultural para tornar-se mulher, Butler (2003) acredita que esta 'compulsão' não viria do sexo, visto que não há nenhuma postulação provando que o sujeito que se torna mulher seja obrigatoriamente "fêmea". Segundo a autora, todo direcionamento a um corpo pressupõe a sua interpretação através de significados culturais, reforçando, desta forma, a impossibilidade de separação entre sexo/gênero. Entretanto, estas inscrições culturais impostas sob um corpo não devem significar a sua passividade, como um receptáculo vazio no aguardo de significações externas, de maneira a instrumentalizá-lo; para a autora, o corpo é, em si, uma construção.

Colocando Luce Irigaray em perspectiva, Butler (2003, l. 379) vai trazer sua concepção de que "[...] o sexo feminino constitui aquilo que não se pode restringir nem designar. Nesse sentido, as mulheres são o sexo que não é 'uno', mas múltiplo". Essa definição de rechaço ao unívoco impõe-se também como crítica às representações ocidentais colonizadoras sobre a noção de sujeito - universal, binário e homogêneo; desloca-se, assim, a ideia de gênero como um lugar onde se encontram relações, culturas e histórias convergentes. No entanto, a autora questiona se seria realmente necessário haver tantas discussões em torno do termo gênero e se não seria mais importante debruçar-se sobre a construção discursiva do sexo.

Apesar das já apontadas inconsistências no que se refere às definições de gênero e sexualidade, ao contrário do que defende Wittig (1992), ao propor uma rejeição a qualquer uso de tais categorias – como "mulheres", por exemplo -, reconhecer as suas intrínsecas limitações não significa negar o peso real que estas possuem na realidade material e dialética dos sujeitos. Simplesmente rejeitar a utilização da categoria "mulher" não desaparecerá com a opressão de gênero, mas, talvez, de forma oposta, invisibilize problemas concretos que, no mundo real, continuarão permeando a vida de tantas pessoas. Como confrontar sem nomear?

Indo ao encontro de tais críticas ao termo "lesbianidades" e a proposta de construção de existências lésbicas, penso relevante considerar - também em oposição às ditas lesbianidades - as sapatonices, na forma de um novo espectro que vise a acolher dissidências lésbicas de gênero e construir uma categoria que comporte sujeitos desviantes da limitação conceitual e sexual de termos que apagam modos de

ser na fronteira, em uma perspectiva de imbricação entre gênero e sexo, e não de fragmentação entre estas. As saponices, dessa forma, estariam intrinsicamente ligadas à desfeminilização desses corpos, não necessariamente atribuídos de masculinidade, mas de algo outro, próprio dessa vivência desviante. Nesse sentido, outros marcadores que estão historicamente imbuídos no conceito de “sapatão” não podem ser ignorados, como raça e classe, visto que os termos “lésbica” e “sapatão”, longe de serem sinônimos, sempre demarcaram lugares muito distintos, quiçá opostos. Enquanto a lésbica conseguiu certa ascensão social e cismotivativa, à sapatão foi relegada a marginalidade – concreta e discursiva – da periferia social e da narrativa.

Ao falar sobre a “mulher” sujeito do movimento feminista, Butler (2003) contesta a categorização homogeneizante constituinte dessa noção de sujeito universal. Dessa forma, a autora defende “[...] uma política feminista que tome a construção variável da identidade como um pré-requisito metodológico e normativo, senão como um objetivo político” (Butler, 2003, l. 290), visto que há nítidas limitações na representação colonizada de sujeito que, ao ser constituído como único, exclui tantos outros - mais especificamente aqueles marcados pelas opressões de classe e raça, por exemplo. Assim, há a suposição de que “mulher” seja uma identidade comum, ainda que não conforme a totalidade de sujeitos diversos, sendo essa uma percepção tão equivocada e excludente quanto a própria opressão sexista.

[...] o gênero nem sempre se constituiu de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas. Resulta que se tornou impossível separar a noção de “gênero” das interseções políticas e culturais em que invariavelmente ela é produzida e mantida (Butler, 2003, l. 238).

Insistir em uma unidade de coalizão acima de qualquer outra coisa é subestimar a influência das relações de poder na construção do processo dialógico entre diferentes, é pressupor uma igualdade inexistente entre os sujeitos do discurso em termos de suas posições de poder e hierarquias sociais, raciais e de classe, que irão interferir diretamente nas suas possibilidades de afirmação. Cabe questionar, ainda, se tal pretensiosa unidade essencialista não seria, em si, causadora de mais fragmentações (Butler, 2003).

Indo na contramão deste modelo essencializante, a Teoria Queer surgiu em oposição aos estudos sociológicos clássicos sobre sexo e gênero, e sofreu influência dos Estudos Culturais estadunidense e do pós-estruturalismo francês, que rompe com o pensamento cartesiano de sujeito, posicionando-o de forma menos rígida, mais provisória e susceptível às circunstâncias (Miskolci, 2009). Todavia, o impacto dos Estudos Culturais existiu para muito além da Teoria Queer, e influenciou amplamente todo o contexto das Ciências Humanas e Sociais, sobretudo pela sua liberdade teórico-prática e a gama de interesses que podem ser objetos/sujeitos de estudo, sendo, dessa forma, uma área interdisciplinar de pesquisa e ação (Maia, Baptista, 2012). Assim, segundo as autoras, os Estudos Culturais auxiliam na compreensão de fenômenos e relações que as delimitações de disciplinas tradicionais falhavam em abarcar.

A Teoria surgiu na década de 80 a partir de um caminho já aberto previamente tanto pelos movimentos feministas, quanto pelos movimentos LGBTIA+s. Como principais orientadores dessa então nova teoria, Leal (2021) cita: a fuga de políticas assimilaçãoistas; o reconhecimento de novas performatividades e identidades de gênero; e a racialização e localização geopolítica dos debates sobre gênero e sexualidades.

Tamanha amplitude pode tornar difícil a definição desse campo de estudos, cuja área de interesse principal e basilar reside na cultura – como seu próprio nome indica (Maia, Baptista, 2012). Os estudos de gênero e sexualidade contemporâneos, por exemplo, muito se beneficiam deste espaço bastante fértil para discussões não abarcadas por discursos mais rígidos e cartesianos, além do interesse notável dos Estudos Culturais pela temática da representação e da identidade. Partindo desta perspectiva, Maia e Baptista (2012), a fim de aprofundar a permeabilidade dos estudos de gênero e sexualidade, aproximam os Estudos Culturais da Teoria Geral dos Sistemas (TGS), “[...] modelo científico compreensivo que procura produzir formulações teóricas e conceituais que auxiliam a concepção empírica de fenômenos complexos” (Maia, Baptista, 2012, p. 104).

A TGS surgiu a partir do alemão Ludwig Von Bertalanffy entre 1930 e 1940 (Maia, Baptista, 2012), também em resposta à limitação das metodologias clássicas e pouco porosas, o que dificultavam o estudo de fenômenos relacionais. O sistema, segundo o autor, seria um elemento organizado formado por outros subsistemas interdependentes que se encontram em constante interação com o meio. Não

pretendo me alongar nesta teoria, apenas entender de que forma ela pode conversar com esta pesquisa a partir de propostas contemporâneas de abordar as fronteiras do gênero e da sexualidade. Para isto, podemos considerar o método mais fundamental da TGS que propõe que o sistema não pode ser entendido fragmentado, de forma que o todo é sempre maior que a soma das partes (Maia, Baptista, 2012).

Mas o que sistemas tem a ver com gênero? Maia e Baptista (2012) enfocam principalmente em duas qualidades dos sistemas: as de abertura e de fechamento. Os sistemas abertos relacionam-se com o meio, trocando elementos e ajustando-se continuamente, enquanto os fechados não sofrem influência externa. Tratando-se de sistemas humanos, estes são, em sua estrutura, dinâmicos e, por isso, um dos principais conceitos a serem levados em consideração é o de fronteira, que demarca o que estaria dentro ou fora, assim como delimita suas margens. Os sistemas abertos possuem fronteiras mais diluídas e permeáveis, e já que estamos nos referindo a sociedade e cultura, sistemas hermeticamente fechados não serão o foco desta discussão. A cultura, portanto, passa a ser enxergada como um sistema semiótico, isto é, que produz sentido e símbolos.

Quando nos referimos especificamente ao sistema de gênero, o centro e a periferia são exatamente o que parecem: o centro diz respeito a concepções tradicionais e aceitas de gênero e sexualidade, enquanto as periferias apontam o estranho, a invasão alienígena daquele sistema historicamente estruturado. Quando as autoras se referem à fronteira, estão se referindo às delimitações a partir das quais influências externas podem ser bem-vindas ou não, além de também determinar em qual nível essas “contaminações” podem afetar a estabilidade do próprio sistema. Para elas:

Deve-se entender, portanto, a identidade como comunicação ou como comportamento do sistema. Trata-se da forma como os diversos subsistemas do sistema, dentro da semiosfera, comunicam (ou não) entre si. Tudo isto faz da identidade um elemento totalmente racional, determinado no diálogo com o Outro (Maia, Baptista, 2012, p. 106).

Com a pós-modernidade, a partir das teorizações de Stuart Hall, contempladas por Maia e Baptista (2012), o autor avalia a existência de uma crise identitária a partir do momento em que o conceito tradicional de identidade se mostrou insuficiente e ultrapassado, pois o sujeito pós-moderno encontra-se mais fragmentado e descentralizado. Ao passo em que costumava-se enxergar a identidade como fixa

e estanque, a pós-modernidade apresenta uma faceta mais mutável e menos essencialista, sobretudo a partir da década de 90.

É difícil pensar em falar sobre construção do Eu sem considerar as influências socioculturais que geram aproximação ou afastamento a partir das semelhanças e diferenças percebidas que contextualizam o sujeito (Maia, Baptista, 2012). No século XX, começa-se a difundir a ideia de que identidade de gênero é algo que se faz, não que se possui, pois deixa de ser atributo e torna-se performance. Dentro desse sistema em específico, segundo as autoras, há dois subsistemas ou subcentros principais: o masculino e o feminino. Entretanto, com a pós-modernidade e a absorção da perspectiva performática, tudo vira mais etéreo e as fronteiras diluem-se desde as periferias.

A identidade, assim, é vista como muito maleável e as 'contaminações', por conseguinte, tornam-se também muito mais complexas e em constante construção. Sejam essas influências pacíficas ou não, o centro do sistema acaba sendo afetado e convocado a mudanças, uma vez que, tanto Hall quanto Lacan, por exemplo, evidenciam a construção da identidade em alteridade, no contato e na busca pelo outro (Maia, Baptista, 2012).

É a partir daí, que, para as autoras, começa-se a pensar no conceito de "pós-humano" ou "transumano", termos que não serão explorados a fundo neste trabalho, visto que seu escopo compreenderia uma dissertação à parte. Tais sujeitos, de tanto fragmentar-se e expandir-se, rompem com suas barreiras físicas, aproximando-se muito mais da cultura que de uma suposta natureza biológica que comportaria a humanidade. Esse ser híbrido muito nos interessa, não exatamente nos moldes conceituais da discussão - que implica ainda uma imbricada interseção com as inovações tecnológicas e a ideia de criação de uma nova etapa da evolução humana -, visto que o que proponho é um tensionamento do conceito de humano, mais do que da sua evolução enquanto espécie.

Nesta concepção, trazida por Maia e Baptista (2012), marcadores sociais ainda caros como o de gênero, classe social, raça, faixa etária, entre tantos outros, deixam de fazer sentido para a discussão, já que estariam, de certa forma, 'ultrapassados'. Neste momento, considero que os marcadores sociais se tornam cada vez mais múltiplos e a estabilidade identitária nunca esteve tão distante; a incoerência encontra fertilidade neste novo terreno, em que a relação Eu-Outro volta a ganhar holofotes.

I.III. Quem é o que(er)

De acordo com Miskolci (2009), os Estudos Culturais subdividiram-se para abranger outras formas de opressão que, segundo Paul Preciado (2007), citado pelo autor, a análise marxista clássica não respondia somente com as categorias de classe, trabalho e divisão sexual, sendo necessário expandi-las para englobar também interseções de raça, sexualidade, corpo, e, até mesmo, nacionalidade, entre outras. Sobre os diversos marcadores sociais, Miskolci (2009, p. 161) afirma que:

[...] ainda que as conexões fossem incontestáveis, também era inegável que elas podiam ser estudadas, ou confrontadas politicamente, em separado. Raça, classe e gênero se apresentavam como formas diferentes e particulares de organizar as pessoas em resposta a diferentes formas de poder.

Com foco na sexualidade e utilizando-se da ressignificação de um termo em inglês (*queer*) usado há décadas de forma pejorativa para estigmatizar LGBTIA+, a Teoria Queer possui como objetivo investigar a sexualidade nas relações sociais, entendendo “[...] que a ordem social contemporânea não difere de uma ordem sexual” (Sedgwick *apud* Miskolci, 2009, p. 156), ordem sexual esta que – sendo também um dispositivo de poder, como postulado por Michel Foucault –, seria construída sempre em oposições binárias, na qual de um lado estaria a posição hegemônica e, do outro, a inferiorizada; a heterossexualidade, portanto, só pode ser entendida em oposição à homossexualidade, seu correlato subalterno e abjeto. A Teoria Queer *terceiro-mundista* também se contrapõe à visão colonizada na proposição de um saber territorializado, através da contestação de categorias universalizantes propagadas pela ciência racionalista moderna. Contesta-se a autolegitimação do Ocidente para representar outros povos, culturas e territórios por ele violentados.

Como forma de abranger algumas posicionalidades não tão visíveis e entendendo que marcadores sexuais não são excludentes, a teoria e crítica *Queer of Colour* surge a partir da margem *da margem*, e, de acordo com Bacchetta, Falquet e Alarcón (2011), citadas por Rea (2018, p. 118): “podem ser definidas como teorias queer que abordam, sem separá-los, o gênero, as sexualidades, o racismo, a colonialidade, o genocídio, a escravidão, a pós-escravidão e a exploração de classe”; dessa forma, criticam as lutas antissexistas que não se desvinculam de outras hierarquias de poder – ou, em última instância, as consideram secundárias perante

as opressões de gêneros e sexualidades. Gloria Anzaldúa (2009), em seu ensaio intitulado *To(o) queer the writer – loca, escritora y chicana*, ao problematizar o termo “lésbica”, aponta justamente o seu caráter imbuído de branquitude e eurocentrismos. É essa autora que também traz a ideia de identidade fronteiriça como “ponto de encontro, de passagem, de limiaridade e de transgressão” (Rea, 2018, p. 120).

Entretanto, apesar de ser de fato possível o estudo específico de categorias identitárias, isso não necessariamente significa que, ao estudar uma, deva-se renunciar às outras, afinal, para pautar a antiLGBTIA+fobia, é fundamental levantar-se também contra o racismo, o classismo, o capitalismo, a xenofobia e a misoginia. Essas opressões fazem parte de um todo estrutural correlacionado e dirigido a sujeitos que não são só uma coisa ou outra, mas várias ao mesmo tempo e sempre. Nogueira (2017) traz a concepção da construção interseccional da identidade, defendendo que o gênero está completamente relacionado à raça, nacionalidade, classe social, capacidades físicas, entre outras: “Em vez de perceber a identidade como acúmulo de pertenças ‘mulher + branca + heterosexual’, é necessário analisar a identidade como sendo conceitualizada do tipo ‘mulher x branca x heterosexual’, por exemplo” (Nogueira, 2017, p. 147). Ao contrário do que se afirma, a crítica queer ao identitarismo “jurídico” questiona justamente o reducionismo causado pela tentativa de inserir categorias complexas em políticas legalistas que não as comportam (Colling, 2015). Se os direitos são apenas para alguns, então não são direitos, são concessões.

Isso porque o identitarismo jurídico, ao mesmo tempo em que reconhece sujeitos marginalizados, tende a congelar suas identidades em moldes fixos, tornando-as elegíveis apenas se cabem dentro de um formato previamente autorizado pelo Estado ou pelo mercado. O problema central, então, não é o reconhecimento em si, mas a lógica de seleção que ele impõe: apenas determinadas lésbicas, gays, pessoas trans ou outras dissidências passam a ser consideradas “merecedoras” de proteção, enquanto outras seguem relegadas à abjeção.

A crítica queer aponta que essa lógica assimilacionista⁵ não rompe com as estruturas de poder, mas as reafirma, produzindo uma hierarquia interna entre os “aceitáveis” e os “inaceitáveis”. O reconhecimento jurídico, nesse sentido, pode operar como uma armadilha: ao mesmo tempo em que oferece certa proteção, também delimita os contornos do que pode ser reconhecido como humano, cidadão ou sujeito

⁵ Essa discussão será mais bem aprofundada no Capítulo III.

de direitos. Como lembra Haritaworn (2014), a inclusão de determinados corpos dissidentes no projeto neoliberal de diversidade está sempre condicionada à exclusão de outros, geralmente marcados pela racialização, pela pobreza ou por práticas sexuais e de gênero mais radicais. Assim, o que se chama de avanço em termos de cidadania sexual e de gênero frequentemente encobre o fortalecimento de mecanismos necropolíticos que continuam a monstrificar e a eliminar os corpos que não cabem no molde da respeitabilidade.

Nessa chave, a crítica queer ao identitarismo jurídico não é uma recusa absoluta às lutas por direitos, mas um alerta para seus limites. Ao reivindicar políticas que reconheçam identidades fixas, corre-se o risco de reforçar a cisheteronorma e a lógica colonial que estruturam tais categorias. A proposta queer, ao contrário, visa abrir espaço para subjetividades nômades, mutantes, monstruosas — que escapem ao aprisionamento normativo e que façam da própria instabilidade uma forma de resistência.

Justamente ao tomar como inextrincável essa discussão amparada e perpassada por marcadores sociais, como defende Nogueira (2017), e compreendendo os gêneros como dialogicamente construídos em relação com o sexo, estudar existências desviantes implica considerar concretamente a inserção e socialização destes sujeitos na sociedade (brasileira, principalmente) atual – neocolonizada, capitalista, racista, cissexista⁶, capacitista, misógina, LGBTIA+fóbica...

Dessa forma, faz-se imprescindível situar territorial e historicamente os sujeitos abjetos aqui alcançados, tendo em vista que a fuga da materialidade da realidade é também uma forma de descorporificação de pessoas que precisam ter suas existências afirmadas. Nesse sentido, considerar a subjetividade dos sujeitos abjetos pautados, caminha concomitantemente ao reconhecimento de suas vivências em uma realidade concreta e em constante mutação. A humanidade, como escreve Valter Hugo Mãe (2018, pp. 56 - 57):

[...] começa nos que te rodeiam, e não exatamente em ti. Ser-se pessoa implica a tua mãe, as nossas pessoas, um desconhecido ou a sua

⁶ Cissexismo é um conceito utilizado por Viviane Vergueiro em substituição ao termo transfobia, uma vez que o primeiro reforça a discriminação e a subalternização estruturante de pessoas trans na sociedade e em suas instituições, enfocando o agente dessas violências (pessoas cis), ao contrário do segundo, que evidencia um caráter mais individualizado e patológico acerca dessa opressão, além de colocar em evidência a vítima (RAMÍREZ, 2014).

expectativa. Sem ninguém no presente nem no futuro, o indivíduo pensa tão sem razão quanto pensam os peixes. Dura pelo engenho que tiver e perece como um atributo indiferenciado do planeta. Perece como uma coisa qualquer

Assim, não se nasce humano, faz-se humano (ou não) através do reconhecimento do outro. Mas será que toda alteridade é humanizadora? O que acontece com a constituição humanizatória de sujeitos cuja existência é considerada inumana ou para-humana ou, ainda, pseudo-humana, quando não, de fato, monstruosa? A humanização, assim como a distribuição de riquezas, não é nada democrática. Muitas vezes faz-se necessário não esperar pacientemente, mas humanizar-se a si própria/o a partir de si e a partir dos seus. Porém, há ainda uma segunda opção: monstrificar-se. Apropriar-se convenientemente da fantasia de monstro e encontrar – ou fazer as pazes com – a humanidade na aberração. Nem sempre humanizar-se ou monstrificar-se é uma escolha: às vezes, é uma imposição. Nos próximos capítulos, também analisarei em quais termos esses processos se dão e por quê.

Pensar as categorias colonizadas (e colonizadoras) de gênero e sexualidade da sociedade ocidental capitalista, é pensar também em opressões e silenciamentos vivenciados na pele e no corpo (racializado) enquanto pessoa dissidente sexual e de gênero. O entendimento de quem somos parte inicialmente do entendimento do que dizem que somos, e, na maior parte das vezes, essas concepções visam a, justamente, o desconhecimento ou o enclausuramento de si. Nesse sentido, acredito ser importante não apenas contestar tais naturalizações normativas sociais, mas também evidenciar novos modelos de discussão e análise em oposição a estes.

Por essa perspectiva, reconhecer a colonialidade enquanto uma ocupação violenta no âmbito territorial, mas também nos âmbitos políticos, sociais, econômicos, culturais e de gênero – como bem aponta María Lugones (2014) – é um processo essencial para o desvelamento das estruturas coloniais e racistas que estão imbricadas para muito além do espaço geográfico, mas se inserem ainda no tempo presente nas vidas diárias de todas as populações não-brancas que sofreram um genocídio e um epistemicídio – esse último não menos violento.

Sueli Carneiro (2005) e toda a sua crítica ao epistemicídio e à exclusão de negras/os e indígenas do espaço escolar são fundamentais para a problematização de grande parte das categorias com as quais trabalhamos e reproduzimos de forma

até mesmo naturalizada. Também bell hooks (2005) nos atenta para a necessidade de uma decolonialidade prática, material, e não somente teórica, bem como traz a noção de que a invisibilidade de mulheres não-brancas na produção de conhecimento é um projeto organizado, não obra do acaso.

