Universidade Estadual da Paraíba

**CENTRO DE EDUCAÇÃO**
**DEPARTAMENTO DE LETRAS E ARTES**
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA E INTERCULTURALIDADE**

OZIEL RODRIGUES CHAVES NETO

# A CONSTRUÇÃO DO SUJEITO *QUEER* EM NARRATIVAS LITERÁRIAS

ORIENTADOR: ANTONIO DE PÁDUA DIAS DA SILVA

CAMPINA GRANDE – PB

AGOSTO/2017

**OZIEL RODRIGUES CHAVES NETO**

# A CONSTRUÇÃO DO SUJEITO *QUEER* EM NARRATIVAS LITERÁRIAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade, da Universidade Estadual da Paraíba, para obtenção do título de Mestre, linha de pesquisa: Literatura, Memória e Estudos Culturais, em cumprimento à exigência para obtenção do grau de mestre

Orientador (a): Prof Dr. Antonio de Pádua Dias da Silva

CAMPINA GRANDE – PB

AGOSTO/2017

C512c Chaves Neto, Oziel Rodrigues.
A construção do sujeito *Queer* em narrativas literárias [manuscrito]: / Oziel Rodrigues Chaves Neto. - 2017.
101 p.

Digitado.
Dissertação (Mestrado em Literatura e Interculturalidade) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, 2018.
"Orientação: Prof. Dr. Antonio de Pádua Dias da Silva, Departamento de Letras e Artes - CEDUC."

1. Queer. 2. Não identidade. 3. Abjeção. 4. Políticas de diferença. I. Título

21. ed. CDD 401.41

Elaborada por Valéria S. e Silva - CRB - 3/980 BCIA2/UEPB

OZIEL RODRIGUES CHAVES NETO

# A CONSTRUÇÃO DO SUJEITO *QUEER* EM NARRATIVAS LITERÁRIAS

## BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Antonio de Pádua Dias da Silva — Orientador

Profa. Dra. Francisca Zuleide Duarte de Souza — Examinadora interna

Profa. Dra. Eronides Câmara de Araújo — Examinadora externa

Campina Grande - PB, 05 de outubro de 2017

## Resumo

O objetivo desta pesquisa é investigar os modos pelos quais autores modernos construíram suas personagens e quais suas relações com os postulados da teoria *queer*. O problema surgiu ao tomarmos conhecimento de uma coleção chamada *A fantástica literatura queer*, e notarmos que suas narrativas fugiam das políticas não indentitárias da teoria supracitada, direcionando seus contos para uma perspectiva LGBT. Portanto, decidimos investigar como os escritores desta coleção enxergaram o *queer* na construção de suas narrativas/personagens. A hipótese levantada é de que a coleção que se rotula *queer*, tomando por base a teoria que se tornou muito popular nos últimos anos, na verdade restringe-se a uma temática LGBT. Propusemos também, em textos literários fora da coletânea, analisar sob um ponto de vista *queer*, em enredos que precedem a *invenção* da teoria, como obras de autores como Oswald de Andrade e Virginia Woolf se comportam diante de tal perspectiva. Portanto, acreditamos que nosso trabalho repercutirá no modo como o escritor/leitor contemporâneo encararia o *queer* em textos literários. Para isso fundamentamos nossa pesquisa em Judith Blutler (2002; 2003; 2013), pensadora que escreveu o livro considerado um dos marcos iniciais dos estudos *queer*: Gender Trouble (1990); Richard Miskolci (2015), autoridade da *teoria* no Brasil; Beatriz Preciado (2010; 2014), que escreveu o inovador *Manifesto Contrassexual* e a noção de *multidões queer*; Jacques Derrida (2008), com seu conceito chave de *desconstrução*, entre outros autores. Esperamos com isso observar como escritores contemporâneos veem o *queer* e como obras anteriores à teoria se comportam diante de sua contemporaneidade. Concluímos o trabalho encontrando visões diversas acerca do *queer*, no tocante aos textos que analisamos, e uma infinidade de direcionamentos que os estudos da teoria poderiam projetar para o futuro.



PALAVRAS-CHAVE: Queer, Não identidade, Abjeção, Políticas de diferença.