Também não é possível falar em decolonialidade sem mencionar o pioneirismo de Lélia González, que afirma a sua Amefricanidade como forma de resistência à hegemonia eurocentrada constitutiva de saberes e de identidades, como bem contemplado também por Frantz Fanon (2008), autor que é cirúrgico nos seus apontamentos sobre o impacto da colonização na construção da subjetividade dos povos colonizados e racializados. Nesse sentido, falar sobre essa práxis é falar também do outro, esse outro universal que, justamente por se impor universal, se abstém de uma categoria própria em uma tentativa sorrateira de se tornar natural ou imperceptível, sendo eles os colonizadores e a branquitude. Essas autoras nos atentam para a importância de nomear, sim, aquelas/es oprimidas e colonizadas, entretanto, falar sobre quem opõe e quem coloniza é igualmente importante para o desvelamento de diversos mecanismos presentes em instâncias sociais que são utilizadas para perpetuar desigualdades.

Neste sentido, reivindicar o “direito de ser um monstro” diz sobre a reivindicação de um lugar não-normativo e contra patológico de identidades que, durante muito tempo, na tentativa de se inserirem em espaços comuns, se adequaram a categorias enclausurantes. Viver na fronteira é viver na indeterminação social que, ao contrário de aprisionar, pode, inclusive, libertar⁷. Se para isto precisamos ser monstros, sejamos, então.

Mas quem são os monstros, ou melhor dizendo, quem são as/os monstrificadas/os? Como já exposto por Mombaça (2017) anteriormente, a monstrificação não tem apenas gênero e sexualidade, mas – até antes destas – tem, principalmente, cor.

⁷ Ouvi em algum lugar uma frase que gosto e levo sempre comigo, embora não consiga me recordar a autoria: “Nem o mar nem os animais respeitam as fronteiras”.

CAPÍTULO II: MONSTROS, MONSTRUOSIDADES E MONSTRIFICAÇÕES

Neste capítulo, farei uma breve revisão histórica acerca da categoria de monstruosidade ao longo do tempo, me atendo a momentos históricos mais marcantes, em que o conceito de monstro foi mobilizado – de formas diretas ou não – direcionado a grupos populacionais diversos, mas que têm em comum o fato de sua subjugação social e política ser perpetuada há séculos. Para falar de monstruosidades ou de corpos monstrificáveis, considerarei três marcadores sociais inextrincáveis dessa discussão: gênero, raça e sexualidades. Sem desconsiderar a importância de outros tantos igualmente significativos, como território, classe e deficiência, por exemplo, me aterei aos três mencionados por acreditar serem centrais para a discussão sobre performatividades desviantes de gênero e sexualidade, partindo da premissa do primeiro como expressão da colonialidade (Stearns, 2010; Oyéwùmí, 2021).

Começando o debate pelo conceito de gênero – mas entendendo que não é possível segmentá-lo – e tendo como base a colonização europeia, Stearns (2010) revela como os europeus propagavam seu sistema de gênero colonizatório com a prerrogativa de que estavam melhorando as condições das mulheres. A chegada dos colonizadores acentuou uma opressão preexistente, gerando, como consequência, piora na condição das mulheres nativas, considerando que a hierarquia de dominação masculina foi ainda mais fortalecida, tendo em vista principalmente a doutrina católica, que prega a subordinação feminina. Como afirma o autor: “As visões europeias sobre gênero eram menos igualitárias do que as da maioria dos grupos indígenas, pelo menos até o final do século XIX” (Stearns, 2010, p. 111). Essas intervenções sempre se davam no sentido de diminuir os papéis das mulheres, pois eram consideradas, pelos invasores, como “parideiras e agentes domésticos, irracionais e, com frequência, problemáticas” (Stearns, 2010, p. 113).

Percebe-se, assim, como historicamente as concepções racionalistas e mecanicistas sustentavam formas de dominação diversas, seja na América, seja na própria Europa. A opressão de gênero e o colonialismo, portanto, são facetas dos diversos tipos de explorações validadas e incentivadas pelo capitalismo e pelo cientificismo: “[...] a história da Europa anterior à Conquista basta para provar que os europeus não precisavam atravessar o oceano para descobrir a vontade de exterminar aqueles que cruzavam seu caminho” (Federici, 2017, p. 410).

Ambas as dominações se deram de forma continuada e estão na base da construção da sociedade capitalista que, de maneira semelhante, desabrigou populações, “cristianizou-as” e deteriorou sua capacidade de autodeterminação. Assim como a caça às bruxas na Europa – acontecimento extensamente analisado por Silvia Federici (2017) em “Calibã e a Bruxa” como basilar para a fundação do capitalismo -, a colonização dos povos originários na América Latina também esteve atrelada a acusações de adoração ao demônio e de outras práticas culturalmente repreensíveis com o objetivo de invalidar quaisquer saberes ou crenças que não se ancorassem na cultura europeia – cujos reflexos são visíveis ainda hoje – e, assim, justificar a escravidão, o genocídio (Federici, 2017) e o epistemicídio de populações inteiras.

II.I. O híbrido monstro-demônio colonial

É inescapável falar sobre a demonização dos povos colonizados sem mencionar especificamente a demonização da mulher e de sua sexualidade, como expõe María Lugones (2014) ao citar a tríade confissão, pecado e maniqueísmo como marcadores da sexualidade feminina, notadamente maligna, visto que era essa também a visão europeia sobre as mulheres colonizadas. Federici (2017) também faz esse mesmo paralelo na Europa. Segundo a autora, ao passo em que a demonização dos povos originários das Américas justificou a escravidão e a apropriação de seus recursos, neste outro continente, especialmente as mulheres foram atacadas em prol da apropriação de seu trabalho pelos homens e a criminalização da sua autonomia reprodutiva – através, principalmente, da chamada caça às bruxas. Federici (2017) acredita que, sem essa campanha de terrorismo ideológico, nem a escravização e nem o controle das mulheres teria sido bem-sucedido. Para além das consequências práticas, a construção de toda uma psique acaba sendo afetada, bem como a identificação dessas populações com a função social que lhes foi imposta.

Embora na época da caça às bruxas as mulheres tenham sido tratadas como seres selvagens, mentalmente débeis, de desejos insaciáveis, rebeldes, insubordinadas, incapazes de autocontrole, no século XVIII o cânone foi invertido. Agora, as mulheres eram tratadas como seres passivos, assexuados, mais obedientes e morais que os homens [...] (Federici, 2017, p. 205).

Na atualidade, vemos que a demonização do Outro – isto é, o dominado – continua ocorrendo de várias formas, e não somente com a sexualidade feminina, senão com todas as práticas sexuais e inclusive performativas que ousem se distinguir da cisheteronorma. O pecado continua estreitamente ligado ao ato sexual, especialmente se fugir de uma lógica reprodutora e matrimonial. A demonização vista hoje, entretanto, é em si diferente da relatada por Federici (2017), na medida em que, como bem apontado pela autora, as crenças – ocultas ou não – e suas práticas já não são mais tidas como grande ameaça social; o demônio, hoje, é o próprio corpo dissidente.

Nessa discussão, não podemos perder de vista que até mesmo o Outro não é homogêneo, como seria mais fácil de assimilar através da universalização. Entender de quais corpos dissidentes estamos falando quando me refiro à demonização diz respeito, sobretudo, a marcadores sociais que são indissociáveis da concepção humana ou sub-humana, seja cor da pele, lugar de origem, crença religiosa, classe social etc. De qual sub humanização monstruosa estamos falando? Certamente é praticamente impossível não reconhecer certos padrões quando falamos de demônios sociais e culturais. Assim, mesmo com a exclusão, há maneiras mais palatáveis de estar na margem ou até galgar um certo lugar no centro a depender de quais marcadores carrega-se e o quão próximo se deseja estar na norma hegemônica.

Michael Taussig, citado por Federici (2017), acredita que as crenças diabólicas aparecem em períodos em que há substituição de modos de produção. Todavia, o que se percebe com a monstrificação/demonização de pessoas não-normativas de sexualidade ou gênero gira em torno de um pânico moral que, talvez, extrapole o sistema econômico – embora este continue sendo certamente importante, na medida em que a transgressão da lógica reprodutiva afeta diretamente a reprodução social. Corpos dissidentes de gênero e sexualidade não apenas desafiam o modelo econômico de produção, mas a estrutura social como um todo, o que é um desestabilizador da ordem por si só, na medida em que a questiona e desafia sua “natureza”.

A mulher-enquanto-bruxa, sustenta Mechant, foi perseguida como a encarnação do “lado selvagem” da natureza, de tudo aquilo que na natureza parecia desordenado, incontrolável e, portanto, antagônico ao projeto assumido pela nova ciência (Federici, 2017, p. 366).

Neste sentido, o conceito de pânico moral utilizado por Gayle Rubin (2012) a partir de Jeffrey Weeks, caracteriza um estado de atenção, vigilância e cerceamentos voltados a uma determinada população-alvo que é colocada como bode expiatório de alguma apreensão social preexistente, como ocorreu no caso da caça às bruxas relatado por Federici (2017), por exemplo. Aqui, me aterei principalmente ao pânico moral causado por dissidências sexuais e de gênero e como esse fenômeno traz, em resposta, tentativas simultâneas de adequação/assimilação, por uma parte, e um reforço ainda maior das diferenças, por outra.

A criminalização de comportamentos inócuos como a homossexualidade, prostituição, obscenidade, ou consumo recreativo de drogas é racionalizado ao representá-los como ameaças a saúde e segurança, mulheres e crianças, segurança nacional, a família, ou a civilização em si mesma. Mesmo quando a atividade é entendida como inofensiva, pode ser banida pela alegação de “levar” a algo ostensivamente errado (outra manifestação da teoria do dominó) (Rubin, 2012, p. 32).

Para a autora, a escravização e a colonização também partiram de um pânico moral cujo alvo eram populações negras e indígenas de territórios até então desconhecidos para o Ocidente. O processo de cristianização dos povos colonizados também é trazido como condição integrante da colonização para Oyèrónké Oyéwùmí (2021), que, ademais desta discussão, desvela a imposição de conceitos eurocentrados de gênero no contexto da colonização de alguns países africanos, como trazido anteriormente. O iorubá, por exemplo, diferentemente da língua inglesa, não possui diferencial de gênero, o que torna a dominação pela linguagem uma violência também generificada. Segundo a autora, “[...] qualquer discussão sobre hierarquia na situação colonial, além de empregar a raça como base das distinções, deve levar em conta seu forte componente de gênero” (Oyèrónké Oyéwùmí, 2021, p. 2021).

Nesse sentido, Jota Mombaça (2017), a autodenominada Monstra Errática, faz importante discussão acerca das interseccionalidades monstruosas, a partir do momento em que certos marcadores não podem ser desconsiderados quando falamos sobre desumanização social. Mombaça, que carrega em si e consigo as marcas da raça, da sexualidade, do gênero e de tantas outras que não cabe a mim enumerar, entende-se enquanto monstruosa não por apenas uma delas, mas por todas ao mesmo tempo. Quando falamos sobre monstrificação, precisamos voltar o olhar para muito além das dissidências sexuais e de gênero, considerando que o

processo colonizatório imbuiu corpos não-brancos de uma monstruosidade completamente desumanizadora a fim de legitimar seu extermínio e violação.

Lugones (2014), quando fala sobre decolonialidade, aponta a dicotomia humano *versus* não humano, que foi fundamental para o processo colonizatório, ou, melhor dizendo, para a sua legitimação, uma vez que a caracterização do povo colonizado como subespécie, por meio de sua completa desumanização, justificava e validava todas as violências cometidas na colonização. Além da hierarquização racial, marco do início da Modernidade, outras distinções também foram utilizadas para oprimir, como o gênero e, inclusive, a religião.

Sob o quadro conceitual de gênero imposto, os europeus brancos burgueses eram civilizados; eles eram plenamente humanos.

[...]

Hermafroditas [sic], sodomitas, viragos e os/as colonizados/as, todos eram entendidos como aberrações da perfeição masculina (Lugones, 2014, pp. 936-937).

A colonialidade, longe de ser um marco superado, é ainda hoje presente tanto nas corporalidades quanto nas subjetividades, ou, como afirma Mombaça (2017), na marca visível e na ferida interna. Utilizando-se de uma articulação com Frantz Fanon – que escrevia a partir do olhar crítico sobre a colonização -, a autora investe na potencialidade da “zona de não ser”, habitação fronteiriça e nômade que carrega em si mesma a potência e as limitações de não ser definida.

II.II. Alteridades monstruosas

A partir do momento em que se é em alteridade – ou, como prefere Mombaça (2017), pela *autoridade* -, cabe questionar qual tipo de ser se constrói na marginalidade da norma. Para isso, a autora recorre à Judith Butler (1997) quando esta debruça-se sobre o processo de interpelação de Althusser, que possui, para este autor, caráter inescapável. Butler, adepta da potência das margens, acredita que, por mais autoritária ou impositiva que possa ser esta interpelação – aqui compreendida como o processo de tornar-se através do reconhecimento de outrem -, há possibilidade para crítica desviante, chamada por Butler de “dessubjetivação crítica” (Mombaça, 2017). Essa “dessubjetivação” envolve, necessariamente, a apropriação

do não ser como forma de existência, reflexão que será mais bem aprofundada no último capítulo desta dissertação.

Tal trajetória “desconstrutiva” abarca outra reflexão feita pela autora e amparada por Mombaça (2017) ao contestar o significado da fala injuriosa, que não se basta em si mesma, mas envolve também uma noção de performatividade indutora da sua intenção: “[...] a fala injuriosa, para ter seu efeito de injúria (isto é, para ferir), depende de aceder a certo modo performativo que lhe confira poder para constituir um sujeito” (Mombaça, 2017, p. 214). Tamanha condicionalidade abre brechas para uma subversão do insulto como forma de existência social, possibilitada justamente pela deturpação do seu significado inicial. Foi isso o que aconteceu com o “queer”, termo da língua inglesa originalmente depreciativo utilizado para insultar pessoas desviantes da norma sexual e de gênero. Trazendo para nossas terras, é também o que acontece com as nomenclaturas “sapatão”, “viado”, “bicha”, “travesti” e tantas outras, reappropriadas pelos insultados, que reivindicaram o xingamento como potência autodeclarativa.

Aqui cabe refletir sobre a importância dada ao tornar-se sujeito, de forma que a interpelação é a validação do outro sobre o que se é ou deixa de ser. Nomeada por Mombaça (2017, p. 216) como interpelação negativa, esta maneira outra de (des)fazer-se:

[...] se configura, assim como toda interpelação, como certo chamado, como a performance de uma voz que invade o campo relacional e visa apropriar-se de uma cena de alteridade, tornando-a assimétrica e infundindo-a de uma força dessubjetivante que reproduz não um sujeito, mas um objeto.

Assume-se o fracasso do sujeito e abraça-se o ser *objeto* a partir do momento em que o sentimento de inferioridade cede lugar ao sentimento de inexistência, que, ainda segundo a autora, surge dos resíduos deixados pela interpelação negativa, que é, também e principalmente, violenta e destrutiva. Esse processo de interpelação também é citado por Teresa de Lauretis (1987) nas suas proposições a respeito das tecnologias de gênero. Segundo Althusser, utilizado pela autora, a interpelação acontece quando determinada representação social é incorporada pelo sujeito como sua própria representação, de forma a tornar-se real – ainda que não seja.

Quando falamos de *queer*, quase sempre falamos também de performance, que, por sua vez, nos remete à ação. É comum paramos aí, sem ir mais a fundo no anterior do ato, isto é, a fala. O que envolve a performance/performatividade para além das ações? Falas também podem ser performativas, ou, em última instância, desencadear performances? Para isso, me volto à Lewis (2017), em sua reflexão sobre o filósofo John L. Austin e seu conceito de atos de fala nos estudos da filosofia da linguagem.

Austin foi o responsável pela caracterização das frases em atos de fala constativos e performativos, onde os primeiros são passíveis de determinação quanto à sua veracidade (por exemplo: “Há um buraco na calçada à frente”), enquanto os últimos não podem ser classificados como verdadeiros ou falsos, apenas como bem-sucedidos ou malsucedidos (“Você está preso!”). Dessa forma, os atos constativos são descritivos e têm caráter verídico ou não, já os performativos não descrevem e não podem ser assumidos como verdadeiros ou falsos, pois a própria frase possui um efeito ativo, isto é, a elocução é uma ação em si (Lewis, 2017).

Essas definições, entretanto, não foram suficientes para o filósofo, que, segundo Lewis (2017), assumiu ser inviável manter uma rígida separação entre seus dois conceitos, uma vez que atos constativos podem vir a ser performativos na medida em que tenham a função informativa ou declarativa. Para além disso, a autora desvela outra nuance que dificulta a distinção entre constatação e performatividade, quando algumas elocuções constativas também desencadeiam ações. Utilizando o exemplo anterior, a frase “Há um buraco na calçada à frente” de fato descreve e é verificável – basta conferir se o buraco realmente existe –, porém, também há a possibilidade de que esta frase leve a uma ação performativa, de, por exemplo, fazer a pessoa que a escuta desviar do buraco à sua frente.

Retomando a performatividade de gênero elucidada por Judith Butler, Lewis (2017) utiliza da teorização de Austin para analisar frases como: “É uma menina!”, ditas por uma obstetra no nascimento de um bebê, por exemplo. Para Butler, tal elocução não seria puramente descritiva, ou seja, constativa, mas performativa, visto que:

Uma menina não nasce menina; ela é “meninificada” no momento do nascimento ou até antes (possibilitado pela tecnologia do ultrassom), com base em um ou uma profissional da saúde observar certo aspecto da sua anatomia – um pênis ou uma vagina – e anunciar seu “sexo biológico” (Lewis, 2017, p. 165).

A frase utilizada como exemplo não declara algo comprovável, senão cria uma interpelação que, consequentemente, constrói diferenças. Como já exposto aqui, a performatividade de gênero, para Butler, ocorre por meio da repetição exaustiva de atos impostos socialmente que se tornam generificados. Assim, a declaração de que o bebê é uma menina não se basta por si só; necessita, a partir de então, de uma série de reiterados processos de socialização vinculados à ideia do “ser menina”, o que vai desde vestimentas específicas até a orientação do seu desejo afetivo e sexual – claro, por homens (Lewis, 2017). Segundo a autora: “[...] a criação do gênero (e da sexualidade) não é um ato ou evento singular; é uma produção, uma performance, ritualizada e reiterada” (Lewis, 2017, p. 166).

Fazendo uma interlocução entre Derrida e Butler, Lewis (2017) demonstra que, para o filósofo, a força dos atos de fala performativos deriva da sua repetição e da possibilidade de repeti-los em diferentes contextos, a fim de produzir diferentes significados, de forma a ir além das condições mais restritas estipuladas por Austin. A partir daí, torna-se mais visível o processo pelo qual a palavra *queer* passou de insulto para autoafirmação, o que, na esteira do pensamento de Derrida, aconteceu justamente por conta da sua possibilidade de repetição em contextos distintos, gerando, portanto, significados também distintos do original (Lewis, 2017).

Além do *queer*, a autora evidencia como outras nomeações utilizadas para se referir às sexualidades, como: “gay”, “hetero”, “lésbica”, entre outras, foram tão naturalizadas a ponto de parecer que sempre existiram, ainda que sua utilização como categoria identitária seja recente, de aproximadamente 60 anos.

Dessa forma, podemos – e devemos – considerar a heterossexualidade como um dos atos performativos de gênero, na medida em que o “ser menina/mulher” e “ser menino/homem” perpassam vivências heterocentradas, onde o desejo afetivo e sexual necessariamente precisa estar direcionado ao “sexo oposto”. Isso é o que Butler denomina de “matriz heteronormativa”, que engloba expectativas, restrições e demais conjuntos reguladores sociais e institucionais, a fim de manter a hegemonia da heteronorma. Com o intuito de manter uma “coesão” entre órgão genital, gênero e orientação sexual, a matriz em questão almeja a inteligibilidade dos sujeitos por meio da padronização da forma como se veem, se portam e se relacionam, o que se aplica também a preferências sexuais (Lewis, 2017).

Assim, pessoas que nascem com um pênis devem se identificar como homens e se relacionar afetiva e sexualmente com pessoas com vagina que se identificam como mulheres, e vice-versa; qualquer coisa além disso é um desvio que adquire diversas e múltiplas conotações ao longo da história: patológico, anormal, depravado, perverso, inverso, promíscuo, sujo, entre outras. “Ao não ser ‘inteligível’ dentro das prescrições da matriz heteronormativa – ao não ser cisgênero e heterossexual, com práticas e performances heteronormativas – *as pessoas não são reconhecidas como pessoas no sentido pleno*” (Lewis, 2017, p. 176, grifos meus). Assim se constituem os monstros.

II.III. Breve genealogia monstruosa

Em “Monster, terrorist, fag: the war on terrorism and the production of docile patriots”, Jasbir K. Puar e Amit Rai (2002) discutem como gênero, sexualidade e raça estão interligados na construção da figura do terrorista, particularmente na “guerra ao terror”. A figura do terrorista-monstro é mobilizada para fabricar ameaças e, simultaneamente, produzir sujeitos dóceis, normalizados dentro da lógica de segurança social. Essa perspectiva permite articular a monstruosidade não apenas como um signo de exclusão, mas também como um mecanismo ativo de governamentalidade.

Puar e Rai (2002) partem da história ocidental da normalidade a partir da monstruosidade como sendo um dos três elementos elencados por Foucault na construção dos “anormais”. Segundo esse autor, o monstro humano não perturba apenas a noção de espécie, como também as próprias regulações jurídicas; é o indivíduo a ser corrigido ou o indivíduo incorrigível, em alguns casos. Para Foucault, o monstro pode ser metade animal e de gênero híbrido, mas, para além disso, sempre é desviante sexual. Dessa forma, o autor correlaciona de forma indissociável a monstruosidade com a sexualidade, retrato de uma sociedade reguladora de desejos e manipuladora do espaço doméstico. Não somente a sexualidade pode ser considerada inextrincável do monstro, como também a raça e a cultura, como pregam Puar e Rai (2002), que jogam luz sobre a multiplicidade de poderes que operam – ou tentam operar – sobre o monstro, esse entendido como muito mais do que apenas um “outro”: “A categoria de monstruosidade é também um índice implícito de

desenvolvimento civilizacional e adaptabilidade cultural" (Puar, Rai, 2002, p. 119, tradução livre). Assim, a monstruosidade apresenta-se como um dispositivo bio e necropolítico.

Foucault (1999) continua aprofundando a discussão sobre monstruosidade e biopolítica no texto "Em defesa da sociedade", onde ele descreve os dois tipos de poderes vigentes na sociedade moderna: o poder soberano, que determina quem vive e quem morre, e o poder disciplinar (posterior), que atua de forma vigilante sobre os corpos e condutas. Ao final do século XVIII, o poder regulamentador se soma – em um nível diferente – ao poder disciplinador para atuar sobre as populações, de forma mais massificada. Este, por sua vez, trabalhará pela manutenção da vida, não mais matando (como o soberano fazia), senão deixando morrer. Segundo o autor, enquanto a disciplina é exercida através das instituições, a regulamentação vai ocorrer principalmente pela via do Estado. Dessa forma, para efetivamente exterminar - agora que o foco está na reprodução da vida -, se utilizará fundamentalmente do racismo como prerrogativa para matar ou deixar morrer.

Nesse sentido, o monstro jurídico surge no campo do Direito como uma anomalia que desafia as regulamentações normativas e jurídicas, sendo concebido como um ser que transgride tanto as leis "naturais" quanto as sociais. Esse conceito de monstruosidade, originalmente vinculado a julgamentos de heresia, gradualmente transforma-se em um dispositivo biopolítico de morte (Foucault, 1999).

Para Foucault (1999), o racismo moderno apresenta esta nova faceta intrínseca à morte – seja ela física, simbólica ou social. O autor parece extrapolar o conceito de racismo para entender qualquer exclusão ou prerrogativa para deixar morrer (ou matar) determinados grupos, seja de pessoas com transtornos mentais, pessoas com deficiência ou, expandido por minha conta, pessoas desviantes de gênero e sexualidade. Apesar disso, é importante salientar a importância de não transformar o conceito de racismo num conceito guarda-chuva, tirando assim o seu significado basal de denúncia ao preconceito especificamente de raça.

Nesse contexto genealógico, a contribuição de Preciado (2020) destaca-se ao evidenciar as formas pelas quais a diferença sexual foi historicamente fabricada como uma epistemologia hegemônica, produzindo hierarquias e normatividades sexuais em nome de uma suposta verdade biológica. A partir de uma crítica incisiva à medicina, à psiquiatria e à psicanálise, o autor oferece uma análise contundente da

genealogia político-anatômica que sustenta o regime contemporâneo de verdade sobre os corpos, os sexos e os gêneros.

É possível afirmar que o chamado paradigma da diferença sexual, ao contrário de se tratar de uma verdade eterna ou evidente, constituiu-se como uma epistemologia historicamente situada, moldada por interesses políticos, médicos e sociais específicos. Como afirma Preciado (2020), trata-se de uma matriz tecnocientífica e cultural que não só organiza corpos, mas os produz como inteligíveis a partir de uma lógica binária e hierárquica. Antes da emergência desse paradigma, predominava no Ocidente uma epistemologia “monossexual”, em que o corpo com vulva era visto como uma variação imperfeita e incompleta do corpo peniano. Referências médicas da Antiguidade e da Renascença, como Hipócrates, Galeno e Vesálio, sustentavam que as “mulheres” possuíam a mesma anatomia dos “homens”, apenas com seus órgãos “invertidos” ou “internos”. O corpo com vulva não era reconhecido enquanto entidade ontológica autônoma, mas sim como uma ausência, como uma mãe em potencial, cuja identidade era definida menos por uma anatomia própria e mais por suas funções reprodutivas (Preciado, 2020).

A gênese do paradigma da diferença sexual — que opõe a vagina ao pênis, os ovários aos testículos, a reprodução uterina à produção de esperma, o cromossomo X ao Y — emerge de maneira mais consolidada entre os séculos XVIII e XIX, impulsionada por novas técnicas de visualização médica e por discursos científicos que atribuíam “realidade” política e ontológica à distinção entre os sexos. Preciado (2020) retoma os trabalhos de Thomas Laqueur (1992), para quem essa transição paradigmática foi brutal, pois coincidiu com o advento de novas formas de regulação biopolítica dos corpos. Contudo, como destaca Helen King (2012), trazida pelo autor, não houve uma ruptura linear entre os modelos monossexual e binário, mas uma transição intercalada, com momentos de sobreposição e disputa entre epistemologias. De todo modo, ao final do século XVIII, a consolidação de uma estética anatômica da diferença sexual sustentou a ontologia política do patriarcado, estabelecendo os sexos como essencialmente distintos e desiguais.

O que Preciado propõe é uma crítica epistêmica a esse regime de produção de verdade sobre os gêneros, mostrando como ele se articula ao racismo científico e à colonialidade do saber. Nas palavras do autor, a epistemologia da diferença sexual não é apenas uma teoria sobre o corpo, mas uma tecnologia de governo que organiza identidades, subjetividades e desejos. Ela não apenas representa os corpos, mas os

fabrica, instaurando uma normatividade sexual fundada na oposição binária entre masculino e feminino. A invenção da diferença sexual — assim como da homossexualidade e da heterossexualidade — só ganha sentido dentro desse regime epistemológico. Trata-se, portanto, de uma ontologia política que não apenas nomeia corpos e práticas, mas os sujeita a uma lógica de poder, definindo o que pode ou não ser reconhecido como humano, como normal, como legítimo.

A epistemologia da diferença sexual começa a entrar em crise a partir da Segunda Guerra Mundial. Segundo Preciado (2020), esse abalo não ocorre por acaso, mas é impulsionado pela politização de subjetividades outrora patologizadas e pelo surgimento de movimentos feministas e sexuais que passam a reivindicar autonomia sobre seus corpos e identidades. Ao mesmo tempo, o avanço das técnicas biomédicas — como o mapeamento cromossômico, o diagnóstico pré-natal e a administração de hormônios — inaugura uma nova situação no campo da produção de verdades sobre o sexo.

É nesse cenário de ancoragem biomédica e produção disciplinar dos corpos que ganham fôlego os debates sobre a intersexualidade. Corpos que, ao nascer, não performam adequadamente a narrativa anatômica esperada — outrora nomeados como “hermafroditas” — são agora recolocados sob a classificação de “intersexuais”, numa tentativa de atualização vocabular que, no fundo, mantém intacta a lógica binária; a medicina e a psiquiatria não abandonam o imperativo de dois sexos, mas sofisticam seus dispositivos de controle ao instaurar uma nova gramática de intervenção (Preciado, 2020). John Money, psiquiatra infantil atuante nos Estados Unidos, cunha a ideia de “gênero” como uma categoria passível de gestão e correção técnica, instaurando uma política institucional de controle da diferença sexual. Como destaca Preciado (2020), a própria noção moderna de transexualidade emerge entre 1947 e 1960, entrelaçada a esse novo regime de visibilidade, inteligibilidade e domesticação do corpo — regime que, sob o pretexto de reconhecimento, opera reiterando os parâmetros cisheteronormativos de existência.

A tentativa não é de transformação da epistemologia, mas de uma reconfiguração dos corpos para que eles se ajustem a ela: “Em vez de mudar a epistemologia, eles decidem modificar os corpos, normalizar as sexualidades, retificar as identificações” (Preciado, 2020, p. 67). A medicina e a psiquiatria tornam-se, assim, os novos agentes de regulação normativa: seu papel não é e nunca foi o de questionar o binarismo, mas de reforçá-lo por meio da retificação hormonal, cirúrgica e discursiva.

A experiência intersexual — ao invés de se tornar um ponto de ruptura no sistema classificatório — é capturada como exceção médica a ser corrigida.

Em sua crítica, Preciado (2020) denuncia que o que se instaurou ao longo dos últimos dois séculos — sobretudo através da medicina, da psiquiatria e da psicanálise — foi um verdadeiro processo de extermínio institucional e político das minorias sexuais e de gênero. Para aquelas/es que se recusaram a viver segundo as normas do regime cisheteropatriarcal da diferença sexual, o destino foi a patologização, o encarceramento, a medicalização e, em muitos casos, a morte. Ter uma sexualidade não-normativa significava ser um sujeito em estado de risco, alguém a ser corrigido por terapias hormonais, lobotomias, eletrochoques ou pela “cura pela palavra”.

Continuando com sua historicização, Preciado (2020) conta como a construção epistemológica do que viria a ser nomeado como “transexualidade” não ocorre de forma neutra ou espontânea, mas está profundamente imbricada nos regimes discursivos médico-psiquiátricos que, a partir do século XIX, começam a categorizar certos sujeitos como portadores de um “instinto sexual ao contrário” — conceito cunhado por Karl Westphal. Segundo ele, não havia distinção significativa entre o que hoje entendemos como “homossexualidade” e “transexualidade”, ambas associadas a práticas sexuais ou afetivas desviantes, ou à tentativa de imitar o “outro sexo”.

A marca da anormalidade recaía na ideia de “inversão” (o que pode ser visto também em Freud), de um desejo que se contrapunha à natureza. Dentro dessa lógica, a homossexualidade era compreendida como o resultado de uma “migração” da alma “feminina” para um corpo “masculino” (ou vice-versa), produzindo efeitos de desalinhamento que geravam punição e medicalização. A sexualidade reprodutiva heterossexual, centrada na penetração bio-pênis/bio-vagina, consagra-se então como o paradigma de normalidade a partir do qual tudo o que se afasta passa a ser representado como falha, deficiência ou desvio. Nesse imaginário, homens gays são lidos como feminilizados, passivos e anais, enquanto lésbicas são posicionadas como masculinizadas, ativas e fálicas (Preciado, 2020).

Ainda segundo o autor, antes mesmo da consolidação da noção de transexualidade, o patologista alemão Richard von Krafft-Ebing já havia estabelecido a categoria da “inversão sexual”, dentro da qual sujeitos hoje denominados trans ou intersexos eram agrupados sob etiquetas como “hermafroditas psicosexuais” ou

“paranoicos que sofrem de metamorfose sexual”. Mais adiante, no final da década de 1940, Alfred Kinsey apresenta um deslocamento importante ao propor que a homossexualidade fosse entendida como relação sexual entre pessoas do mesmo sexo, rompendo parcialmente com o modelo da inversão. Ainda assim, o paradigma medicalizante segue operando. O médico Cauldwell, por exemplo, passa a usar o termo “psicopata transexual” para descrever indivíduos que, segundo ele, seriam doentes por decidirem viver e se apresentar como membros do “sexo oposto”. Mesmo com a existência de cirurgias de redesignação sexual desde os anos 1930, Cauldwell rejeitava a possibilidade de intervenção corporal, defendendo que o problema deveria ser tratado no “espírito” e não no corpo (Preciado, 2020).

Na mesma esteira, o também já citado por Preciado (2020), o psiquiatra infantil John Money consolida a noção de “identidade de gênero”, concebendo-a como um constructo que poderia ser tecnicamente moldado. Ainda que rompa com o essencialismo biológico do “sexo”, Money não deixa de reafirmar um sistema rígido de diferenciação entre os gêneros, baseando-se em uma gramática social e endócrina para determinar as identidades. Em paralelo, a psicanálise de orientação freudiana também se alinha a essa epistemologia, como observa Preciado, ao consolidar a ideia de que os “transexuais” seriam sujeitos “doentes de identidade de gênero”.

Essa trajetória culmina, nos anos 1970, com a introdução do termo “disforia de gênero” por Norman Fisk, deslocando a noção de transexualidade para dentro da linguagem dos “transtornos do comportamento” tal como configurada ainda hoje no Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM) (Preciado, 2020). A patologização da experiência trans intensifica-se com a formulação da “taxonomia de Blanchard”, desenvolvida pelo sexólogo Ray Blanchard a partir de 1987, a qual buscava distinguir “travestis” de “mulheres transexuais” com base em performances de gênero, desejos e níveis de masculinidade e feminilidade. Essa classificação, amplamente utilizada por profissionais clínicos e terapeutas, reforça as hierarquias de legitimidade dentro das vivências trans e contribui para o aprofundamento do controle biomédico sobre os corpos dissidentes, além de reforçar a higienização de identidades a partir do quanto ajustadas à norma médica elas estão. Como diz Preciado (2020), a medicina e a psicanálise não atuaram em campos opostos, mas de maneira complementar, em aliança com o projeto biopolítico de normalização de algumas vidas e morte (social e política) de outras.

Giorgio Agamben (2002) com suas formulações sobre o “homo sacer” (ou “homem sacro”) também vai no mesmo sentido de Foucault e Preciado ao expor esse mecanismo que, enquanto sacraliza uma pessoa (ou um grupo específico de pessoas), autoriza ou torna impunível a morte de outras. Agamben debruça-se sobre o conceito da “vida que não merece viver” a partir de uma publicação de 1920 intitulada “Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens” (A autorização do aniquilamento da vida indigna de ser vivida), de autoria de Karl Binding e Alfred Hoche, um especialista em direito penal e um professor de medicina, respectivamente.

O autor defende que é nesse momento que começa a surgir na Europa a ideia da vida que não merece ser vivida (ou viver), o que pressupõe, consequentemente, o seu oposto: a vida que merece ser vivida. No entanto, acredito que os europeus já eram familiares com esse conceito muito antes da segunda década de 1900; talvez faltasse apenas a conceituação de algo que o norte global já vinha propagando há séculos. Agamben (2002) acredita que o juízo de valor e desvalor sobre a vida é a estrutura biopolítica basal da modernidade. Junto a isso, vem também o seu desdobramento: a eutanásia; isto é, a resposta para as vidas indignas seria o aniquilamento.

A defesa reside não apenas no aniquilamento dessas vidas – que Binding irá especificar posteriormente quais seriam -, mas na impunibilidade por suas mortes. Numa época em que a única morte impunível era a do suicídio, Binding pauta suas reflexões eugenistas na seguinte pergunta: “Existem vidas humanas que perderam a tal ponto a qualidade de bem jurídico, que a sua continuidade, tanto para o portador da vida como para a sociedade, perdeu permanentemente todo o valor?” (Agamben, 2002, p. 144).

Para Binding, as vidas sem valor que não deveriam ser cuidadas ou receber qualquer atenção são aquelas “incuravelmente perdidas”, segundo o autor, como de pessoas com transtornos mentais, doenças incuráveis e degenerativas. A decisão da matabilidade dessas vidas deveria, segundo ele, partir do próprio sujeito ou de um médico ou parente próximo, sem que isso seja considerado homicídio (Agamben, 2002). Todas as vidas passam, assim, a existir sob uma fronteira tênue perante a qual podem passar a perder o *status* de valia jurídica e social a qualquer momento. Dessa forma, é possível perceber bastante explicitamente a interlocução biopolítica entre o Direito e a Medicina.

Segundo Agamben (2002), todas as sociedades escolhem seus “homens sacros”, isto é, fixam o limite da vida vivível e, por conseguinte, da vida matável. O autor traz como o nazismo, por exemplo, fez uso concreto desta política através dos campos de concentração para judeus e outros “indesejáveis” sociais aos olhos do regime. O autor, assim como Foucault (1999), se volta ao poder soberano para entender como a matabilidade – e a monstrificação, mais explicitamente abordada por Foucault – apresenta-se na modernidade. Para Agamben (2002):

Se ao soberano, na medida em que decide sobre o estado de exceção, compete em qualquer tempo o poder de decidir qual vida possa ser morta sem que se cometa homicídio, na idade da biopolítica este poder tende a emancipar-se do estado de exceção, transformando-se em poder de decidir sobre o ponto em que a vida cessa de ser politicamente relevante (Agamben, 2002, p. 149).

Segundo ele, é com o Holocausto que a integração entre medicina e política é consolidada e essa se torna uma característica fundamental da biopolítica moderna; agora, os papéis do médico e do soberano são mais fluidos do que nunca. O monstro, assim como o *homo sacer*, ocupa uma posição liminar entre a humanidade e a morte política, sendo reduzido a um corpo que pode ser descartado ou instrumentalizado para justificar mecanismos de controle.

Agamben (2002) considera que a “eutanásia” ou o aniquilamento de “vidas indignas” é um problema moderno, particularmente exacerbado pelo nazismo. Quando tomamos a modernidade desde a colonização europeia, entendemos que a noção de monstro, longe de ser uma figura estática ou essencialmente desviante, é produzida historicamente como uma categoria fundamental de exclusão e controle social. Exemplos disso, como já mencionado, se dão com a colonização e seu abrangente genocídio, epistemicídio e exploração das populações negra e indígena, a escravidão, o Holocausto e, mais atualmente, na guerra contra o terrorismo e até mesmo na guerra entre Israel e Palestina, discussões bem amparadas pelos trabalho de Puar e Rai (2002) e Puar (2007).

Puar e Rai (2002) exploram a construção da monstruosidade como um dispositivo central nas tecnologias de governo da contemporaneidade. A figura do terrorista, racializada e desumanizada, é produzida discursivamente como uma ameaça imanente à segurança global, justificando práticas de vigilância, encarceramento e eliminação como imperativos para a proteção da ordem ocidental.

Essa fabricação do terrorista-monstro ancora-se em processos históricos de racialização que naturalizam a violência contra determinados corpos, situando-os fora da esfera da humanidade reconhecível. A monstruosidade, nesse sentido, não opera ‘apenas’ como um marcador de exclusão, mas como um elemento estruturante da própria biopolítica imperialista.

A interseção entre monstruosidade e sexualidade também ocupa um lugar central na análise dos autores. Ao lado do terrorista, a figura do *fag*⁸, especialmente na sua versão afeminada e racializada, aparece como um outro tipo de ameaça à normatividade ocidental. Se historicamente a homossexualidade foi patologizada como uma perversão a ser corrigida ou eliminada, no presente, o sistema neoliberal reorganiza esses marcadores de alteridade em novas configurações. O homonacionalismo – conceito que será mais aprofundado no capítulo seguinte – permite a assimilação de determinados sujeitos LGBTIA+ — majoritariamente brancos e alinhados a ideais liberais — como cidadãos produtivos, símbolos da modernidade e do progresso ocidental. No entanto, essa incorporação se dá de forma seletiva e excludente, de modo que homossexuais racializados, particularmente aqueles oriundos do Sul Global e, em especial, muçulmanos, continuam a ser posicionados no campo do monstruoso, da anormalidade e da ameaça. Assim, a homonormatividade contemporânea não apenas normaliza algumas expressões da dissidência sexual, mas também reforça a marginalização de corpos que permanecem abjetos dentro da lógica securitária.

É possível compreender, então, a monstruosidade não apenas como um signo da exclusão absoluta, mas como um mecanismo de govermentalidade que produz sujeitos normatizados e corpos elimináveis dentro da lógica da guerra (PUAR; RAI, 2002) e da necropolítica. A fabricação do terrorista-monstro e do “monstro-*fag9 não opera isoladamente; ao contrário, tais figuras são constantemente reconfiguradas para sustentar a maquinaria jurídica, racial e econômica do Estado neoliberal.*

⁸ Derivado de “faggot”, expressão pejorativa da língua inglesa para se referir a homossexuais.

⁹ Expressão cunhada pelos autores e cuja tradução possível possa ser pensada como “monstro-viado”.

II.IV. E o queer com isso?

Falar de queer como uma teoria/movimento somente primeiro mundista é ignorar a sua pluralidade e continuar insistindo em uma ideia enviesada que, ao relegá-lo a um só lugar do mundo, retira seu potencial radical e alimenta algumas de suas críticas sobre seu caráter supostamente neoliberal.

Na América Latina, o *queer* tem passado por um processo de traduções, ressignificações e adaptações críticas, especialmente em relação às especificidades históricas, culturais e políticas do nosso contexto. Diferentes termos foram propostos para traduzir o *queer*, cada um com nuances próprias que refletem as disputas epistemológicas e políticas no campo dos estudos de gênero e sexualidade. O “cuir”, por exemplo, bastante comum em países de língua espanhola, preserva a fonética original, mas incorporando a gramática local. Além desse, temos também o “cu”, o “kuir” dentre uma gama de possibilidades e torções que a língua nos proporciona.

Algumas autoras, como Tatiana Nascimento e Jota Mombaça, argumentam que a teoria queer pode ser apropriada e reconfigurada sem a necessidade de uma tradução direta, mas sim através da produção de epistemologias marginais e dissidentes. Ademais das controvérsias, cada termo carrega consigo um posicionamento teórico e militante que busca afirmar modos locais de pensar a dissidência de gênero e sexualidade, recusando uma mera importação acrítica da teoria queer anglo-americana.

Não sem críticas, as traduções desse conceito passaram pelo escrutínio de diversos autores/as latino-americanos/os. Hija de Perra (2014) aborda a chegada e implementação da teoria queer no sul global com muito ceticismo, porém sua real crítica parece não se referir à teoria em si, mas às suas apropriações capitalistas, que tornam o queer nada mais nada menos que uma mercadoria com cada vez mais potencial lucrativo. Sutherland (2009) e Rivas (2011), citados pela autora, possuem tensionamentos semelhantes, principalmente ao criticar a forma “salvadora” com que a teoria queer foi encarada ao chegar na América Latina, com uma incorporação um tanto confiante de que o queer resolveria todos os problemas de gênero e sexualidade terceiro-mundistas. Rivas (2011) ainda reforça a diferença que existe entre *queer theory* e *teoría queer*, visto que a tradução tira certo “glamour” do nome em inglês, que, em nossas terras, intrinsecamente imputa um *status* de valor.