## Abstract

The purpose of this research is to investigate the ways in which modern authors have constructed their characters and their relationships with the postulates of queer theory. The problem arose when we became aware of a collection called *A Fantástica Literatura Queer*, and noted that its narratives ran away from the non-identity politics of the aforementioned theory, directing their tales to an LGBT perspective. Therefore, we decided to investigate how the writers of this collection saw the queer in the construction of their narratives/characters. The hypothesis raised is that the collection that is labeled queer, based on the theory that has become very popular in recent years, is in fact confined to an LGBT theme. We have also proposed, in literary texts outside the collection, to analyze from a queer point of view, in scenarios that precede the invention of *theory*, as works by authors like Oswald de Andrade and Virginia Woolf behave in the face of such a perspective. Therefore, we believe that our work will have repercussions on how the contemporary writer / reader would approach queer in literary texts. For this we base our research on Judith Blutler (2002, 2003, 2013), a thinker who wrote the book considered one of the initial milestones of queer studies: Gender Trouble (1990); Richard Miskolci (2015), authority of theory in Brazil; Beatriz Preciado (2010; 2014), who wrote the groundbreaking Contrassexual Manifesto and the notion of queer crowds; Jacques Derrida (2008), with its key concept of *deconstruction*, among other authors. We hope to observe how contemporary writers see Queer and how works prior to theory behave in the face of their contemporaneity. We conclude the work by finding different views about the queer in the texts we have analyzed, and a myriad of directions that theory studies could project for the future.


KEYWORDS: Queer, Non-identity, Abjection, Policies of difference.

**SUMÁRIO**

**INTRODUÇÃO.....5**

**1. [RE]SIGNIFICANDO O *QUEER*.....8**

1.1. O que na Teoria *Queer* nos interessa.....8

1.2. A formatação *queer* no conto Morgana Memphis Contra a Sociedade Gravibranâmica e a força satânica da Teoria em Oswald de Andrade.....21

**2. CONSTRUÇÕES DO [IN]CLASSIFICÁVEL.....36**

2.1. A construção de sujeitos e narrativas em *A Fantástica Literatura Queer*.....36

2.2. A verdade de Foucault nos caminhos do sujeito *queer*: o Diário de Herculine Barbin e as tendências autobiográficas em Orlando, de Virginia Woolf.....63

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....83

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....89

ANEXOS.....93

# INTRODUÇÃO

É sabido que a pesquisa acadêmica é responsável pela divulgação dos novos — e uma releitura dos velhos — saberes. Os Estudos Culturais parecem ser um grande atrativo, pois, nos últimos anos, a procura por eles tem aumentado consideravelmente. A exploração desta corrente vem desmembrando-se cada vez mais culminando, em proposições cada vez mais aprofundadas, como é o caso dos Estudos Pós-coloniais e da *Teoria Queer*. É nesta última que localizamos o problema do nosso trabalho.

Na última década do século XX, os estudos *queer* dão seus primeiros passos e se desvinculam completamente das pesquisas de gênero e feministas — por mais que ainda estejam dialogando entre si — para se tornar um pensamento voltado ao abandono — e, paradoxalmente, a inclusão — de qualquer identidade e às políticas de diferenças na qual os sujeitos são postos como *livres* de uma possível rotulação estática. Com amparo teórico Pós-estruturalista de Jacques Derrida (2013), leituras críticas da *História da Sexualidade* de Foucault (2015) e voltada a um profundo estudo de Hegel, Judith Butler (2013), em 1990, publica uma das obras-base da Teoria Queer: “Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade”; conjuntamente, Eve K. Sedgwick (2007) levanta também considerações teóricas com o seu “Epistemologia do Armário”. Com isso, vimos o *boom!* dos estudos de gênero e sexualidade que desembocaria em pesquisas direcionadas ao pensamento da *teoria*. Nela descobrimos as falências das políticas identitárias, assim como o enfoque voltado para o sujeito abjeto, que seria aquele que carrega a marca de estigma da *repugnância*, ameaçando a coletividade “sã”, quebrando os paradigmas de valores éticos que regem os contratos sociais tácitos com seus modos de estar *doentios* e *desviantes*.