Segundo Hija de Perra (2014), o impacto de uma *teoría maricona* é muito diferente do de uma *teoría queer*, por exemplo. Será, então, que qualquer tradução do queer é em vão? Talvez não haja uma forma fiel de transpor essa teoria para outra língua sem que isso signifique, necessariamente, perder um pouco ou muito do impacto que esse nome tem na língua inglesa. Enquanto em terras estadunidenses, a palavra *queer* carrega tanta história e estigma, do lado de cá do continente ela pouco ou nada significa para nós, senão apenas a teoria em si. Alguns conceitos e teorias só farão sentido no seu lugar de origem, o que não é o mesmo que dizer que elas não nos têm valia, mas que sua expressão não pode ser deslocada da sua língua sem a consequência de uma perda para o seu entendimento. Ainda que palavras como “cu” e “cuir” possam se aproximar um pouco mais de um impacto linguístico territorial, elas não são exatamente ofensas, e sua força teórica pode ser tão importante quanto para os corpos locais, porém constituiria outra coisa que não o queer.

Leal (2021) também tece críticas à teoria queer, afirmando que esta seria dominada por acadêmicos cis, brancos e de classe média, mas também recorre a Jota Mombaça quando esta aponta o aparente giro “descolonial” do queer que o desloca desse lugar de suposto saber para contextos marginais.

Walaa Alqaisya (2018), autora palestina, em seu artigo “Decolonial queering: the politics of being queer in Palestine”, explora como a teoria queer é fundamental para o contexto palestino e como esta pode ser utilizada para desestruturar as estruturas coloniais e opressoras que regulam sexualidade e gênero. Alqaisya (2018) argumenta que a crítica de que a teoria queer seria um conceito puramente ocidental, inadequado para a realidade palestina, falha em reconhecer as especificidades locais e a capacidade da teoria de ser adaptada para outras vivências. Nesse sentido, apropriar-se de teorias ocidentais é também contribuir para uma descentralização da noção de sexualidade do Ocidente. Para ela, a queeridade pode ser um elemento essencial na luta pela descolonização, desafiando opressões tanto patriarcais quanto coloniais.

Em relação ao uso da pauta queer/LGBTIA+ de forma cooptada pelo capitalismo, a autora explica o fenômeno do *pinkwashing*, uma estratégia usada por Israel para se promover como um país moderno e progressista em relação aos direitos LGBTIA+, ao mesmo tempo em que perpetua a ocupação e repressão dos/as palestinos/as. Israel utiliza essa imagem para contrastar sua suposta abertura com a homofobia que atribui aos palestinos e outros povos árabes, retratando-se como um

"salvador" para a comunidade LGBTIA+ palestina. Essa estratégia, alinhada ao capitalismo, busca atrair turismo e investimentos internacionais, escondendo a violência colonial sob o verniz de direitos humanos.

Já o *queer of color*, como o próprio termo sugere, se refere aos conhecimentos queer pautados majoritariamente por pessoas não-brancas que falam a partir de espaços de poder não hegemônicos. Assim, pretende-se abarcar não apenas o gênero e a sexualidade *per se*, como também opressões como o racismo, a classe, a colonialidade, entre outros, entendendo que corpos não-brancos, não-europeus e não-estadunidenses também são dissidentes e possuem demandas próprias que, ou o cânone subestima, ou sequer esforça-se para contemplar (Bacchetta, Falquet, 2011). Quando escolho trabalhar com a zona monstruosa e reconheço a monstrificação como prerrogativa colonizatória desde a Modernidade, não há como desconsiderar marcadores sociais outros que são indissociáveis de quaisquer vivências de gênero e sexualidade. Isso não significa, entretanto, arrogantemente dar conta de tudo, mas justamente o contrário: considerar a multiplicidade para entender que esta pesquisa não dará conta de quase nada.

A genealogia da monstruosidade, portanto, revela sua função estratégica dentro das tecnologias de poder: seja como um operador biopolítico que justifica políticas de eliminação e controle ou como, posteriormente, símbolo de transgressão¹⁰. No contexto contemporâneo, a produção do monstro continua sendo mobilizada para delimitar fronteiras entre o humano e o não-humano, o civilizado e o bárbaro, o normal e o anormal. Inserir essa perspectiva no debate permite compreender como a monstruosidade se torna um campo de disputa política, fundamental para as dinâmicas de exclusão e resistência que perpassam os discursos de gênero, raça e sexualidade.

¹⁰ Esse aspecto será tema do capítulo IV.

CAPÍTULO III: AS(SIMILAR)

Eu luto por nomear sem fragmentar, sem excluir
(Anzaldúa, 2009, p. 03).

A proposta deste capítulo é investigar os tensionamentos políticos que emergem do processo de assimilação de identidades de gênero e sexualidade dissidentes à norma cisheterossexual, especialmente quando esse processo se dá por meio da juridicização das existências desviantes ou de sua apropriação por lógicas capitalistas. Busca-se aqui compreender como determinadas formas de reconhecimento, embora aparentemente inclusivas, operam por meio da neutralização da diferença e da incorporação dos sujeitos LGBTIA+ a um regime de respeitabilidade, normatividade e produtividade. A partir dessa perspectiva, problematiza-se também o uso do essencialismo estratégico — entendido como a adoção provisória e pragmática de categorias identitárias estáveis para fins de luta política e reivindicação de direitos — como uma ferramenta que, se por um lado viabiliza acesso a determinados espaços de visibilidade e proteção, por outro tende a reforçar fronteiras normativas e a inviabilizar formas de vida que escapam ao reconhecimento institucional. Assim, propõe-se uma análise crítica das políticas de assimilação, seja pela via do Estado, seja pelo mercado, que constroem um ideal de *queer* palatável, respeitável e consumível — em detrimento das subjetividades monstruosas, abjetas e insurgentes que não cabem nesse projeto integrador.

Quando falamos de assimilação, de forma geral, talvez um dos primeiros significados que venham à mente seja o de ‘entendimento’, mas também de ‘camuflagem’. Ora, informalmente, então, podemos afirmar que assimilar é compreender pela via da indiferenciação? O que isso significa?

Para aquelas/es que defendem o essencialismo estratégico como forma de luta e conquista por espaços, a assimilação social de existências dissidentes não é um empecilho, senão o objetivo. Já para quem entende que a igualdade significa tornar-se homogêneo e, portanto, mais um reproduutor da sua própria opressão, a assimilação social é o outro inimigo a se combater. No entanto, essa dicotomia entre inclusão e exclusão precisa ser complexificada, sobretudo quando nos voltamos para as formulações teóricas e políticas *queer of color*, que não estão simplesmente debatendo se devem ou não se assimilar, mas questionando radicalmente os termos nos quais o pertencimento é concedido.

Para essas perspectivas, como apontam autoras como Haritaworn, Puar, assim como vozes negras, indígenas e racializadas dos feminismos e das teorias *queer*, o problema não é apenas o da assimilação em si, mas a própria estrutura de desigualdade que determina quem pode ser assimilado/a/e e a que custo. A assimilação, nesse sentido, não é oferecida de forma igualitária nem universal — ela é seletiva, condicional e sempre atravessada por marcadores de raça, classe, gênero, sexualidade etc. Aqueles corpos tidos como excessivamente desviantes, racializados ou improdutivos seguem fora do pacto da inclusão, mesmo quando tentam se aproximar das normas. E, paradoxalmente, a assimilação dos 'mais assimiláveis' funciona como dispositivo de legitimação da exclusão dos outros, acirrando a desigualdade e deslocando o eixo da crítica para os corpos não-normalizados.

Assim, o debate em torno da assimilação não pode ser reduzido a uma escolha subjetiva entre entrar ou não no sistema: trata-se, antes, de interrogar as condições estruturais que moldam as possibilidades de pertencimento, e os efeitos violentos que recaem sobre aqueles corpos e vidas que não podem ou não querem se enquadrar nas promessas dessa inclusão perversa.

Neste penúltimo capítulo, falarei sobre alguns dos possíveis caminhos depois de tornar-se (ou ser tornado) monstro: a assimilação social como forma de normatização. Nesse sentido, vale a pena refletir primeiramente sobre o que pauta a noção de igualdade, conceito relacional que necessariamente pressupõe o desigual. Quando nos referimos a questões de gênero e sexualidade, “igualdade” e “normalidade” se interpõem de uma forma quase indissociável. O modelo a ser seguido, portanto, é o da heterossexualidade, necessariamente cisgênero, e, de preferência, branco. Mas querer igualdade significa querer se inserir – ainda que de forma adaptada – a essas exigências?

A assimilação social pode ser entendida como o “passar despercebido”, o que hoje chamamos de passabilidade, isto é, existir publicamente de forma a não entregar que a vivência do seu gênero e da sua sexualidade não é cisheteronormativa. A assimilação leva ao essencialismo estratégico, que, por sua vez, leva à conquista de direitos. Ademais da notável importância de ser um sujeito de direitos, estes não deveriam ser uma garantia condicionada, e residem aí – em parte – grande parcela dos embates entre o *queer* e o movimento LGBTIA+.

Vale de Almeida (2009) e Miskolci (2010) possuem posições um tanto divergentes acerca do essencialismo estratégico, e, consequentemente, também

sobre o movimento *queer*, encarado muitas vezes como oposição ao primeiro. O conceito de essencialismo estratégico, cunhado inicialmente por Gayatri Spivak, diz respeito a uma espécie de “comunhão” identitária que visa a uma maior acessibilidade e articulação com o Estado – e outras instâncias – na elaboração de políticas e manutenção de direitos para sujeitos LGBTIA+. Entretanto, uma das principais críticas dirigidas a esse modelo de atuação política diz sobre o consequente assimilacionismo social derivado dessa normatização da diversidade, que pode acabar por criar um modelo palatável socialmente aceito de pessoas LGBTIA+ – geralmente a partir de pressupostos da própria heteronormatividade – e relegar à marginalidade outras pessoas que não se adequam a essas categorizações criadoras de hierarquias identitárias dentro do próprio movimento, ou até mesmo são contra uma perspectiva legalista e liberal de igualdade (Miskolci, 2010).

Para Vale de Almeida (2009), que tece críticas ao *queer* - e o acusa, em última instância, de ser liberal -, é necessário diferenciar políticas ideológicas de políticas sexuais, defendendo, portanto, a importância da conquista de direitos políticos. Nesse sentido, ao pautar uma aproximação com o Estado, o movimento LGBTIA+, em contraposição ao movimento *queer*, traria maior relevância política e prática, diferentemente do defendido por Miskolci (2010) ao expor a cooptação do movimento LGBTIA+ pelo capitalismo e suas limitações estatais, o que conduziria a uma mercantilização das identidades. O autor é enfático ao afirmar a potencialidade do *queer* em abarcar o abjeto, enquanto os movimentos LGBTIA+ institucionalizados, por exemplo, estão frequentemente marcados pelo assimilacionismo não apenas social, mas também político, aos valores da sociedade burguesa neoliberal.

Segundo Vale de Almeida (2009), os essencialismos e identitarismos são formas de gerar identificação entre sujeitos, que não devem ser julgados por suas escolhas individuais. Nesse ponto, o autor não questiona que tipo de condições sociais ou socializadoras influenciam nessa “escolha”, além de trazer um viés um tanto dicotomizado, que, por sua vez, é criticado por Miskolci (2010), quando este discorda da polarização entre o movimento LGBTIA+ como “identitário” e do *queer* como “acadêmico”, reforçando a importância que a academia também possui para a mudança política e o desenvolvimento teórico – até mesmo devido a muitas lideranças militantes e ativistas terem saído deste espaço.

Ambos os autores expõem as limitações e potencialidades que acreditam haver no essencialismo estratégico e em outras formas de movimentação política,

porém, enquanto Vale de Almeida (2009) acredita em uma radicalização do movimento LGBTIA+ legalista, Miskolci (2010) pauta o *queer* justamente como essa política mais radical e não assimilacionista. Uma convergência entre os autores reside na defesa por um diálogo/conciliação entre essas esferas de mobilização, com o devido reconhecimento de suas diferenças e especificidades. Quando a “aceitação” depende de condições pré-estabelecidas, é mesmo aceitação?

Em *Bash Back! Ultraviolência queer: antologia de ensaios*, publicado no Brasil em 2020, diversas mãos se dispõem a escrever sobre o movimento *queer* em sua prática insurrecional de rua pautada em enfrentamentos diretos de várias frentes. Ainda que situadas principalmente nos Estados Unidos, na ocasião das Convenções Nacionais dos partidos Democrata e Republicano de 2008, as movimentações suscitadas lá têm correspondentes mundiais em outros levantes de rebeldia, insurreição e *queeridade* (Daltro, 2021).

Indo na direção contrária de todas as críticas sobre o isolamento do *queer* dentro dos muros universitários e sua reduzida área de alcance, que ficaria restrita apenas à América do Norte, as ações contextualizadas na antologia desde 2008 mostram essa outra – e tão potente quanto – faceta do *queer* anarquista, na qual a radicalidade não é um fim em si mesmo, mas o ponto de partida para mudar, ou melhor, destruir tudo (Daltro, 2021).

Assim, a *Bash Back!*, ao denominar-se *queer*, pretendia ir na contramão de pautas hegemônicas do movimento LGBT, este muitas vezes mais preocupado com a higienização e padronização do que com uma libertação identitária de fato. É a partir disso que a BB! luta não somente contra a assimilação social, o Estado, o capital e o sistema inteiro, mas também contra todas as identidades, reconhecendo-as como reducionistas e normatizadoras, hierárquicas dentro da própria “comunidade” LGBT. Ser *queer*, portanto, é recusar qualquer categoria identitária — ainda que em alguns momentos reconheça-se a sua importância solidária —, porém, acima de tudo, é destruí-las completamente (Daltro, 2021, p. 302).

Aqui nos deparamos com uma discussão importante acerca do (des)enquadramento *queer*, que ora é considerado identitário até demais, ora é entendido como pós-identitário, extrapolando qualquer identidade em seu cerne (daí a possível contradição em inserir a letra “Q” na sigla LGBTIA+). *Queer* como categoria não tem a pretensão de se incluir como mais uma identidade, senão como uma forma de nomear os até então inomináveis. Como aponta Preciado (2022), a imposição de uma identificação irrestrita, ao contrário de potencializar determinada identidade ou

movimento, trabalha no sentido de torná-la mais conservadora, como acontece com a máxima de que todas as mulheres devem ser feministas; ora, para todas serem feministas, esse feminismo no mínimo tem que ser bem mais palatável e apaziguador. Em concordância com o autor, pode ser muito mais interessante debruçar-se sobre práticas dissidentes do que sobre a identidade, que, segundo Preciado, é uma ficção política menos estratégica do que pode parecer, já que as tentativas de normatização fazem com que a desidentificação – e, consequentemente, a pluralidade emancipatória – seja cada vez mais difícil de propor. “No contexto em que estamos, me interessam mais o que chamo de alianças sintéticas, que não são geradas por identidade, mas por projetos de transformação social” (Preciado, 2022, *online*, tradução livre).

Mesmo em *Bash Back!*, as críticas não são poupad as, ao contrário: justamente por ser escrito por tantas pessoas, a descentralização dessa rede possibilita formas de compreensão e luta que podem até mesmo divergir, sendo este, talvez, sua maior potencialidade e ponto fraco (Daltro, 2021).

Na contramão de ideais políticos “progressistas” de soluções políticas para questões de existência, a luta anarcoqueer posiciona-se contra as políticas de identidade reformistas, pois considera as identidades como construídas socialmente a serviço do Estado e do capitalismo (Daltro, 2021, p. 307).

Uma das críticas destinadas à teoria *queer* mais academicista é justamente sobre sua concepção mais elitista e abstrata demais (Daltro, 2021). Em *BB!*, vemos que esse não é um caminho irremediável, e ter evidências da aplicabilidade da teoria na intervenção/destruição real em embates concretos pode ser uma prova de que o problema em si não é a teoria, mas quem detém o domínio massivo de sua produção. Não se trata de transformar em acadêmico o que não o é – e nem tem pretensão de sê-lo –, e sim de usar das armas que se tem, sem que para isso seja necessário ofuscar os meios que nos extrapolam.

O saldo produtivo (ou destrutivo) dessa insurreição *queer* é evidente, assim como a fragilidade dessas des-organizações. A estrutura de não ter uma estrutura fez com que as bases da rede fossem frágeis demais para aguentar crises, e a descentralização como princípio pode ter causado uma desorientação que dispersou mais do que uniu. Como construir um referencial de práxis *queer* duradouro que não sucumba ao corporativismo, ao neoliberalismo, ao capitalismo ou a todos esses juntos? Enquanto ainda parece não haver respostas óbvias e nem caminhos muito

bem traçados, Chetcuti (2009) nos atenta para a importância da utopia quando nos diz que “[...] é mais do que necessário apreender a utopia para poder pensar e ser crítico diante de um presente desencantador e assim cavar lugares de resistência” (Chetcuti, 2009, *online*).

A *Bash Back!* também foi uma demonstração do ativismo *queer* coletivo, contrariando críticas de que esta práxis seria, em sua gênese, individual, e, portanto, sempre solitária. Não se pode negar a importância e liberdade que o *queer* apresenta para a esfera individual e autônoma, o que não significa que outras práticas não sejam possíveis. Inicialmente, a experiência da *Bash Back!* colocou à prova as possibilidades materiais e coletivas do *queer*, e melhor do que caracterizá-lo como bem ou malsucedido, talvez possamos dizer simplesmente que se realizou, dentro de suas (im)possibilidades.

A coletividade é também uma maneira de pautar os gêneros e as opressões sem recair em essencialismos categóricos, uma vez que estes também são aprisionadores, como defende Butler (2018). O corpo generificado é construído a partir de atos performativos específicos que são individuais, mas também coletivos. Assim como “o pessoal é político”, a performance performativa também possui implicações mais amplas e não deve ser restringida à esfera individual.

Independentemente da defesa ou não da assimilação, um aspecto que permeia todos os debates sobre marginalização e dissidência é a resistência. Pensando sobre essa questão, é válido apontar que não existe uma só forma exercê-la, bem como seria equivocado caracterizar uma maneira “certa” e outra “errada”, principalmente ao entender que resistir pode significar – e geralmente significa – coisas diferentes para sujeitos diversos, a depender também de seus objetivos e possibilidades de ação.

Facchini (2009), ao mostrar um panorama das conquistas legais para a população LGBTIA+ desde o pós-ditadura no Brasil, afirma que há uma construção de sujeitos políticos cada vez mais específicos, e defende o foco na construção de sujeitos políticos coletivos, onde o centro do debate deve recair sobre as igualdades e não as diferenças. A autora ainda se posiciona contra o “somatório” de opressões, reiterando a necessidade de contextualização e solidariedade entre comunidades oprimidas e marginalizadas. Já para Vale de Almeida (2009), resistir significa conquistar espaços, ainda que para isso seja necessário recorrer a alianças com

instituições, que, para Miskolci (2010), são parte do problema a combater. De acordo com o autor, resistir é poder viver sem restrições, tanto sociais quanto identitárias.

Como expõe Anzaldúa (2009, p. 03):

Minha objeção às palavras ‘lésbica’ e ‘homossexual’ é que elas são termos com moldes de ferro fundido. [...] As palavras ‘lésbica’ e ‘homossexual’ conjuram estereótipos de diferenças que são diferentes daqueles evocados pela palavra “queer”.

Levando em consideração também as origens do “queer”, a autora defende um maior “espaço para manobra” dentro desse guarda-chuva hiperidentitário (ou supraidentitário?), ao passo em que “lésbica” e “homossexual”, por exemplo, continuam trazendo consigo concepções psicopatológicas enraizados por um viés estadunidense e europeu.

Longe de propor uma abordagem determinista a essas categorias, Anzaldúa (2009) extrapola suas bordas, margens e limites em favor de identidades autodeclaradas e abertas à mudança, fluidas. Tal ideia tem evidente afiliação com uma análise interseccional, ao permitir rupturas e multiplicações, ao invés de um somatório engessado com resultado pré-estabelecido, entendendo que o “status” lésbico é simultaneamente produzido por questão raciais, étnicas, de classe, entre outras.

Mas colocar cada qual num compartimento separado é colocá-las em contradição ou isolamento quando, de fato, elas estão todas constantemente em diálogo/relação cambiante – a étnica conversa com a acadêmica e assim vai. A lésbica é parte da escritora, é parte de uma classe social, é parte de um gênero, é parte de quaisquer identidades que alguém tem para si. Não é possível de forma alguma passar meus eus numa peneira e dizer: ok, vou deixar a parte “lésbica” de fora, e todo o resto vai ficar na peneira (Anzaldúa, 2009, p. 04).

Percebe-se, então, um dilema, onde estes Outros são constantemente colocados sob o crivo no qual o comparativo é sempre aquele apto para assimilação, isto é, devidamente higienizado e asséptico. Apesar da contrapartida válida justificada por um medo real da violência “de fora” e aparente desunião, até que ponto a uniformidade é justificável na medida em que, para existir, é necessário abdicar de partes de si? (Anzaldúa, 2009). O medo da rejeição dos nossos e dos de fora nos relega à fronteira de pertencer a lugar nenhum.

Ao contar algumas de suas experiências em espaços LGBTIA+ e em outros majoritariamente brancos e heteros, a autora relata como seu sentimento de acolhimento foi determinado, em grande medida, pela classe social das pessoas que ali estavam, mais do que pela identificação sexual ou de gênero delas. É nesse sentido que o identitarismo vazio pode ser danoso, pois a concepção de que pertencimento tem necessariamente relação com identificação, permite-se ou força-se a permanência em espaços violentos e opressores, onde tais violências e micro agressões são, por vezes, deslegitimadas ou subestimadas, devido a serem perpetradas por “semelhantes”. Importante reiterar que esta não é uma tentativa de desvalorizar a importância de redes de apoio LGBTIA+, mas sim de não as romantizar como espaços ilesos de preconceitos e exclusões, uma vez que a sexualidade é um dos marcadores representativos do sujeito, não a sua totalidade, e, muitas vezes, nem sequer o mais preponderante deles.

Esta concepção também tem relação com o conceito de Gayatri Spivak de “essencialismo estratégico”, mencionado anteriormente, que se refere à quando identidades são reduzidas e naturalizadas em uma tentativa de obter mais espaço político, como aponta Miskolci (2011). No entanto, este fenômeno não se encontra presente apenas no feminismo, mas em diversos outros movimentos sociais, incluindo alguns grupos LGBTIA+, que apresentam conceituções reducionistas acerca de identidades cujas complexidades não cabem em nomenclaturas rasas e existências que não podem ser normatizadas em prol de uma assimilação (fictícia) mais palatável socialmente, sobretudo quando esta limita-se aos moldes brancos e burgueses.

Além disso, é importante perceber a quais pautas o essencialismo estratégico serve, pois, como expõe Colling (2015), estas lutam, em sua maior parte, por um suposto lugar de “normalidade gay” e, em consequência, pela busca da igualdade ao heterossexual, inclusive – e principalmente – no seu modo de vida vinculado à constituição familiar, monogamia, entre outros reprodutores sociais não apenas vinculados à economia hetero, mas às bases fundantes do próprio sistema capitalista e patriarcal. A partir disso, surgem questionamentos acerca de a quem e a que exatamente servem esses enquadramentos que, longe de nos emancipar, fortalecem as estruturas responsáveis por nossa opressão e subalternização. A busca incessante que muitos movimentos LGBTIA+ *mainstream* têm empreendido para adequar-se aos modelos de vida e comportamento de sujeitos cis e heteros, visa a, principalmente, uma aceitação social e um tratamento igualitário. Não se leva em

consideração que, além dessa “camuflagem” padronizadora nunca nos colocar em pé de igualdade social perante uma pessoa cisgênera e heterossexual, a própria noção de igualdade nesses moldes é, por si só, opressora. Além de condicionar a nossa existência a uma normatização excludente de tudo o que representamos, ainda nos submete a regras sociais que nunca serão “cumpridas” de forma totalmente satisfatória segundo os parâmetros cis/hetero. Como aponta Colling (2015) ao se referir a Perlongher (1997), cria-se um “modelo gay respeitável” e coloca-se à margem todas as outras pessoas divergentes deste.

III.I. Homoessencialismos

As políticas de assimilação identitária voltadas à cidadania LGBTIA+, com frequência celebradas como marcos de progresso, podem operar também como dispositivos de captura. Em vez de desestabilizarem a norma, essas políticas muitas vezes a reforçam, ao condicionar o reconhecimento à conformidade com lógicas neoliberais de produtividade e consumo. Rahul Rao (2015) propõe o conceito de “homocapitalismo” para nomear essa economia política que incorpora sujeitos LGBTIA+ ao projeto neoliberal, não pela radicalidade de suas dissidências, mas pela sua capacidade de performar utilidade no mercado. A inclusão torna-se menos uma questão de justiça e mais uma questão de gestão: respeitar a diversidade é vantajoso economicamente, e não ético. Nesse quadro, como já advertia Puar (2007), a homonormatividade opera não apenas para determinar quem pode ser incluído, mas também para delimitar os modos aceitáveis de dissidência, convertendo o *queer* em um regime normativo.

Esse processo intensifica-se quando instituições internacionais, como o Banco Mundial ou o FMI (Fundo Monetário Internacional), passam a defender a inclusão LGBTIA+ como um marcador de civilização, deslocando a homofobia para a conta de países “atrasados”. Essas instituições enxergam-se como exteriores à sociedade homofóbica e não como reprodutoras desse sistema; isentam-se da responsabilidade e impõem sanções financeiras a países “subdesenvolvidos” como meio de puni-los por seu “atraso” nas questões LGBTIA+. A homofobia, nesse caso, é tratada como um problema cultural a ser corrigido pelos mecanismos do desenvolvimento, enquanto as violências econômicas estruturais produzidas por

essas mesmas instituições — via austeridade, desinvestimento e privatização — são escamoteadas. Rao (2015) argumenta que, nesse processo, opera-se uma forma de *pinkwashing* global, que permite ao neoliberalismo vestir a máscara da inclusão. O queer, assim, é capturado: não mais como aquilo que ameaça o mundo normativo, mas como o que pode ser domesticado e rentabilizado dentro dele. Nesse sentido, a monstruosidade é imposta àqueles que recusam a normatização ou fogem da domesticação ocidental.

No interior desse regime de homocapitalismo, Rahul Rao (2015) destaca a função estratégica do *pinkwashing* como dispositivo de reconfiguração das fronteiras entre civilização e barbárie. A lógica é relativamente simples, ainda que profundamente perversa: países do Norte Global, especialmente os alinhados a políticas neoliberais, passam a se autorrepresentar como campeões da diversidade sexual, ao passo que constroem imagens dos países do Sul como essencialmente homofóbicos, atrasados e violentos. O *pinkwashing*, nesse contexto, opera como um mecanismo de branqueamento simbólico: ao promover direitos LGBTIA+ como signo de progresso e modernidade, essas nações escondem sob o verniz da inclusão as continuidades de um projeto colonial e imperialista. Essa estratégia, criada por Israel, teve como objetivo inicial encobrir com a bandeira do arco-íris o genocídio do povo palestino que, na narrativa israelense, foi colocado como bárbaro e LGBTIA+fóbico a fim de que essa imagem internacional justificasse ou amenizasse o colonialismo genocida propagado por Israel.

Trata-se, portanto, de uma tecnologia política que permite justificar intervenções econômicas, diplomáticas e até militares em nome da proteção de minorias sexuais — ao mesmo tempo em que se silencia sobre os efeitos destrutivos do neoliberalismo, frequentemente imposto a esses mesmos países. Assim, o *pinkwashing* não apenas esvazia as lutas queer de sua potência transformadora, como as instrumentaliza para a manutenção da ordem global. Ele também desloca a violência: não mais resultado de relações estruturais e históricas de poder, mas produto da “cultura” do outro. O *pinkwashing*, portanto, não é só uma forma de esvaziamento — é também uma tática de reordenação geopolítica que reafirma quem pode ocupar o lugar da modernidade e quem permanece como monstruosidade a ser corrigida, necessariamente de forma violenta.

A cidadania oferecida por esse regime não é universal, mas seletiva. Rao questiona quais corpos podem ser assimilados e quais permanecem à margem:

pessoas com deficiência, corpos racializados, pessoas trans, pessoas não brancas e/ou pobres — todas frequentemente situadas fora do horizonte da inclusão. A promessa da cidadania plena torna-se, assim, condicional à utilidade.

Um conceito semelhante e complementar é trazido por Jasbir Puar (2015), ao conceber a ideia de homonacionalismo que, para a autora, atua como um mosaico e desloca o olhar da identidade para o campo dos agenciamentos afetivos e políticos que reconfiguram a própria noção de pertencimento. Em sintonia com os movimentos *queer* desidentificatórios e insubmissos que atravessam este trabalho, Puar rejeita a compreensão da homossexualidade como um dado essencial a ser reconhecido pelo Estado. Em vez disso, propõe compreendê-la como parte de uma rede de forças que compõe, seleciona e hierarquiza corpos em nome da nação. A performance de uma homossexualidade ajustada ao neoliberalismo — branca, consumidora e monogâmica — torna-se condição para a aceitação, ao passo que outras formas de dissidência sexual e de gênero são criminalizadas, patologizadas ou eliminadas.

Esse mosaico homonacionalista, como mostra Puar, opera na lógica da assimilação seletiva, tal como Rao (2015) aponta no regime do homocapitalismo: a incorporação da diferença só é permitida se esta puder ser rentabilizada e domesticada. Ambas as formulações ajudam a compreender a captura do *queer* como força de gestão e ordenamento, quando vinculado a políticas identitárias que buscam legitimidade pelo viés da cidadania e da produtividade. A figura do “cidadão *queer* ideal” — cuja sexualidade é tolerada desde que não perturbe as fronteiras do Estado — coincide com um tipo de subjetividade que internaliza os mecanismos de vigilância e ajusta-se aos regimes de reconhecimento. O que se constrói, nesse processo, é uma normatividade *queer* autorizada, que age como contrapeso às formas de vida que insistem em permanecer abjetas, ilegíveis, monstruosas.

Assim, vemos aqui esse sujeito *queer* que busca ser redimido pela legalidade, em contraposição ao monstro, que opta por (ou não tem escapatória senão) permanecer como ruído, fissura e excesso. É nesse sentido que os afetos, como propõe Puar (2015), tornam-se centrais: não como expressão da interioridade do sujeito, mas como campo de disputa, contágio e composição entre corpos e discursos.

Quando falamos sobre a domesticação e normatização de corpos dissidentes, é necessário revelar os dispositivos tanto macro (como políticas de governo e sanções econômicas internacionais) quanto micro (cirurgias de

“ajustamento” sexual decididas pelo poder biomédico). Entre as fissuras que organizam os regimes de inteligibilidade do corpo e da sexualidade, interessa observar também como se fabrica, cirurgicamente, aquilo que se considera como “sexo verdadeiro”. A análise de Paula Sandrine Machado (2005), ao investigar o manejo médico de corpos intersex em hospitais públicos do sul do Brasil, revela o quanto o olhar biomédico é atravessado por uma lógica generificada que visa a reduzir ambivalências e reforçar o binarismo sexual. O que se apresenta como uma questão anatômica é, na verdade, uma disputa ontológica pelo enquadramento dos corpos às normas do sistema sexo/gênero.

Nesse contexto, o campo médico não apenas opera diagnósticos ou ‘correções técnicas’, mas atua como uma instância de produção de sexo, naturalizando decisões profundamente marcadas por valores sociais, estéticos e heteronormativos. A “reparação” de genitálias ambíguas, por exemplo, é orientada menos pela funcionalidade biológica e mais por imperativos simbólicos de legibilidade social: o que é inteligível como homem deve penetrar; o que é inteligível como mulher deve ser penetrado (Machado, 2005).

Ao articular o sexo como uma construção cultural tão instável quanto o gênero, Machado (2005) nos aproxima da crítica foucaultiana aos dispositivos de saber-poder que regulam os corpos e suas classificações possíveis. Tal perspectiva encontra ressonância com a noção de monstruosidade que atravessa este capítulo, uma vez que o corpo intersex, por escapar à dicotomia, é também convocado à ordem — seja pela cirurgia, seja pelo silêncio. Se o corpo monstruoso é aquele que ameaça os contornos da norma, o corpo intersex revela como essa ameaça é administrada, apagada e, muitas vezes, patologizada.

A autora ainda chama atenção para a produção de ‘normalidade’ a partir da adequação estética e funcional das genitálias, demonstrando que a técnica médica visa a não apenas “corrigir” o corpo, mas inscrevê-lo em um ideal normativo de feminilidade ou masculinidade. Tal processo se articula, portanto, com os regimes de visibilidade e invisibilidade do sexo, nos quais o olhar médico assume o papel de “revelar” o verdadeiro sexo oculto sob a ambiguidade anatômica. Essa operação, no entanto, é sempre atravessada por convenções sociais e políticas de gênero, que se impõem como verdades biológicas. A genealogia da monstruosidade, articulada às tecnologias de gênero, desdobra-se aqui como um dispositivo de exclusão e governamentalidade — reafirmando a centralidade do corpo como superfície de

inscrição política, entendendo que este não existe sem sua dimensão política, social, cultural, discursiva, entre outras.

Se o corpo monstruoso precisa ser administrado ou eliminado, ele também pode ser capturado por meio da promessa de inclusão. É nesse ponto que as análises de Jin Haritaworn (2014) se tornam fundamentais para complexificar os regimes de reconhecimento e pertencimento. Em *Além do ódio: metonímias queer para crime, patologia e antiviolência*, o autor faz uma problematização basal sobre os crimes de ódio e a quem essa ‘nova’ categoria interessa. Paralelo a isso, Haritaworn (2014) discute o drama dos “amantes queer e o Outro odioso” e nos ajuda a refletir criticamente hierarquias sociais e a sua – nada aleatória – atribuição a sujeitos não-heterossexuais.

Sem obviamente justificar crimes contra pessoas LGBTIA+, Haritaworn (2014) desvela o real objetivo da classificação destes em “crimes de ódio”, que, longe de combater a LGBTIA+fobia, apenas criminaliza e patologiza grupos populacionais bem específicos. Na Alemanha, cenário da pesquisa, o Outro odioso e homofóbico é sempre personificado no muçulmano, tachado inevitavelmente como fundamentalista religioso e mais propenso a praticar crimes dessa ordem devido aos seus dogmas e criação patriarcais. O mesmo acontece com populações negras marginalizadas social e economicamente, que viram o perfil clássico a se combater e punir quando se fala nessa categoria criminal – e, infelizmente, em muitas outras (Haritaworn, 2014).

Porém, não apenas nesses casos, o criminoso possui uma representação social bastante identificável, como também suas vítimas. Até mesmo a empatia e a compaixão geradas por determinado caso de violência ou discriminação são racializadas, de forma que crimes contra LGBTIA+s brancos/as têm mais chances de repercussão e resolução do que contra LGBTIA+s não-brancos/as, por exemplo, que muitas vezes são incentivados/as a despolitizar a agressão sofrida em prol da manutenção dos escassos recursos da “comunidade” (Haritaworn, 2014).

Semelhante às críticas ao homonacionalismo e ao homocapitalismo (Puar, 2007; Rao, 2015), Haritaworn ajuda a revelar como a inclusão não apenas exige a exclusão de outras vidas, como também estrutura a assimilação de algumas subjetividades queer aos ideais neoliberais de respeitabilidade, produtividade e segurança. Para haver a aceitação inclusiva, tão almejada por alguns grupos minoritários, pressupõe-se a manutenção da exclusão de alguma forma, e quando falamos de dissidências sexuais e não-conformidades de gênero, a inclusão

assimilacionista tem cor (Haritaworn, 2014). O paradigma neoliberal é também sexual, e visa justamente a inserção condicionada de determinados sujeitos não-heteros e não-cis que, longe de questionarem a heteronormatividade, aliam-se a ela e a seus valores, isto é, à homonormatividade.

O amante queer que escapou por um triz do armário, da prisão e do hospício vê a luz do dia quando se inscreve em valores neoliberais, nacionais e transnacionais, incluindo: ser branco e estar em conformidade de gênero; privacidade, respeitabilidade e beleza; liberdade e livre-arbítrio; integração e segurança pública; segurança pública e proteção; e diversidade e vitalidade (Haritaworn, 2014, p. 211 – 212).

Apesar de parecer superficialmente inofensiva, essa “integração” de uma homossexualidade pautada em princípios cis e heteros opera como tática do que Puar nomeia como *queer* domesticado e tem como consequência a necropolítica *queer* que “regenera” aqueles corpos adequados e continua compulsoriamente matando (social e concretamente) os degenerados e monstruosos. O ideal de família e de vida da economia heterossexual faz com que a existência de dissidentes sexuais e de gênero tenha como condição apriorística o desejo pelo único modelo de vida possível, pautado no casamento, na monogamia, na privacidade e na respeitabilidade (Haritaworn, 2014). Tudo o que estiver fora disso é, portanto, legítimo de expurgo, “[...] uma vez que nos incita a nos tornarmos sujeitos dóceis que se esforçam muito para não parecerem odiosos quando confrontados com essa desumanização” (Haritaworn, 2014, p. 245).

A proposta de uma sexualidade como ecologia de intensidades e não como identidade fixa também se articula à crítica foucaultiana da biopolítica, que mostra como os regimes de poder modernos operam não mais somente pela via da repressão, mas pela incitação à produção de subjetividades normativas. Neste capítulo, foi evidenciada a política *queer* que se ancora na reivindicação de direitos, em oposição ao devir monstruoso que mora na recusa à forma-sujeito que esses direitos pressupõem. Entre as(similar), o que se busca não é o pertencimento, mas a possibilidade de fabular outras formas de vida, outras alianças, outras gramáticas para o desejo.

III.II. Ser ou estar? Transitoriedades identitárias e o pertencimento compulsório

[...] *half and half – both woman and man, neither – a new gender*
(Anzaldúa, 1987, p. 195).¹¹

“Agora, os tempos são radicalmente outros: vivemos uma conjuntura política e econômica que frustra a todos, e a libertação da homossexualidade está sediada por um vírus misterioso e mortífero” (Fry, 1990, p. 11). Nessa passagem, escrita em 1990, Peter Fry referia-se ao pós-redemocratização do Brasil, e o vírus em questão era o da HIV/Aids. Infelizmente, 32 anos depois, vivíamos uma conjuntura muito parecida – no Brasil neofascista recém deixado por Jair Bolsonaro e saídos de uma pandemia de um vírus também misterioso e mortífero, dessa vez da COVID-19.

Coincidemente (ou não), as semelhanças do Brasil de 1978 a 1985, retratado por MacRae (1990) em sua tese de doutorado, com o país da atualidade, não param por aí, principalmente no que diz respeito às questões da homossexualidade e de homossexuais, foco da sua pesquisa. Sete anos antes, Fry e MacRae (1983) já defendiam as sexualidades como sendo tão construídas socialmente quanto as identidades de gênero, afirmado que tanto a homossexualidade quanto a hetero e bisexualidades seriam construções sociais, cultural, histórica e politicamente situadas, sendo inviável atribuí-las uma causa unívoca. Dessa forma, MacRae (1990), ao dispor especificamente do contexto brasileiro ao final da ditadura militar (1964 - 1985), analisa movimentos e experiências homossexuais e homoafetivas e como a abertura política facilitou a libertação sexual para esses sujeitos.

Entretanto, falar de homossexualidades, no plural, é falar também de sujeitos diversos, com identidades e vivências diversas e práticas múltiplas. MacRae (1990) discute os essencialismos presentes na sociedade como um todo e especificamente dentro de grupos homossexuais a respeito do que constitui ser gay. Essa é uma questão ainda sem resposta, porém é inegável afirmar a heterogeneidade de corpos e existências homossexuais, que não cabem em um único rótulo – ou em rótulo algum. O autor, ao mesmo tempo em que traz pensamentos que defendem o caráter fluido e não estático da homossexualidade (é “ser” ou “estar” homossexual?”),

¹¹ ANZALDÚA, Gloria. *To live in the Borderlands means you*. In: ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands – La frontera. The new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987, pp. 194-195.

também evidencia alguns pontos (positivos?) que estariam vinculados a uma unidade identitária coesa, como, por exemplo, a maior integração social e a conquista de direitos civis. Apesar de questionada, a heterogeneidade apontada pelo autor não perpassa substancialmente questões de raça, classe ou territorialidade, nos levando a perguntar onde estariam situados esses sujeitos, apenas pincelados vagamente.

Indo em direção a uma outra perspectiva, que vai além da discussão sobre reivindicação ou não de identidades e sua importância política, Taliboy (2021) cunha um conceito pelo qual tenho mais afinidade: o de “Pirraça Urbana”. “Pirraça” é uma expressão coloquial muito popular na Bahia que significar perturbar ou incomodar - na minha visão, principalmente através da insistência do comportamento perturbador majoritariamente associado a atitudes infantis, algo próximo da “birra”. Assim, a Pirraça Urbana seria, literalmente, a perturbação no e do espaço público, constituída de pequenos atos diretos do cotidiano que, por meio da estética e do visual, atuam como disruptores da norma hegemônica (Taliboy, 2021).

O autor, conhecido artivista da cidade de Salvador, atribui a Pirraça Urbana sobretudo ao campo artístico, utilizando-se da expressividade e da prática artística para exercer sua *pirraça*. “Associar Pirraça Urbana às práticas e modos de fazer insurgentes contra-hegemônico que busca o espaço público para se manifestar, é a melhor maneira de entender o sentido desta expressão idiomática [...]” (Taliboy, 2021, p. 52).

Mesmo não sendo o foco deste conceito, peço licença para extrapolar a pirraça em outras experiências, notadamente as de gênero e sexualidade. A identidade como tática de Pirraça Urbana nada mais é que a desestabilização pela desestabilização. Sem desconsiderar a importância de objetivos políticos e conquistas coletivas para as quais precisamos da luta identitária, entendê-la como disputa envolve jogar com as armas que esse terreno instável nos oferece, e se isso for simplesmente a perturbação do espaço público, reiterada ou pontualmente, através da própria corporalidade, que seja. Quando entendemos a ficção de todas as categorias sociais, retiramos delas seu *status* intocável concedido por uma suposta Natureza, e isso envolve um olhar nem sempre tão sério, por vezes jocoso.

A Pirraça Urbana se faz na prática, necessariamente pública, de micro subversões da materialidade de toda e qualquer ideologia dominante que se pretenda ser normatizada ou normatizável. A pirraça, enquanto tática infantil, nos permite brincar com as categorias identitárias através de possibilidades infinitas e originais:

Logo, a Pirraça Urbana utiliza ferramentas teóricas e práticas subversivas, das pequenas rebeliões presentes na micropolítica do cotidiano, da astúcia do “pequeno”. Bebe na fonte das culturas e movimentos políticos feminista, LGBTQIA+, das lutas antirracistas, anti-imperialistas e anticoloniais, da contracultura dos anos 1960 e dos ativismos contemporâneos contra as políticas econômicas do neoliberalismo, as formas hegemônicas e normativas de se estar no mundo de maneira formatada e homogênea (Taliboy, 2021, p. 51).