É aí que encontramos o embate: por sair do *berço* das discussões de gênero e sexualidade, os estudos queer, geralmente, podem ser confundidos como um simples desmembramento de tais ideologias ou até mesmo um novo engajamento voltado ao movimento gay e lésbico? Isso seria um embuste? Mas o que se tornou o *queer* afinal? O termo é de origem americana e já foi tratado, por muito

tempo, como um palavrão, porém, com o advento da sua teoria, semanticamente falando, o *queer* passou a significar um estudo pautado em uma vertente político-epistemológica que questiona o lugar da heteronormatividade, cuja função é produzir subjetividade na sociedade que acredita que o modelo heterosseuxual é o mais *correto*. Mas então a Teoria Queer surgiu para dizer "olha, o homossexual não é doente e é tão *natural* como um hétero"? A resposta é não. Segundo Miskolci (2015):

> O queer, portanto, não é uma defesa da homossexualidade, é a recusa dos valores morais violentos que instituem e fazem valer a linha de abjeção, essa fronteira rígida entre os que são socialmente aceitos e os que são relegados à humilhação e ao desprezo coletivo (MISKILCI, 2015, p. 25).

Sabendo disto, deparamo-nos com uma coleção chamada *A Fantástica Literatura Queer*, constituída por quatro volumes correspondentes às cores da bandeira LGBT: vermelho, laranja, verde e amarelo... ficaram faltando as azul e roxa, talvez porque as anteriores não tenham "vingado". Decidimos investigar o modo de [re]produção *queer* naquelas obras. Nas primeiras leituras já tínhamos percebido que o ideal levantado pelo título, em linhas gerais, fugia à filosofia não identitária da Teoria *Queer*. As narrativas ditas *fantásticas* nos levaram a inúmeras subjetivações de sujeitos em um cabedal que, apesar de variado, estavam contidos no bojo LGBT. O objetivo desta pesquisa é justamente este: observar a construção das personagens e narrativas rotuladas com o termo *queer* — no caso, a coleção — e perceber a amplitude da *teoria* em obras que sequer viram o seu nascimento: "Serafim Ponte Grande", de Oswald de Andrade (2007); os diários de Herculine Barbin, que Foucault (1978) prefaciou e divulgou numa obra conhecida no Brasil como *O diário de um hermafrodita* — no original em francês: "*Herculine Barbin dite Alexia B.*" —, e em *Orlando*, de Virgínia Woolf (2004). Partimos da hipótese de que, no caso da coleção, se o título faz referência ao termo "queer" na sua perspectiva político-epistemológica, deve haver alguma referência direta ou indireta, que seria observada primeiramente pelos organizadores da coleção, à *teoria*. Ao longo da tessitura da dissertação iremos analisar se as características que localizamos nos estudos queer dialogam com criação literária de tais narrativas (subjetivações das personagens, modos de ser e de agir dos sujeitos etc).

Este trabalho contém dois capítulos: O primeiro, intitulado “[Re]Significando o *Queer*”, foi dividido em dois tópicos, começando pelos procedimentos teóricos e metodológicos com base na nossa literatura, e culminando numa interpretação *queer* que propomos ao livro “Serafim Ponte Grande”, de Oswald de Andrade (2007). Em caráter comparativo, analisamos, ao lado do primeiro conto da coleção (volume Vermelho) chamado *Morgana Memphis Contra a Sociedade Gravibranâmica,* de Alliah (2011), mostrando as inúmeras possibilidades que pode ter um *sujeito queer* — isto é, fora do contexto de gênero, sexo, sexualidade, LGBT etc.

No último capítulo, intitulado “Construções do [in]Classificável”, enfatizamos os aspectos contidos nos estudos *queer* e faremos um diálogo com as narrativas do nosso *corpus*. Analisamos a construção das personagens nos contos da coleção e como os autores enxergaram o *queer* durante a tessitura de suas narrativas — pois, para participar de uma coletânea que leva o termo em inglês nas suas respectivas capas, seria necessário um conhecimento, no mínimo básico, nem que seja no sentido apenas pejorativo, para ter seu conto publicado.