A Pirraça, como o próprio nome sugere, não precisa ter grandes aspirações: incomodar já é o suficiente, e isso pode ser conseguido com manifestações silenciosas do dia a dia. Há uma recusa à legibilidade e à conformidade como formas de resistência. A perturbação, aqui, não busca ser compreendida, acolhida ou traduzida; ela se sustenta na fratura, no ruído, naquilo que insiste em escapar.

A monstruosidade, enquanto dispositivo de fronteira, não apenas desestabiliza os contornos da humanidade, como também instaura um regime de inteligibilidade tensa, onde os sujeitos dissidentes tornam-se, simultaneamente, legíveis e descartáveis. A assimilação, nesse contexto, não opera como inclusão plena, mas como captura seletiva – incorporando alguns corpos à norma para que outros possam ser mais facilmente eliminados.

É nesse jogo de visibilidade e apagamento que a homonormatividade opera como uma engrenagem do neoliberalismo sexual. A figura do sujeito *queer* “aceitável” — branco, cisgênero, de classe média, ajustado à moralidade liberal — passa a desempenhar a função de sustentação simbólica de uma política de inclusão excludente. Como aponta Puar (2007), essa assimilação de certas subjetividades dissidentes reforça a lógica do pertencimento nacional, ao mesmo tempo em que intensifica a marginalização daqueles corpos que não podem ou não querem se conformar aos modelos hegemônicos de respeitabilidade. O *queer* assimilado, nesse projeto, não apenas se integra à lógica do capital e do Estado, mas serve de álibi para a manutenção da exclusão de outros sujeitos. A incorporação de uma parcela da diferença é o que permite, paradoxalmente, a intensificação da violência contra os corpos que seguem sendo percebidos como monstruosos ou irrecuperáveis.

A estética da integração, que promete liberdade sob o verniz da diversidade, requer, em contrapartida, uma política de sacrifício. Como alerta Haritaworn (2014), não basta ser *queer*: é preciso sê-lo de forma palatável,

higienizada, ajustada aos valores do Ocidente. Quem não se enquadra nessa estética – seja por sua raça, classe, corpo, práticas de gênero – permanece sob o risco constante da abjeção ou do desaparecimento.

O discurso da inclusão, portanto, precisa ser tensionado a partir de suas exclusões constitutivas. A pergunta que se impõe não é “quem pode entrar?”, mas sim “a que custo?”. O preço da assimilação pode ser a rendição à lógica da normatividade, da monogamia compulsória, da produção capitalista de corpos e desejos. Ao passo em que se inclui, apaga-se: a monstruosidade, nesse sentido, torna-se uma forma de sobrevivência política, ainda que incômoda.

Recusar o modelo do sujeito estável e legível é também recusar a promessa de salvação neoliberal que transforma a diferença em mercadoria. Ser monstro, aqui, é uma forma de dissonância: de não se encaixar. Como afirma Glória Anzaldúa, é no entre-lugar que se inventam novas formas de vida. É entre o semelhante e o estranho, entre o desejo e o medo, que as existências queer se desenham. Vale ressaltar, entretanto, que não há aqui uma tentativa de romantizar a monstruosidade imposta, muito menos as tantas violências que vêm com esse título. Para muitos sujeitos desviantes e desviados, a assimilação se monstra como uma forma de sobrevivência, e isso não deve ser demonizado, embora vista com cautela.

CAPÍTULO IV: SOBREVERSÕES DE GÊNERO E SEXUALIDADE

[...] vim a ser-me sem, contudo, ser ainda capaz de tornar-me: *filha bastarda do que o mundo me fez, manifesto ambulante da monstra que atravessa isso aqui. A existir entre as que inexistem, a estar viva no espaço social da morte*
(Mombaça, 2017, p. 222, grifo da autora).

Ao nos aproximarmos da etapa final deste trabalho, nos voltamos para uma pergunta que atravessa, em diferentes níveis, toda a trajetória desta dissertação: o que significa subverter o gênero? A resposta, embora necessariamente provisória, exige um movimento que, antes de tudo, nos conduza de volta ao próprio conceito de gênero. Não se trata, aqui, de oferecer um mapeamento exaustivo das teorizações a respeito, mas de retomar algumas de suas formulações mais centrais para, a partir delas, tensionar os limites e possibilidades de suas insurgências, recusas e deserções.

Este capítulo, portanto, tem como objetivo refletir sobre as formas de sobreversão e/ou abandono do gênero como categorias de identificação. Para tanto, parto do pressuposto de que compreender o que se deseja questionar ou desestabilizar é parte indissociável do gesto de ruptura. Assim, recupero brevemente alguns dos principais sentidos atribuídos ao termo “gênero” ao longo da história dos feminismos e das teorias *queer*, com especial atenção àqueles/as/us que tornaram possível desnaturalizar os vínculos entre corpo, identidade e norma.

Retomar essas formulações teóricas neste momento da dissertação não é um retorno ao início, mas uma torção do percurso. É a partir dessa reatualização crítica do conceito de gênero que se torna possível explorar as figuras, estratégias e devires que escapam ao seu regime normativo. Ao examinar modos de desertar da coerência de gênero — ou mesmo de fazer do monstruoso uma via de resistência —, este capítulo se inscreve em um campo ético-político interessado não em produzir novas identidades estáveis, mas em multiplicar as brechas que permitem imaginar existências que se desancorem da inteligibilidade.

Os conceitos de gênero e sexualidade são inextrincáveis desta pesquisa, por isso acredito ser importante situar um conciso panorama acerca de alguns pontos de vista, convergentes e divergentes, a respeito dessas categorias, considerando que, para subverter ou questionar a lógica, é preciso antes conhecê-la e, em determinada medida, apropria-se dela (ou ser apropriada).

(Tentar) falar de gênero é falar simultaneamente de corpos, territórios, raças, classes, idades, temporalidades e o que mais se inscreva na forma de se situar no mundo. Não à toa podemos considerar que existem tantos gêneros quanto pessoas, e, obviamente, tentar entendê-los como uma categoria fechada e hermética seria, no mínimo, reducionista. Muitas autoras fizeram e fazem sua própria tentativa de sistematização, e ainda que muitas vezes sejam divergentes entre si, trazem contribuições bastante originais – tanto quanto polêmicas – que situam o gênero em sua experiência vivencial e corporal, sem, contudo, desconsiderar outros marcadores sociais indissociáveis para essas reflexões.

Joan Scott (1995), ao pautar o gênero como categoria analítica, atenta para suas especificidades perante outras categorias, como o sexo, além de revelar suas imbricações com as relações de poder e o caráter percebido das diferenças de gênero, desnaturalizando a existência desses modelos. Nesse sentido, essa ideia aproxima-se de Butler (2003), que propõe o gênero como atos performativos reproduzidos compulsória e repetidamente a fim de serem percebidos como naturais. A autora, apesar de defender os aspectos sociais do gênero, alerta também para a autodeterminação dos sujeitos, que não devem ser vistos como meros receptáculos passivos dessas categorias, construindo, assim, a sua noção de subversão da identidade.

Gayle Rubin (1993), por sua vez, ganha destaque com o sistema de sexo/gênero, conceito fundamental em sua teoria, que postula a transformação social e cultural da sexualidade biológica, que seria não-natural. Isto é, para a autora, existiria um sexo biológico não diferenciado em termos de macho e fêmea, distinção esta que seria produzida pela sociedade e pela cultura. Rubin (1993) também se utiliza de conceitos marxistas e psicanalíticos para falar de sexo e gênero – ou melhor, das lacunas de tais teorias em considerar esses aspectos -, e, assim como Saffioti (1992), defende a indissociabilidade entre produção e reprodução social. Isso significa dizer que ambas as autoras, embora ressaltem que o trabalho doméstico pode não ser “produtivo” – ou seja, pode não produzir mais-valia e capital -, é essencial para a produção tanto da mais-valia, quanto do capital, visto que fornece subsídios para que estes ocorram, além de reproduzirem a força de trabalho.

Em seu trabalho posterior, *Pensando o sexo: notas para uma teoria radical das políticas da sexualidade*, Rubin (2012) faz uma rica autocrítica, principalmente com relação às limitações do paradigma sexo/gênero, ao reconhecer que a repressão

e a opressão da sexualidade demandam uma teoria à parte, que leve em consideração suas questões específicas que extrapolam o gênero. Assim, a autora contrapõe seu posicionamento anterior ao presumir o sistema de sexo/gênero e passa a enxergar gênero e sexualidade como categorias distintas, que precisam ser tratadas em suas particularidades. A autora é uma peça-chave na defesa da autonomia dos estudos das sexualidades e de como suas especificidades extrapolam o debate feminista. Ainda que nos traga importantes contribuições, Rubin (2012) em algum nível, compara o racismo com a repressão sexual e, assim como outras autoras, falha em dar destaque a marcadores de raça, classe, territorialidade, entre outros, que, quando mencionados, são apenas refletidos superficialmente.

Enquanto Gayle Rubin enfoca a liberdade sexual, Adrienne Rich extrapola a sexualidade ao conceituar o *continuum* lésbico – explorado no início deste trabalho – que, para além de relacionar sexualidade e afetivamente entre mulheres, expande para o entendimento de uma organização social e política entre elas. Monique Wittig, por sua vez, também vai além da lesbianidade como orientação sexual, a apontando como uma subversão do ser mulher, a partir do momento em que “mulher” – dentre outras categorias – é intrinsecamente pertencente ao regime heterossexual.

Já bell hooks (1995) traz justamente a necessidade de não se falar em uma categoria homogênea de mulheres, visto que essa categoria, quando reivindicada, é embranquecedora e racista. Muitas vezes através de suas próprias experiências de vida, a autora é enfática ao expor a hipocrisia de mulheres brancas e o silenciamento de mulheres não-brancas dentro de muitos movimentos feministas, bem como dentro da academia. A autora discute o academicismo de forma a contestar a hierarquia presente nesses espaços, que subalternizam a presença de mulheres negras como uma forma de proteção à hegemonia branca e burguesa do feminismo retratado pela autora.

Ainda que frequentemente bastante divergentes, essas e outras autoras mostram que não é preciso concordar completamente com um posicionamento para reconhecer a sua importância, e se deixar instigar pelas divergências também é uma forma de encontrarmos nosso próprio caminho nessa vastidão de teorias e práticas.

A palavra dicotomia, de origem grega, significa literalmente “divisão em duas partes” - divisão essa que deve, necessariamente, pressupor uma oposição, a princípio inconciliável. Em Clastres (1986) e Mead (1971), a dicotomia materializa-se na divisão sexual binária entre homens e mulheres, onde papéis sociais, concepções

biológicas e construções culturais culminam em dois extremos opostos que, teoricamente, se complementariam em uma relação de poder fundamentalmente hierárquica. Na sociedade Guaiaqui, estudada por Clastres (1986) – proeminente antropólogo e etnógrafo francês -, até mesmo a significação dos espaços é imbuída de antagonismos generificados: ao passo em que a floresta é um lugar masculino, de caça e atividade, o acampamento é, por sua vez, feminino, passivo e submisso. Tais espaços e funções são ainda mais concretizados em elementos-chave dessa organização social, como o arco e o cesto – sendo o primeiro símbolo da virilidade e coragem masculina, e o segundo a expressão do cuidado e do servilismo feminino.

Situada a partir de outro ponto de vista, Mead (1971) também chega a observações semelhantes quanto à dicotomia homem-mulher ou, como referido pela própria autora, macho e fêmea, denotando a forte conotação biológica dos termos escolhidos, ainda que ela reconheça que as respectivas atribuições culturais e sociais sejam arbitrárias, visto que almejam apenas manter um lugar de subalternidade e, para isso, necessita-se do seu oposto opressor complementar: a dominação. Ainda assim, Mead (1971) traz uma perspectiva paradoxal que descreve os dualismos sexuais justamente como potencialidades humanas, ao mesmo tempo em que reconhece que a variedade de papéis não necessariamente retira o seu caráter regulador.

A defesa de uma justificativa puramente biológica ou social acaba muitas vezes caindo em uma nova dicotomia que, teoricamente, pretendia-se questionar ao refletir sobre as diferenças sexuais entre homens e mulheres cis. Como aponta Clastres (1986), a instituição de normas de existência tão rígidas faz dos seus sujeitos senhores e prisioneiros de suas próprias determinações culturais, cujas contradições são, ao mesmo tempo, parte do seu mecanismo reprodutor e pontos cego de regulação.

São justamente esses pontos cegos que caracterizam a deserção; entretanto, a subversão tem várias formas. Para Halberstam (2012), ela pode ser atingida pela via da passividade, ou melhor, da negatividade; já para Rubin (2011) é o exato oposto, isto é, é a ação que conduz à resistência – o pessoal é político, e o sexo também; Bourcier (2021), por sua vez, apostou em uma mistura de ambos: a ação da negação, a dissidência dentro da norma. Bento (2006) também possui uma proposta parecida, pois, para a autora, muitas vezes os próprios movimentos LGBTIA+ e feministas institucionalizados defendem determinada normatização,

visando a uma assimilação social ainda vinculada aos padrões cisheteronormativos, que, por consequência, invalidam identidades à margem da margem.

Halberstam (2012) pauta a negatividade justamente como uma espécie de “terceira via”: entre sucumbir em normas hegemônicas ou confrontá-las diretamente, ele propõe um tipo de resistência mais silenciosa – mas, nem por isso, reservada. Negando tudo aquilo que aprisiona e até mesmo aquilo que se é, resta apenas não-ser. O autor ainda vai de encontro à perspectiva que enfoca as “narrativas heroicas sexuais” que posicionam homens gays como inherentemente progressistas devido às suas práticas sexuais dissidentes, diferentemente do exposto por Rubin (2011) nas “Catacumbas” – templos de liberação moral e sexual de pessoas, majoritariamente homens homossexuais, que se entregavam ao *fisting* ou BDSM (*Bondage and Discipline, Dominance and Submission, Sadomasochism*) não somente como forma de dar vazão à sua sexualidade, como também criando uma rede de acolhimento *underground* entre aqueles/as marginalizados/as dentro da sua própria comunidade divergente.

Entretanto, é possível afirmar que tanto Halberstam (2012) quanto Rubin (2011) possuem em comum a crítica ao moralismo presente em determinados setores do movimento LGBTIA+ e feminista, principalmente aqueles dirigidos a uma vertente mais legalista e com foco exacerbado nas diferenças sexuais entre os gêneros (binários). É esse mesmo feminismo a receber críticas de Bourcier (2021), que questiona a exclusividade dedicada à temática dualista de gênero, relegando, assim, as questões provenientes da sexualidade, estas geralmente tratadas de forma moralista e heterocentrada, sendo também, por vezes, reforçadoras de práticas e sistemas neoliberais de controle de corpos e subjetividades. Bento (2006), de maneira parecida, afirma a necessidade de gênero e sexualidade serem considerados em suas particularidades, ainda que suas implicações sejam indissociáveis; isso porque, segundo a autora, a existência de sexualidades divergentes impacta diretamente a percepção das questões de gênero.

Dessa forma, tanto Bourcier (2021) quanto Bento (2006) apostam em uma subversão “de dentro”: em vez de simplesmente descrever os diversos tipos de opressão ou, até mesmo, defender uma abolição de todas as categorias – o que ainda nos parece pouco viável –, por que não transformar a masculinidade e a feminilidade hegemônicas em materialidades corporais plurais, a partir justamente do seu interior? Se, como Butler (2003) bem pontuou, o gênero é performativo, imbuído de

naturalidade através da sua constante repetição, toda performatividade é, consequentemente, uma ação mimética, replicada de um molde que é tudo, menos natural: “Para Butler, as repetições se tornam sedimentadas com o passar do tempo, fazendo com que as categorias de gênero pareçam atributos naturais e preexistentes em vez de construções performativas e sócio-históricas” (Lewis, 2017, p. 167). Assim, no lugar de preconizar uma adequação a uma norma construída para nunca ser de fato atingida, a legitimação de identidades desviantes talvez seja o mais próximo de uma naturalidade que não precisa ser palatável ao sistema, contudo usa de sua própria criação para destruí-lo.

Indo ao encontro dessa perspectiva, a monstruosidade *queer* se inseriria no campo subversivo insurgente simplesmente por ser quem é. A reivindicação dessa interpelação negativa como mecanismo contra hegemônico se dá a partir do momento em que se assume o ser monstro em detrimento da normalidade normatizada, e aqui não romantizo tal monstruosidade, ao contrário: o seu potencial subversivo não é intrínseco e nem mandatório, senão dependente de uma intencionalidade em sê-lo.

É preciso, no entanto, reconhecer que essa figura do monstro — aqui pensada enquanto figura *queer* — não nasce no campo da resistência, mas sim da exclusão. A monstruosidade, nesse sentido, é um rótulo que frequentemente é atribuído, e não reivindicado. Trata-se de uma construção social, política e estética marcada pelo estranhamento, pela abjeção e, muitas vezes, pela eliminação. A figura monstruosa, sobretudo em contextos neoliberais, tem sido sistematicamente mobilizada como alvo da necropolítica (Mbembe, 2018): corpos racializados, trans, não-normativos são construídos como ameaças, aberrações, desvios — e, por isso, são tornados matáveis (Haritaworn, 2014). A monstruosidade, nesse plano, é menos uma identidade do que uma sentença.

Essa monstruosidade imposta — ou, nas palavras de Haritaworn (2014), a “atribuição do ódio ao Outro” — opera como instrumento de deslegitimação e exclusão. Não é à toa que a criminalização de sexualidades dissidentes, de travestilidades, de experiências de gênero não normativas, especialmente quando interseccionadas com marcadores de raça, colonialidade ou nacionalidade, ainda hoje, está atrelada a discursos que constroem essas existências como perigosas, degeneradas ou ameaçadoras. A monstruosidade, nesse cenário, é aquilo que precisa ser vigiado, curado ou eliminado.

Mas é justamente nesse campo de ruína e rejeição que emergem gestos potentes de recusa e reapropriação. A decisão de assumir a monstruosidade — não como identidade essencializada, mas como gesto performativo e insurgente — desloca os sentidos atribuídos a esse corpo abjeto. Trata-se de uma estratégia de pirraça, uma desobediência sem escapatória moralizante. Aqui, o monstro não é romantizado, mas agenciado: ao invés de negar o rótulo, ele o torce, o deforma, e o transforma em signo de crítica radical à norma.

Esse movimento de reapropriação é, no fundo, uma espécie de *sobreversão*: é não apenas subverter os códigos do gênero, mas fazê-lo a partir de uma margem que não deseja ocupar o centro. Há, portanto, uma crítica não apenas à norma cisheterossexual, mas também à promessa de inclusão neoliberal que requer a renúncia à monstruosidade para que se possa ser reconhecido como humano¹². O gesto político de ser monstro, de assumir o "odioso", é um enfrentamento direto à lógica que exige a assimilação como condição para a existência digna.

Nessa chave, a monstruosidade *queer* pode ser entendida como uma forma de resistência a essa necropolítica: um corpo que deveria estar morto, mas que insiste em viver — e viver de forma improdutiva (nos moldes capitalistas e neoliberais), inadequada, excessiva. Trata-se de um corpo que se recusa a ser higienizado, que carrega seus estigmas como cicatriz e denúncia. A política da pirraça, nesse sentido, é mais do que provocação: é a afirmação radical de que a norma não será apenas criticada, mas atravessada, ridicularizada e desobedecida.

É esse o duplo gesto que interessa aqui: por um lado, denunciar a monstrificação como tecnologia de morte e exclusão; por outro, reivindicar a monstruosidade como estética de resistência, como linguagem própria de corpos que não desejam, e talvez nem possam, habitar os limites do que é considerado inteligível. Entre a violência da norma e a ilusão da assimilação, o monstro dança — e, ao dançar, desestabiliza os fundamentos do que é tido como humano, como real, como possível.

Se, para Butler, o gesto político estaria em tensionar e ampliar os quadros da inteligibilidade, abrindo espaço para que mais vidas possam ser reconhecidas como vivíveis, aqui me interessa deslocar a ênfase desse horizonte de reconhecimento. A monstruosidade, tal como a mobilizo, não busca ser reinscrita no campo do humano, mas expor a violência da própria gramática que delimita quem

¹² Aqui entendido necessariamente como um ser produtivo, competitivo e bem adaptado às exigências do mercado.

pode ou não ser reconhecido como tal. Ao invés de apostar numa inclusão ampliada, trata-se de reivindicar o que escapa, o que sobra, aquilo que insiste em não caber. Nesse sentido, o monstro desestabiliza a própria ideia de que a inteligibilidade seja o parâmetro a partir do qual a vida deve ser medida.

A performance-monstro que atravessa este capítulo encontra, no manifesto de Paul Preciado (2020) em “Eu sou o monstro que vos fala”, uma de suas expressões mais contundentes. Na conferência que não pôde ser proferida, porque considerada “inadequada” à instituição psicanalítica, Preciado mobiliza sua própria existência trans para colocar em crise o regime epistemológico e político da cisgeneride compulsória. Sua enunciação enquanto monstro não é apenas uma reapropriação simbólica do insulto — é uma recusa frontal às categorias fundacionais da subjetividade moderna, incluindo o binarismo sexual, a autoridade médica e o sujeito cartesiano.

Ao declarar-se como “o monstro que vos fala”, Preciado subverte não apenas a lógica da enunciação, mas também o pacto disciplinar que sustenta a escuta e o reconhecimento. Sua fala rompe com a cena psicanalítica tradicional — marcada pela autoridade do analista cishetero e pela epistemologia da diferença sexual — ao deslocar o foco da universalidade teórica para a especificidade encarnada da experiência trans. Isso o aproxima da recusa à forma-sujeito normatizada que tenho explorado neste trabalho, em especial a recusa à neutralidade e ao conformismo exigidos para que os sujeitos dissidentes possam ser “aceitos” no pacto social da cisheteronorma.