Eis que surge outro obstáculo: se a Teoria *Queer* abandona toda e qualquer política identitária, ela não seria também avessa a limitações teóricas que a colocariam em categorias fixas? Com certeza. Todavia, seria inviável a pesquisa em torno de um termo cujo conceito é *inaplicável*. Em contraponto, Ana Cristina Santos (2006) referindo-se a uma ética contra binários, rótulos e certos determinismos heteronormativos, fala da amplitude e complexidade do campo dos estudos queer, estando este em permanente processo de [des]construção e negociação, e, citando Giffney (2004) diz:

> Os imaginários futuros da teoria queer residem […] no uso que dela fizerem os teóricos no questionar de todos os actos, identidades, desejos, percepções e possibilidades, normativos e não-normativos, incluindo aqueles que nem estão (directamente) relacionados com género e sexualidade. (Giffney apud Santos, 2004: 74)

Sendo assim, o campo dos estudos *queer* ainda está sofrendo transformações na medida em que as pesquisas surgem em várias direções, sendo abordados diversos objetos de investigação, nos mais variados campos: psicologia, biologia, sociologia, filosofia e, no nosso caso, literatura.

# 1. [RE]SIGNIFICANDO O QUEER

## 1.1. O que na Teoria *Queer* nos interessa

"Quién da los nombres y los números
al inocente innumerable?"

(Pablo Neruda)

No capítulo inicial do nosso trabalho, dividido em dois tópicos, fazemos uma revisão da literatura do nosso *corpus* com o objetivo de contextualizar e localizar pontos daquilo que conhecemos como Teoria Queer. Para isto,começamos com um aparato exclusivamente teórico para, só então,criticar e analisar à luz da teoria em questão, às obras:*Serafim Ponte Grande*, de Oswald de Andrade (2007); alguns contos da coleção, cujo título carrega o termo chave das nossas inquietações, chamada *A Fantástica Literatura Queer*— com ênfase nas seguintes narrativas:*Morgana Memphis Contra a Irmandade Gravibrânamica* (Alliah, 2011), *Quatro Bilhetes Para Terra 45* (Carlos Silva, 2012) e *A lista: Letras da igualdade* (Renato A. Azevedo, 2011)**;** além de outras duas obras estrangeiras: *Orlando*, de Virginia Woolf (2004), e a obra que ficou conhecida como *O diário de um hermafrodita*, tratando-se dos escritos íntimos de Herculine Barbin (1982), mas apresentada ao público em geral por Foucault (1982).

O problema da pesquisa consiste na análise e reflexão sobre aspectos e/ou modos de ser das personagens e se estes correspondem àquilo que iremos levantar ao longo deste capítulo e que acreditamos que correspondem aos postulados dos estudos *queer*. Após localizarmos algumas peculiaridades mais adiante as quais o termo carrega na contemporaneidade a partir de pensadores como Foucault (2015) e Butler (2013), indagamos sobre as possibilidades de tais postulados teóricos, tão caros às discussões sobre gênero e sexualidade, na ficção. Apesar de este primeiro componente ser excepcionalmente teórico, isto não significa que abrimos mão de novas leituras

do que levantamos acerca do *queer* nas demais partes deste e dos capítulos que se seguem. Portanto, o índice das discussões sobre a teoria não se restringe somente à parte inicial da dissertação, porém, as análises das obras literárias sobre quais nos debruçamos serão contempladas somente a partir do próximo tópico deste trabalho.

Neste primeiro tópico pretendemos direcionar aspectos do que consideramos proeminente na Teoria *Queer* para, assim, analisar/direcionar a construção e as visões das subjetividades das personagens nas narrativas que se seguem. Levantamos neste, somente, como já foi dito, questões puramente teóricas que nos ajudarão a compreender o porquê da atenção à problemática sobre a qual decidimos discorrer: um dos nossos objetivos é perceber no que o termo *queer* se tornou depois de sua ressignificação, possibilitando assim várias leituras em narrativas atuais e anteriores à invenção da *teoria*, e esclarecer que não é porque uma obra carrega o rótulo *queer* na capa — como é o caso coleção — que ela vá atender a tudo aquilo que a *teoria* demanda — até porque, como veremos mais à frente, a coleção traz à tona questões voltadas ao universo LGBT[1], ou seja, ainda sujeita a binarismo, o que difere da desconstrução identitária defendida pelos estudos *queer* —, discutindo assim as configurações das personagens tanto no viés não normativo quanto no seu padrão.