O gesto de Preciado é, portanto, duplamente subversivo: ao mesmo tempo em que se inscreve no campo da crítica filosófica, ele encena sua monstruosidade como um dispositivo de confrontação pública. Não há aqui um desejo de inclusão, mas uma transgressão consciente das bordas simbólicas da normalidade. O monstro que fala, aqui, não quer ser curado, diagnosticado ou reintegrado — quer, antes, desestabilizar as formas de escuta e reconhecimento que fundam o humano.

Essa operação teórico-performativa se alinha às propostas de desobediência epistemológica que vêm atravessando esta dissertação. Ao invés de desejar tornar-se inteligível no vocabulário da norma, Preciado afirma um saber outro, de dentro do corpo trans e da experiência queer: um saber monstruoso, que não cabe, que transborda. Como já argumentado, essa recusa do lugar do sujeito normalizado (ou normalizável) articula-se com a recusa da própria forma de vida dominante,

baseada na transparência identitária, na produtividade econômica e na legitimidade jurídica. Preciado, ao se declarar monstro, reitera o que Haritaworn (2014) e outros autores queer e *queer of color* também sugerem: que os corpos queer só são aceitos quando normatizados, limpos, respeitáveis. Ao contrário disso, o que está em jogo aqui é o desejo por outra gramática de existência — uma que não tem a considerada ilegível.

Para Preciado (2020), o “humano universal” na verdade é um “animal necropolítico”, uma vez que, sua forma de reafirmar sua existência incide diretamente na possibilidade de existir de outros sujeitos fora da norma. É a partir do não reconhecimento da identidade “universal” (cis, branca, hetero, cristã etc.) que reside seu privilégio, enquanto “o monstro é aquele que vive em transição. Aquele cujo rosto, corpo e práticas não podem ainda ser considerados verdadeiros em um regime de saber e poder determinados” (Preciado, 2020, p. 36).

Preciado nos oferece uma crítica contundente ao paradigma da diferença sexual e à arquitetura cis-hetero-colonial da linguagem, mostrando que a ficção do binarismo de sexo e gênero é sustentada por tecnologias políticas, discursivas e farmacopornográficas. Sua proposta de monstruosidade discursiva e sua recusa a participar da pedagogia da obediência colaboram para a construção de uma crítica que não quer reformar o regime de gênero, mas desertar dele.

A partir do momento em que se aceita a vestimenta monstruosa, a Pirraça de Taliboy (2021) já é instaurada, e o fracasso assumido. Halberstam (2021), propositor da negatividade e do fracasso em oposição à lógica capitalista, neoliberal e heteronormativa de positividade e sucesso, é um defensor ferrenho das falhas e de todo o potencial presente na desistência da aspiração por um enquadramento e aceitação que são autodestrutivos.

A pirraça, como um comportamento comumente infantil ou infantilizado, se assemelha à proposta do fracasso queer na medida em que

Halberstam admite que o fracasso nos trará inevitavelmente emoções negativas, mas, junto delas, também a possibilidade de criar fissuras na positividade tóxica contemporânea, com direito a preservar um pouco da anarquia e da indisciplinaridade infantil (Allegretti, 2020, p. 258).

A própria ideia de monstro, como um ser fantástico ou animalesco e intrinsecamente assustador, é também vinculada ao universo infantil, novamente

associando a disruptividade à insurgência de uma criança interior *queer* que resiste ao ser castrada.

Nessa mesma chave de questionamento da funcionalidade normativa, Rahul Rao (2015) nos oferece a figura do *queer* improdutivo, que subverte não apenas a lógica da sexualidade normalizada, mas, sobretudo, as exigências neoliberais de eficiência, utilidade e legibilidade. Se a modernidade colonial impôs à sexualidade dissidente um lugar de estorvo, de erro ou de tragédia, o capitalismo contemporâneo, por sua vez, opera uma gestão seletiva dessa dissidência, promovendo a assimilação de sujeitos LGBTIA+ cujas vidas possam ser incorporadas ao imaginário da produtividade, da higienização e do consumo regulado. Aqueles que escapam a essa lógica – por excesso, por inadequação, por pirraça ou fracasso – permanecem nas bordas da inteligibilidade e, muitas vezes, da própria noção de humanidade. A produção da monstruosidade não se circunscreve apenas às dimensões de gênero e sexualidade, mas emerge de sua articulação com marcadores como raça, colonialidade, classe social e posicionamentos anticapitalistas.

A improdutividade queer que Rao convoca é, nesse sentido, uma recusa frontal ao imperativo da valia. Esses corpos não servem, não se adequam, não performam o que deles se espera – e, ao não o fazer, tornam-se politicamente incômodos. Seu fracasso não é casual: é a recusa deliberada de participar da coreografia da obediência, da respeitabilidade, da assimilação. E é por isso que essa figura se aproxima tanto daquela da criança *queer* que continua “fazendo birra”, deslocando e interrompendo os rituais da normalidade com seus gestos desobedientes. Há algo de radical nessa insistência em não se tornar útil, em permanecer fora da ordem, em performar a inutilidade como crítica, sobretudo quando o conceito de utilidade, nesse sistema, está intrinsecamente vinculado à produtividade, consumo e geração de lucro capitalistas.

O *queer* improdutivo de Rao, assim como o fracasso de Halberstam e a pirraça que aqui se reivindica, está implicado em uma estratégia política que renuncia ao desejo de redenção. É uma recusa a ser salvo, acolhido ou aceito sob os termos da norma. Trata-se de uma política de desistência: desistir de vencer, de convencer, de conquistar reconhecimento, de se tornar “humano o suficiente” para caber nos marcos da cidadania neoliberal. É, como sugere Rao, um modo de recusar os termos normativos do futuro como promessa colonizada de progresso e linearidade, para

fabular existências desviantes no agora — ainda que precárias, ainda que monstruosas.

Ao articular a pirraça à improdutividade *queer*, inscrevemos o monstro não apenas como figura de abjeção ou como signo da diferença radical, mas como gesto ativo de interrupção. A pirraça *queer* é a performance cotidiana da recusa em colaborar. É o descompasso, o barulho, a recusa em crescer, em ceder, em ser útil. E isso não como estratégia de transgressão esporádica, mas como política permanente de existência disfuncional, de *sobreversão* dos códigos da normalidade, da civilidade e da sanidade.

Pensar a pirraça e a improdutividade *queer* como gesto ativo de interrupção exige situá-las naquilo que Fanon (2008) e Mbembe (2018) nomeiam como um regime de racialização e colonialidade da morte. A monstruosidade não é um significante neutro: ela é produzida pela necropolítica justamente a partir da marca racial e colonial. Corpos negros, indígenas e imigrantes não são apenas lidos como “improdutivos”, mas como descartáveis — vidas que não merecem ser vividas ou que devem ser permanentemente geridas na precariedade. A pirraça, nesse contexto, não é apenas uma recusa lúdica ou infantilizada, mas uma fissura radical contra a lógica que busca normalizar a violência colonial e racial como destino naturalizado.

Nesse sentido, o gesto ativo da pirraça *queer* só ganha densidade política quando reconhecemos que sua monstruosidade é atravessada pela diferença colonial: é a recusa a se tornar sujeito dentro do quadro da branquitude normativa; é o barulho que desorganiza não só a ordem cishetero, mas também o projeto colonial-capitalista que define quem pode ser reconhecível como humano. Ao articular a improdutividade *queer* à racialização, entendemos que não se trata de um gesto universal, mas de uma posição encarnada em corpos historicamente alocados na zona do não-ser. A pirraça, então, pode ser lida como uma prática de sobrevivência insurgente; o monstro racializado que, mesmo condenado ao não-lugar, insiste em existir de forma disfuncional, atrapalhando as engrenagens da necropolítica.

A pirraça, nesse contexto, é sua linguagem mais elementar: fala alto demais, exige demais, incomoda demais — e, por isso mesmo, escapa. É nesse gesto que o monstro, o desobediente *queer*, o indesejável e o fracassado se encontram, formando alianças táticas entre seus corpos inadmitidos. Ao se negarem a serem “bons cidadãos” da sexualidade, da nação ou da razão, inventam outros mundos, ainda que no interstício — e talvez justamente por isso.

O fracasso nos é atribuído a partir do momento em que nos reconhecemos – ou nos reconhecem – como corpos dissidentes fora da norma. Portanto, por que não parar de lutar contra ele e apenas aceitá-lo, já que é uma lógica que dominamos? A falha, como uma brecha nessa narrativa do sucesso, pode ser um espaço com poder de autodeterminação muito maior, campo de encontro com formas outras de existir e se expressar que, ao fugir do hegemônico, voltam-se contra ele – talvez não para destruí-lo, mas, com certeza para perturbá-lo.

Seguindo a tradição difundida por Henry Thoreau (2022 [1849]) em seu ensaio posteriormente denominado de “A Desobediência Civil”, entendemos, hoje, como esta desobediência não se resume a pagar ou não impostos e, com isso, corroborar com governos racistas e genocidas – como no caso do ensaio. Desobedecer, segundo Thoreau, é um dever quando a obediência derrama sangue inocente.

Neste sentido, a desobediência contida na desistência de gênero, na pirraça, na negação ou em qualquer outra forma de subversão, é um exercício crítico e prático contra a cisheteronormatividade que se questiona na teoria. É a intervenção que faz a crítica ter algum sentido, uma vez que o seguimento das normas sexuais e de gênero na vida cotidiana, muitas vezes distante da academia, não teria outro propósito senão reforçar o que tanto se problematiza.

Apesar de partir da consciência individual, a desobediência civil – seja ela ao pagamento de tributos ou à perturbação de papéis sociais binários de gênero e sexualidade – só encontra força quando em coletividade. Partir e destinar-se unicamente à mudança individual não seria uma desvirtuação *per se* da norma que foca justamente na individualização de questões sociais mais amplas de maneira a reforçar o ideal neoliberal que vê na coletividade uma de suas maiores ameaças: “[...] como aponta Frédéric Gros, é preciso ‘desobedecer juntos’ para reinventar o futuro” (Borges, 2022, p. 204).

Pensar a desobediência apenas como um ato individual corre o risco de se alinhar à própria lógica neoliberal que pretende corroer vínculos e esvaziar a potência política das alianças. A força da coletividade reside justamente em sua capacidade de criar fissuras na norma, de sustentar práticas de resistência que, sozinhas, tenderiam a ser facilmente neutralizadas. É no encontro entre corpos dissidentes, nas alianças forjadas a partir da vulnerabilidade compartilhada, que a desobediência

ganhava caráter insurgente, deixando de ser gesto isolado para tornar-se prática política de transformação social.

Trazendo novamente Mombaça (2017) para o debate, a autora comprehende a condição de monstro não como essência, mas como resultado de um processo de monstrificação social que atua sobre corpos dissidentes. Ainda sobre essa problematização, utiliza-se da noção de morte social trazida por Jared Sexton (2011), que se refere especificamente a pessoas negras e às relações de poder e opressão originadas a partir da escravidão. O ser negro construiu-se em oposição ao ser humano, e por isso a morte social não deve ser utilizada indiscriminadamente para outras relações de poder que não raciais. Esta não é a tentativa de Mombaça (2017), que evidencia seu esforço não em ampliar este conceito, mas em construir entendimentos outros que deem conta das vivências dissidentes de gênero - notadamente trans - em seu lugar de inexistência, aberração e doença, a partir do momento em que “[...] se reproduz a morte como expectativa social das vidas negras e trans [...]” (Mombaça, 2017, p. 224).

Não se trata, porém, segundo a autora, de buscar uma resolução reformista que vise apenas a inserção desses corpos e vidas no mesmo sistema que retira suas possibilidades de existência, mas de encarar também as questões referentes à sociabilidade. Mombaça (2017) nos deixa então com dois caminhos: o da racionalização - que envolve apropriar-se da lógica hegemônica para refutá-la -, ou o da irracionalidade, optado por Fanon, e que envolve não mais lutar para proclamar-se sujeito entre sujeitos, e sim de aceitar-se enquanto “objeto em meio a outros objetos” no mundo e com o mundo, de maneira indissociável. Esse caminho diz respeito não apenas a uma aceitação de reificação/monstrificação, mas, talvez, a um convite de solidariedade ou fraternidade entre esses corpos. A autora denomina esse caminho de “ontologia fugitiva” para além de uma “ontologia irrealizável”, pois ainda que precariamente, realiza-se no terreno árido/fértil da zona do não ser. “Eu tenho necessidade de me perder absolutamente na minha desobediência de gênero” (Mombaça, 2017, p. 230).

Ainda no campo da sub-humanidade – se assim podemos chamá-la -, cabe recorrermos também a Paul Preciado (2014) e sua construção contrassexual, que tem suas bases em Foucault, Butler, Donna Haraway, Teresa de Lauretis, Derrida, entre outros. A contrassexualidade apresenta uma proposta contra hegemônica da sexualidade, pautada materialmente em corpos maquinados a partir de uma ficção

heterossexual e binária (homem/mulher). Ancorado na tecnologia do gênero de De Lauretis, Preciado (2014) acredita numa tecnologia também do sexo, embasada, claro, pela heteronorma. Uma de suas principais características seria a erotização dos órgãos reprodutores e sua redução a zonas erógenas do corpo, além da significação ideológica do sexo e de características a ele atribuídas (penetração, orgasmo, gozo etc.) delimitadas pela "arquitetura" do público e do privado. Tudo o que foge desta norma é *abjeto* e, portanto, anormal - aí enquadram-se homossexuais, bissexuais, transgêneros; enfim, perversos.

A tecnologia do gênero, cunhada por Teresa De Lauretis (1987), sofre influências da chamada “tecnologia sexual” de Foucault, no seu primeiro volume d’A História da Sexualidade, que a define como técnicas oriundas da burguesia do século XVIII para maximização da vida e segurança da perpetuação de sua hegemonia. Através disso, o sexo tornou-se uma preocupação também do Estado, que passou a vigiar todos os corpos e assegurar a reprodução. Para De Lauretis (1987), a tecnologia do gênero se ancora em quatro proposições: a de que o gênero é representação e possui implicações concretas, tanto sociais quanto subjetivas; a de que a representação do gênero é, concomitantemente, também a sua construção – sendo a arte e a cultura registros históricos desta; a de que a construção do gênero permanece acontecendo no mesmo ritmo do passado e é exercida não somente pelos “aparelhos ideológicos do Estado” de Althusser – quais sejam: mídia, escola, família, entre outros -, como também na academia, nas artes e no próprio feminismo; e, por último, a proposição de que a construção do gênero também se faz a partir de sua desconstrução, por mais paradoxal que isso pareça:

O gênero, como o real, é não apenas o efeito da representação, mas também o seu excesso, aquilo que permanecesse fora do discurso como um trauma em potencial que, se/quando não contido, pode romper ou desestabilizar qualquer representação (De Lauretis, 1987, p. 209).

Assim, a tecnologia do gênero propõe desvelar os aparatos ideológicos muitas vezes não tão óbvios e nem sempre institucionalizados, que contribuem para a incessante produção, reprodução, construção e desconstrução do que se entende por gênero. A autora reforça o papel da mídia e das artes em geral – como o cinema, por exemplo -, sobre o controle de significações sociais que produzem mudanças concretas nas representações de gênero (De Lauretis, 1987).

A Natureza, como este âmbito inato, selvagem, intocado, seria questionável e em certa instância também faria parte dessa máquina que produz verdades sobre o corpo, individual e relationalmente. Neste sentido, a contrassexualidade de Preciado dialoga com a perspectiva do construcionismo social e considera a existência de um mecanismo tecnológico muito maior, que constrói discursos, mas, sobretudo, a materialidade do corpo e das relações humanas. Assim como ele, Guacira Lopes Louro (2013) também enfoca a materialidade, provando que o *queer*, como teoria e prática, não fica apenas no discurso, mas o transforma em algo palpável.

Talvez a ideia de discurso potencialize a instabilidade das identidades, enquanto o enfoque materialista dê a entender certa posição estanque e inflexível, o que não é sustentado por Louro (2013), ao reconhecer e corroborar com a instabilidade de gênero e sexualidade, ainda que isso se mostre como uma limitação para a inteligibilidade do corpo. Para a autora, a desestabilização não é um defeito a se consertar, senão a meta a ser atingida.

o grande desafio talvez seja admitir que todas as posições podem se mover, que nenhuma é natural ou estável e que mesmo as fronteiras entre elas estão se desvanecendo. A não nitidez e a ambiguidade das identidades culturais podem mesmo ser, às vezes, a posição desejada e assumida [...] (Louro, 2013, p. 50).

O “esquecimento” da dimensão material do corpo é uma das principais críticas feitas a Butler, porém a autora não nega a materialidade, apenas defende a discursividade do material, isto é, que mesmo o material/biológico está inscrito em uma cultura situada histórica e socialmente, que atribuirá significado, de forma a não existir uma “essência” da materialidade. Portanto, *queer* como uma perspectiva pós-estruturalista dos gêneros não é oposto do materialismo. Pauta-se a ficção da pré-discursividade na medida em que a “matéria” é elaborada pela linguagem e pela cultura. Não existe materialidade *a priori*, com significado em si mesma, por isso o *queer* existe no corpo e na performance/performatividade concreta a partir de suas interpretações sociais. Essa perspectiva é especialmente presente em Preciado (2014), que prefere partir de figuras palpáveis, como o cu e o dílido. O autor também critica Butler por considerar sua performatividade mais representativa do que material. Para Preciado, a performatividade da autora se reduziria à teatralidade (performance) e o discurso, esquecendo do corpo (matéria). Nas palavras de Butler:

[...] o corpo é uma materialidade que assume significado, e que assume significado de maneira fundamentalmente dramática. Por dramática, quero dizer apenas que o corpo não é meramente matéria, mas uma materialização contínua e incessante de possibilidades. Não se é simplesmente um corpo, mas, em um sentido absolutamente fundamental, faz-se o próprio corpo e, é claro, cada um faz seu corpo de modo diferente de seus contemporâneos, e também de seus antecessores e sucessores corporificados (Butler, 2018, p. 5).

É importante, entretanto, evidenciar que a performatividade em si não é subversiva, mas apenas a nomeação de um “projeto” generificado de corpo que se constitui de diversas estratégias estilísticas para a sobrevivência cultural de categorias como homem e mulher (Butler, 2018). A performatividade adquire seu *status* insurgente quando é utilizada para desestabilização dessas convenções normativas de gênero e sexualidade, instabilidade que também é mencionada por Guacira Louro (2013) quando fala sobre a utilização de signos associados a gênero por corpos que não seriam seu “público-alvo” – como, por exemplo, roupas “femininas” em corpos “masculinos”. A performatividade é uma ferramenta; ela também não possui fim em si mesma.

Encerrando este percurso, compreendemos que as deserções e sobreversões de gênero não se configuram como respostas prontas ou soluções finais diante das normas cisheterocoloniais, mas como processos contínuos de invenção de mundos possíveis. A condição monstruosa, ao mesmo tempo produzida pela violência necropolítica e assumida como resistência, evidencia que a recusa em habitar a normalidade é também um gesto de criação. Entre pirraças, fracassos, improdutividades e alianças dissidentes, emerge a potência de corpos que não se deixam capturar pelo regime da inteligibilidade dominante. Assim, longe de ser um destino trágico ou marginal, a monstruosidade aqui reivindicada aponta para uma política de vida coletiva que, ao se manter indisciplinada, insiste em abrir fendas no presente e a fabular futuros outros.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta dissertação, busquei investigar, por vias teóricas, políticas e epistemológicas, os regimes de produção e controle do gênero e da sexualidade que organizam a vida social, convocando os corpos dissidentes a ocupar um lugar subordinado, se não monstruoso, nos ordenamentos da norma. Analiticamente, optei por tensionar não apenas os mecanismos de subalternização de identidades não normativas, mas também as estratégias de resistência, subversão e deserção que emergem em resposta a esse regime de inteligibilidade generificado. Privilegiando uma abordagem de deslocamentos teóricos da teoria *queer* e do pensamento feminista, busquei pensar gênero e sexualidade não como categorias fixas, mas como tecnologias de poder, dispositivos de subjetivação e campos de disputa.

Percorrendo os fundamentos que constituíram o gênero e a sexualidade como categorias analíticas e como tecnologias políticas de normalização, no capítulo I, começo explorando algumas concepções sobre gênero e sexualidade e suas interseções, não apenas com outras categorias, mas em si mesmas.

Foi a partir desse movimento que avancei, no capítulo II, para um aprofundamento sobre as figuras da anomalia e da monstruosidade como efeitos do regime de sexo/gênero. A construção histórica do monstro como aquele/a que encarna o fracasso da normalidade e da inteligibilidade, longe de se constituir como uma exceção, revela a própria lógica interna do sistema de gênero e sua relação com a produção da diferença. A genealogia traçada neste capítulo revelou como a monstruosidade opera como signo de exclusão e como marcador daquilo que deve ser corrigido, invisibilizado ou eliminado, sobretudo em populações racializadas, como nos mostra a história. Ao tensionarmos a produção científica, médica e jurídica que participouativamente da constituição dos corpos monstruosos, abrimos também espaço para a insurgência dessa monstruosidade como política de recusa e de perturbação da norma.

No capítulo III, me voltei ao campo das estratégias políticas e discursivas em torno da assimilação das dissidências sexuais e de gênero. Busquei problematizar a crescente inserção de sujeitos LGBTIA+ nos regimes de cidadania liberal e no imaginário do consumo neoliberal. O tensionamento entre o essencialismo estratégico e a recusa da normatividade serviu como fio condutor para pensar a cooptação,

principalmente das pautas sexuais, pela lógica estatal, capitalista e nacionalista. Com o apoio teórico de autoras/es como Puar, Haritaworn, Preciado e Rao, demonstrei como a homonormatividade, o homonacionalismo e o homocapitalismo produzem sujeitos *queer* respeitáveis, disciplinados e produtivos, que se alinham aos valores da branquitude, da cisgeneridade e, até mesmo, da heterossexualidade. A assimilação, ao não significar liberação, configura-se muitas vezes como mais uma operação de governamentalidade dos corpos desviantes, redefinindo os limites do aceitável e do vivível.