Não obstante, temos em mente que a nossa conclusão sobre o tema não é a "solução mais correta" para o problema, tampouco uma leitura fechada, mas uma das muitas possibilidades que a Teoria Queer oferece. Então, vamos começar a *construção* do nosso conhecimento com base nos escritos foucaultianos para depois desconstruírmos os pilares regidos pelo [bio]poder.

Segundo Foucault (2015) — no primeiro volume da *História da Sexualidade: a vontade de saber* —, o sexo, ao invés de ser reprimido, foi, ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX, muito valorizado como um segredo obscuro. Quando se enuncia algo a respeito da sexualidade, camadas e mais camadas de discursos cobririam seu verdadeiro âmago a ponto de o desejo se tornar mais excitante que o próprio ato em si. Falar de sexo tanto é reduzi-lo ao

[1]Apesar de ser uma sigla muito maleável, neste trabalho optamos por nos referir do modo convencional (LGBT). Todavia, enfatizamos, que atualmente não há uma forma unânime quanto à sigla, pois por ser uma definição onde vários grupos se identificam e procuram se relacionar em uma espécie de *tribo*. Podemos inclusive utilizar as siglas LGBTQ (relacionado aos estudos queer) ou LGBTI (inserindo os *Intersex*).

nível da linguagem — denotando um aspecto marginal, [ex]cêntrico da língua— como também se torna um ato de transgressão socioeconômica, pois as instâncias de poder o estabelecem como objeto de pudor onde dispositivos físicos, institucionais e administrativos regulam os discursos úteis e públicos no lugar de proibi-los. Os mecanismos de normatização (economia, pedagogia, medicina e justiça) exercem um poder disciplinador sobre os corpos dóceis (FOUCAULT, 2015).

Como no mito do fruto proibido, o conhecimento do bem e do mal reside na transgressão, ou seja, no saber sobre o sexo. O Estado, com suas práticas legais e judiciárias, sistematizou — para melhor controlar — um arcabouço de sexualidades periféricas que perturbavam — e ainda perturbam! — a regulação do direito canônico familiar. A mulher histérica, a criança onanista e os chamados “prazeres perversos” catalogam as fichas clínicas e era um mal que precisava ser combatido; a pastoral cristã, os poderes jurídicos e os discursos médicos foram incumbidos de refrear esses instintos “antinaturais”.

Falar de uma ontologia natural torna mais evidente os ditos comportamentos “anormais”, “estranhos”, que embaraçam a “Natureza”. Das quatro figuras que Foucault enumera como “quatro grandes grupos estratégicos que desenvolvem dispositivos específicos de saber e poder a respeito do sexo” (FOUCAULT, 2015, p. 113) —a mulher histérica, a criança masturbadora, o casal malthusiano e o adulto perverso —, esse *prazer pervertido* (do latim *pervertere*, ou seja, pôr às avessas, desviar), já chamado de sodomia, foi destacado como anomalia que necessitava de mecanismos corretivos. Eis que surge, no final do século XIX, uma das “figuras mista da aliança desviada e da sexualidade anormal” (ibidem, p 120-1) que vai definir não apenas a exceção como também a regra normativa: o homossexual.

Gore Vidal (1996) no prefácio de “A Invenção da Heterossexualidade”, de Jonathan Ned Katz (1996), afirma que “no início, heterossexualidade significava um interesse inconveniente pelo sexo oposto [...], como o cérebro é binário (fonte de nosso um/outro modo de pensar), tinha de haver outra palavra para indicar o oposto e por isso *homossexualidade* foi inventada” (VIDAL in KATZ), 1996, p. 9). Katz(1996), com mais detalhes, localiza a data de uma forma mais ou menos precisa: entre 1868 ou 1869, sendo que os “termos heterossexual e homossexual aparentemente passaram a ser de uso comum

apenas no primeiro quarto deste século [XX]; antes disso [...], as pessoas não concebiam um universo polarizado em heteros e homos" (KATZ, 1996, p.21).