A Pirraça, por sua vez, se inscreve nesse contexto tendo apenas a perturbação como objetivo. Enquanto o deslocamento e a abolição completas de todas as opressões que nos opomos não é uma realidade, a Pirraça se instaura como deturpação da ordem somente pelo gozo de ser. Entender as identidades e a falta delas como ato de Pirraça Urbana (Taliboy, 2021) envolve o compromisso político da desobediência que se faz com o próprio corpo, no dia a dia.

Por fim, no capítulo IV, retomo a radicalidade da crítica à normatividade a partir das possibilidades de deserção. Aqui, o que está em jogo é menos a reivindicação de direitos ou o reconhecimento institucional e mais a aposta em formas de vida desviantes, monstruosas e, por vezes, fracassadas. A discussão sobre o fracasso como potência *queer*, a recusa ao projeto de futuro heterocapitalista e a performatividade insubmissa dos corpos dissidentes permitiu refletir sobre o gesto político de não mais se conformar às expectativas de gênero. Dialogando com autoras/es como Halberstam, Mombaã, Taliboy e outros, foi possível pensar a pirraça, o não pertencimento e o abandono da forma-sujeito como insurgências *queer* que não desejam a inclusão, mas a destruição da lógica que nos forçou a desejar ser incluídas/os.

Como *abjetivo* geral, busquei compreender como as dissidências sexuais e de gênero podem ou não ser classificadas socialmente como monstruosas. A partir da breve genealogia, foi possível perceber que a monstruosidade ou sub-humanidade foi historicamente introjetada em corpos racializados a partir de uma prerrogativa de morte, subjugação e exploração. Quando falamos sobre corpos desviantes da norma, não somente por seu gênero e sexualidade, mas por sua estética performativa, não podemos nos fechar apenas nessas características, mas em marcadores, pois é mandatório considerar marcadores que situam ainda mais profundamente esses sujeitos num lugar de subalternidade social, como raça e classe, sobretudo no Brasil.

Classificar-se enquanto monstro pode ser subversivo, mas ser classificado enquanto tal por uma percepção social de indignidade humana pode ser mortífero, principalmente para pessoas negras.

A monstruosidade, então, pode ser compreendida tanto como uma escolha assumida e até mesmo reivindicada em chave dissidente, enquanto gesto de enfrentamento às normas, quanto como uma condição imposta de forma violenta por uma sociedade que normaliza e hierarquiza corpos, produzindo processos de monstrificação que sustentam projetos necropolíticos de exclusão, segregação e morte dos sujeitos lidos como “monstros”. Ou, ainda, como uma articulação ambivalente entre ambas as dimensões.

A dissertação, portanto, se inscreve em uma aposta política que desconfia da assimilação perversa e reivindica o fracasso, a pirraça e a monstruosidade como modos de existência e resistência. Ao longo desses quatro capítulos, foi possível tensionar a norma, desvelar alguns dos seus mecanismos, apontar suas capturas e propor algumas fissuras. Reforço que não há gênero sem violência, mas que há modos de existir que recusam ser apenas vítimas dessa violência — modos que transformam a dor em desobediência e a abjeção em possibilidade de vida.

Não busco uma resposta definitiva e não a trago. É com essa imagem que encerramos: não a do sujeito que finalmente encontra sua identidade, mas a do monstro que, recusando-se a caber em qualquer forma, desfaz os contornos do humano para fabricar sua própria vida.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. O campo como paradigma biopolítico moderno. In: GIORGIO, Agamben. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2022, pp. 125-194.

ALVES, Cândida Beatriz; DELMONDEZ, Polianne. Contribuições do pensamento decolonial à Psicologia Política. **Psicologia Política**, v. 15, n. 34, p. 647 - 661, 2015. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rpp/v15n34/v15n34a12.pdf>>. Acesso em: 10 out. 2020.

ALQAISIYA, Walaa. Decolonial Queering: The Politics of Being Queer in Palestine. **Journal of Palestine Studies**, v. XLVII, n. 3, 2018, pp. 29-44. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/26502214>>. Acesso em: 26 jan. 2024.

ANZALDÚA, Gloria. Queer(izar) a escritora – Loca, escritora y chicana. Tradução: NASCIMENTO, Tatiana. In: KEATING, AnaLouise (Ed.). **The Gloria Anzaldúa Reader**. Durham: Duke University Press, 2009. p. 163 – 175 (01 – 10).

AUGUSTO, Cleiciele; SOUZA, José Paulo; DELLAGNELO, Eloise Helena; CARIO, Silvio Antonio. Pesquisa qualitativa: Rigor metodológico no tratamento da teoria dos custos de transação em artigos apresentados nos congressos da Sober (2007-2011). **RESR**, v. 51, n. 4, p. 745 – 764, 2014.

BACCHETTA, Paola; FALQUET, Jules. Introduction. In: BACCHETTA, Paola; FALQUET, Jules; ALARCÓN, Norma. **Théories féministes et queers décoloniales**. Les Cahiers du CEDREF, 2011.

BENTO, António. Como fazer uma revisão da literatura: considerações teóricas e práticas. **Revista JA** (Associação Académica da Universidade da Madeira), n. 65, p. 42 - 44, 2012. Disponível em: <<http://www3.uma.pt/bento/Repositorio/Revisaodaliteratura.pdf>>. Acesso em: 01 out. 2020.

BENTO, Berenice. Estudos de gêneros: o universal, o relacional e o plural. In: BENTO, Berenice. **A reinvenção do corpo**: sexualidade e gênero na experiência transexual. Natal: EDUFRN, 2006. p. 81 – 132.

BENTO, Maria Aparecida. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida (Orgs.). **Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Rio de Janeiro: Vozes, 2002, p. 25 - 58.

BOURCIER, Sam. **Compreender o feminismo**. Tradução: LESSA, Patricia; CARVALHO, Fabiana Aparecida de; STUBS, Roberta. Salvador: Editora Devires. 2021. 92 p.

BRAGA, Keith Daiani; RIBEIRO, Arilda; CAETANO, Marcio Rodrigo. **Masculinidade feminina: experiências de visibilidade lesbiana**. Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade Estadual Paulista (UNESP). Disponível em: <https://www.editorarealize.com.br/editora/ebooks/senacorpus/2018/TRABALHO_EV_103_MD1_SA16_ID552_15032018194206.pdf>. Acesso em: 07 dez. 2020.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão de identidade. Civilização Brasileira, 2003. 288 p. E-book.

BUTLER, Judith. Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. **Caderno de leituras**, n. 78, 2018.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. Capítulo 3 – Do Epistemicídio. In: CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. São Paulo, 2005. p. 96 – 124.

CHETCUTI, Natacha. De “On ne naît pas femme” à “On n'est pas femme” - De Simone de Beauvoir à Monique Wittig. **Genre, sexualité & société**, Printemps, 2009. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/gss/477>>. Acesso em: 28 jan. 2022.

CLARK, Cheryl. **Lesbianism: an Act of Resistance**. 1981. Disponível em: <<http://lzigelyte.digitalscholar.rochester.edu/queertheory/wp-content/uploads/2018/02/Clarke-Lesbianism-as-Resistance-1981.pdf>>. Acesso em: 06 dez. 2020.

CLARK, Cheryl. **Vivendo como uma lésbica**. Tradução: cecília floresta. A Bolha Editora: Rio de Janeiro, 2021. 223 p.

CLASTRES, Pierre. O arco e o cesto. In: CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**: Pesquisas de Antropologia Política. Tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986. p. 71 – 89.

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

DALTRO, Camila. Bash Back! Ultraviolência queer: antologia de ensaios. **Grau Zero — Revista de Crítica Cultural**, v. 9, n. 2, 2021, p. 301 – 310. Disponível em:

<<https://revistas.uneb.br/index.php/grauzero/article/view/12363>>. Acesso em: 13 dez. 2021.

DALTRO, Camila. Dos armários aos porões: a memória coletiva de corpos dissidentes em espaços públicos. **Periódicus**, Salvador, n. 18, v. 1, 2022. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiódicus/article/view/50132>>.

DE LAURETIS, Teresa. **A tecnologia do gênero**. Indiana University Press, 1987. pp. 207 – 241.

FACHINNI, Regina. Entre compassos e descompassos: um olhar para o "campo" e para a "arena" do movimento LGBT brasileiro. **Revista Bagoas**. n. 04, 2009, p. 131 – 158. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2300/1733>>. Acesso em: 08 de mai. 2021.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA. 2008. 194 p.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: Mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante. 2017. 464 p.

FOUCAULT, Michel. Aula de 17 de março de 1976. In: FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 285-315.

FRY, Peter. Prefácio. In: MACRAE, Edward. **A construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil da abertura**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990. p. 11 – 15.

FRY, Peter; MACRAE, Edward. Assumindo uma posição. In: _____. **O que é homossexualidade**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983. p. 7 – 16.

HALBERSTAM, Judith Jack. Repensando o sexo e o gênero. In: MISKOLCI, Richard; PELÚCIO, Larissa (Orgs). **Discursos fora da ordem: sexualidades, saberes e direitos**. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2012. p. 125 – 137.

HALBERSTAM, Judith Jack. **A arte queer do fracasso**. Tradução: Bhumi Libanio. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2021. 312 p.

HARDING, Sandra. Del problema de la mujer en la ciencia al problema de la ciencia en el feminismo. In: HARDING, Sandra. **Ciencia y feminismo**. Traducción de Pablo Manzano. Cornell University, 1993, pp. 15 – 27.

HARITAWORN, Jin. Além do “ódio”: metonímias queer para crime, patologia e antiviolência. **Meritum**, Belo Horizonte, v. 9, n. 2, 2014, p. 189 – 261. Disponível em:

<<http://revista.fumec.br/index.php/meritum/article/view/3062>>. Acesso em: 07 fev. 2022.

HIRATA, Helena. Gênero, classe e raça – Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. **Tempo Social**, Revista De Sociologia Da USP, v. 26, n. 1, 2014, pp. 61 – 73.

hooks, bell. Intelectuais negras. **Revista Estudos Feministas**, n. 2, 1995, p. 464 – 478. Disponível em:

<<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16465/15035>>. Acesso em: 24 jun. 2021.

hooks, bell. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 16. Brasília, janeiro - abril de 2015, p. 193 - 210. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/mrjHhJLHZtfyHn7Wx4HKm3k/?lang=pt&format=pdf>> . Acesso em: 23 jun. 2021.

KELLER, Evelyn. Qual foi o impacto do feminismo na ciência? **cadernos pagu** (27), julho-dezembro de 2006, pp. 13 - 34.

LEAL, abigail Campos. **ex/orbitâncias – os caminhos da deserção de gênero**. São Paulo: GLAC edições, 2021, pp. 1 – 40.

LEWIS, Elizabeth. Teoria(s) Queer e performatividade: mudança social na matriz heteronormativa. In: MACEDO, Elizabeth; RANNIERY, Thiago (Orgs.). **Curriculum, sexualidade e ação docente**. 1ª ed. Petrópolis, RJ: DP et Alii, 2017, p. 157 – 186.

LORDE, Audre. The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House. In: LORDE, Audre. **Sister outsider: essays and speeches**. New York: The Crossing Press Feminist Series, 1984. pp. 110-113.

LOURO, Guacira. Currículo, gênero e sexualidade: O “normal”, o “diferente” e o “excêntrico”. LOURO, Guacira; FELIPE, Jane; GOELLNER, Silvana. **Corpo, gênero e sexualidade: um debate contemporâneo na educação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, pp. 43-53.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, 2014, p. 935 – 952. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755/28577>>. Acesso em: 16 jun. 2021.

MACHADO, Paula Sandrine. O sexo dos anjos: um olhar sobre a anatomia e a produção do sexo (como se fosse) natural. **cadernos pagu** (24), 2005, pp. 249-281. Disponível em:

<<https://www.scielo.br/j/cpa/a/kN4fYSQPNSWFxh9SbLGxtct/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: 12 set. 2024.

MACRAE, Edward. Identidade homossexual e política. In: ___. **A construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil da abertura**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990. p. 47 – 64.

MÃE, Valter Hugo. **O paraíso são os outros**. 2^a ed. Rio de Janeiro: Biblioteca Azul, 2018. 64 p.

MAIA, Sara; BAPTISTA, Maria. As fronteiras da identidade de género no mundo pós-moderno. **Cadernos do CEOE** - Ano 25, n. 37 – Fronteiras, p. 101 – 117. Disponível em: <<https://bell.unochapeco.edu.br/revistas/index.php/rcc/article/view/1433>>. Acesso em: 12 fev. 2024.

MARQUES, António; OLIVEIRA, João Manuel de; NOGUEIRA, Conceição. A população lésbica em estudos da saúde: contributos para uma reflexão crítica. **Ciência & Saúde Coletiva**, 2013, p. 2037 - 2047. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/csc/v18n7/19.pdf>>. Acesso em: 01 dez. 2020.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MEAD, Margaret. O significado das perguntas que fazemos. In: ___. **Macho e fêmea: um estudo dos sexos num mundo em transformação**. Petrópolis: Editora Vozes, 1971. p. 23 – 35.

MEZZARI, Danielly Christina. Lesbianidades e monstruosidades em pesquisa – apontamentos sobre as errâncias da escrita. **Revista Espaço Acadêmico**, n. 216, mai./jun. 2019, pp. 14 – 20.

MINAYO, Maria Cecília. Ciência, técnica e arte: o desafio da Pesquisa Social. In: MINAYO, Maria Cecília (Org.). **Pesquisa social: Teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes. 2001, p. 09 - 30.

MISKOLCI, Richard. A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 11, n. 21, 2009, p. 150 – 182. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/soc/n21/08.pdf>>. Acesso em: 05 dez. 2020.

MISKOLCI, Richard. Não somos, queremos: reflexões queer sobre a política sexual. In: COLLING, Leandro (Org.). **Stonewall 40 + o que no Brasil?** Salvador: EDUFBA, 2011. p. 37 – 57.

MISKOLCI, Richard. **Não somos, queremos: notas sobre o declínio do essencialismo estratégico**. Artigo apresentado na Mesa Novas Perspectivas e Desafios Políticos Atuais do evento Stonewall 40 + o que no Brasil? Salvador, 2010. Disponível em: <<http://www.ufscar.br/cis/wp-content/uploads/N%C3%A3o-Somos-queremosRichardMiskolci.pdf>>. Acesso em: 07 de mai. 2021.

MOMBAÇA, Jota. Rastros de uma submetodologia indisciplinada. **Concinnitas**, v. 01, n. 28, set. 2016, p. 341 – 354. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/concinnitas/article/view/25925/18566>>. Acesso em: 09 mai. 2021.

MOMBAÇA, Jota. Gritaram-me aberração: inexistencialismo e fugitividade. In: CUNHA, Cristiane; GUERRA, Andréa; DE ALBUQUERQUE, Bruna; TONILO, Lisley; DE MELO, Elza (Orgs.). **Juventude e cidade: a potência do um e do em comum**. Belo Horizonte: Folium, 2017, p. 210 – 231.

MOTTER, Ju. Jack Halberstam e seu guia nem curto nem curioso sobre variabilidade de gênero. Aula ministrada na plataforma Brava, online, 29 out. 2023.

NADER, Maria Beatriz; CAMINOTI, Jacqueline. Gênero e poder: a construção da masculinidade e o exercício do poder masculino na esfera doméstica. **Anais do XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio: Saberes e práticas científicas**, 2014. Disponível em: <http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1400262820_ARQUIVO_Generoepoderaconstrucaodamasculinidadeeoxerciciodopodermasculinonaesferadomestica.pdf>. Acesso em: 07 dez. 2020.

NOGUEIRA, Conceição. **Interseccionalidade e psicologia feminista**. Salvador: Editora Devires, 2017. 130 p.

OYÊWÙMÍ, Oyérónké. Colonizando corpos e mentes: gênero e colonialismo. In: _____. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Traduzido por Wanderson Flor do Nascimento. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021, pp. 185 – 231.

PERRA, Hija de. Interpretaciones inmundas de cómo la Teoría queer coloniza nuestro contexto sudaca, pobre, aspiracional y terceromundista, perturbando con nuevas construcciones genéricas a los humanos encantados con la heteronorma. **Revista Punto Género**, n. 4. 2014, pp. 9-16. Disponível em: <<https://revistapuntogenero.uchile.cl/index.php/RPG/article/view/36405>>. Acesso em 05 ago. 2023.

PERROT, Michelle. Práticas da memória feminina. **Rev. Bras. De Hist.**, São Paulo, 1989, v. 9 n. 18, pp. 09 – 18.

PRECIADO, Paul. **Manifesto contrassexual**. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2014. 223 p.

PRECIADO, Paul. **Eu sou o monstro que vos fala** – Relatório para uma academia de psicanalistas. Tradução: Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: Zahar, 2022, 90 p.

PRECIADO, Paul. Paul B. Preciado: “Me interesan las alianzas que no se generan por identidad sino por proyectos de transformación social”. Entrevista de concedida a June Fernández. **Pikara maganize**, Bilbao, *online*, 16 mar. 2022. Disponível em: <<https://www.pikaramagazine.com/2022/03/me-interesan-alianzas-no-generan-identidad-sino-proyectos-transformacion-social/>>. Acesso em: 02 dez. 2022.

PUAR, Jasbir K.; RAI, Amit. Monster, Terrorist, Fag: The War on Terrorism and the Production of Docile Patriots. *Social Text*, **Duke University Press**, 72, v. 20, n. 3, 2002, pp. 117-148. Disponível em: <<https://muse.jhu.edu/article/31948>>. Acesso em: 02 de mar. 2025.

RAMÍREZ, Boris. Colonialidad e cis-normatividade: entrevista con Viviane Vergueiro. **Iberoamérica Social**: Revista-red de estudios sociales, p. 15 – 21, 2014. Disponível em: <<http://iberoamericasocial.com/colonialidade-e-cis-normatividade-conversando-com-viviane-vergueiro>>. Acesso em: 04 dez. 2020.

RAO, Rahul. Global homocapitalism. **Radical Philosophy**, 194, 2015, pp. 38-49. Disponível em: <https://www.radicalphilosophy.com/wp-content/files_mf/rp194_article_rao_globalhomocapitalism.pdf>. Acesso em: 03 mar. 2025.

REA, Catarina. Pensamento Lésbico e Formação da Crítica Queer of Color. **Cadernos de Gênero e Diversidade**, v. 04, n. 02, 2018. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/cadgendiv>>. Acesso em: 05 dez. 2020.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. Tradução de Carlos Guilherme Valle. **Revista Bagoas**, n. 05, 2010, p. 17 – 44. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2309/1742>>. Acesso em: 04 dez. 2020.

RUBIN, Gayle. **O tráfico de mulheres**: notas sobre a “economia política” do sexo. Recife: Edição S.O.S. Corpo, 1993. 32 p.

RUBIN, Gayle. The Catacombs: A Temple of the Butthole. In: RUBIN, Gayle. **Deviations**. Durham/Londres: Durham University Press, 2011. p. 224 – 240.

RUBIN, Gayle. **Pensando o sexo**: Notas para uma teoria radical das políticas da sexualidade. 2012. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/1582/gaylerubin.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 11 jul. 2021.

SAFFIOTI, Helelieth. Rearticulando gênero e classe. In: A. O. Costa; C. Bruschini (orgs.). **Uma questão de gênero**. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1992, p. 183 – 215.

SANTOS, Silvio Matheus. O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios. **PLURAL**, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v. 24.1, 2017, p. 214 – 241. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/plural/article/view/113972/133158>>. Acesso em: 11 nov. 2020.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, v. 20, n. 2, 1995, p. 71 – 99. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/71721/40667>>. Acesso em: 22 mai. 2021.

SHOCK, Susy. Yo monstruo mio. **Poemario Trans Pirado**. 2008. Disponível em: <<http://susyshock.blogspot.com/2008/03/yo-monstruo-mio.html>>. Acesso em: 10 nov. 2020.

SILVA, Grazielle Roberta; MACÊDO, Kátia Nêyla; REBOUÇAS, Cristiana; SOUZA, Ângela Maria. Entrevista como técnica de pesquisa qualitativa. **Online Brazilian Journal of Nursing**, Rio de Janeiro, v. 05, n. 02, 2006, p. 246 – 257. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=361453972028>>. Acesso em: 04 dez. 2020.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG. 2014. 174 p.

STEARNS, Peter. Os europeus e os povos nativos das Américas. In: STEARNS, Peter. **História das relações de gênero**. São Paulo: Contexto. 2010, p. 101 – 126.

SWAIN, Tania Navarro. Para além do binário: os queers e o heterogênero. **Gênero**. Niterói, v. 2, n. 1, 2001, p. 87-98.

TALIBOY. **Luto enquanto prática e tática visual de pirraça urbana da multidão sapatransbonde**. Dissertação (Mestrado – Artes Visuais). Universidade Federal da Bahia. Escola de Belas Artes, 2021.

THOREAU, Henry David. **A desobediência civil**. Tradução: André Czarnobai. Rio de Janeiro: Antofágica, 2022. 224 p.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. Ser mas não ser, eis a questão - O problema persistente do essencialismo estratégico. **Working Paper CRIA 1**, Lisboa, 2009.

Disponível em:

http://cria.org.pt/site/images/ficheiros_imagens/working_papers/wp_cria_1_ser_mas_nao_ser_vale_de_almeida.pdf. Acesso em: 06 de mai. 2021.

WITTIG, Monique. The Straight Mind. In: WITTIG, Monique. **The Straight Mind and Other Essays**. Boston: Beacon Press, 1992. p. 21-32.