A heterossexualidade vista como natural representa o "modelo original", que supostamente estaria constituído desde a fabulosa gênese universal. A partir das sexualidades ditas "periféricas", o normal/natural seria instaurado em um movimento contrário necessário à regulamentação e introduzido na cultura como arquétipo e, portanto, modelo a ser seguido. Segundo Judith Butler (2013), "a noção de sexualidade 'original' para sempre recalcada e proibida torna-se assim uma produção da lei, a qual funciona subsequentemente como sua proibição" (BUTLER, 2013, p. 115).

Butler (2013) afirma que "quando nos travestimos não estamos imitando nenhum 'gênero original', uma vez que gênero já é em si a imitação de algo que nunca existiu na realidade, que jamais possuiu um 'original'" (ibidem, p. 116). O que foge não apenas do binário homem/mulher, mas de qualquer dicotomia construída pelos dispositivos de poder — tais como hétero/homo, centro/margem, normal/anormal, minoria/maioria, saudável/enfermo etc — seria considerado "esquisito", ou seja, *queer*[2].

Palavra de origem americana, *queer* é um termo cuja carga semântica, extremamente pejorativa, foi ressignificada em prol da corrente político-epistemológica e pós-identitária. Trata-se de um palavrão que — entre outros significados — tanto quer dizer *bicha*, *viado*, como também é usado para designar *esquisito*, *anômalo*. Todavia, a expressão *queer*, juntamente com o advento da sua teoria no final da década de 80 e início da de 90 — com o surgimento da contracultura e a força ganha pelos movimentos sociais menos

---

[2] De acordo com Glauco Mattoso (2011), no seu "Dicionarinho do palavrão e correlatos, inglês-português, português-inglês", o termo *Queer* significa: "homosexual adj. & s. homossexual) bicha; adé; adelaide; andrógino; baitola; bandejeiro; bicha-louca; bicha-roca; bichona; boiola; boneca; caga pra dentro; chibungo; coluna do meio; dadivoso; dendeca; domador de serpente; dondoca; doutor de ré; entendido; entubador; enxuto, falso; fanchono; frango; fresco; fronha; fruta; invertido; jiló; larilas; libélula; lúmio; macio; panasca; paneleiro; panilas; papa-pica; peba; pederasta; pêssego; pessegueiro; puto; qualira; rabeta; rabicho; ramiasco; refrigerado; roto; saparrão; tobeiro; transviado; trevezoito; tricha; vagalume; veado; viado; vinte e quatro; xibungo. // (=active pederast) sodomita; caubói; enrabador; fanchono; gabiru; gavião; papista; peão. // (=passive pederast) catamita, caga pra dentro; dadivoso; domador de serpente; entubador; enxuto; frango; frangote; lulu; perobo; perobinho; puto; qualira; xibungo. // (=one who plays the male role) bofe; fanchono. // (=one plays the female role) bcha; boneca; dendeca; deslumbra; desvairada; dondoca; tresloucada." (MATTOSO, 2011, p. 116-7). Podemos perceber que o autor trouxe significados pejorativos apenas voltados à sexualidade, deixando de fora os sinônimos referentes ao excêntrico, ao anormal e ao abjeto (nos seus vários desmembramentos cuja semântica direcionada ao gênero apresenta apenas uma parcela desta marca de abjeção). Discutimos melhor mais adiante.

visualizados, tais como o feminismo e o movimento homossexual —, conseguiu ter ressignificado seu sentido simplesmente pejorativo, passando a incluir um sentido de militância perturbadora, inconformada, abjeta, que adota uma postura de transgressão, de sempre transição, ou seja, de um entre-lugar— ou até mesmo um não-lugar. Entendemos este último à luz da teoria de Marc Augé (1994) cujo pensamento direciona os *não lugares* como espaços não identitários e não históricos — o autor também traz a questão da não relação, do individuo solitário cujo sentido transitório e de circulação tem foco no consumo; enquanto ele defende o conceito como algo negativo, como perda da categoria do *outro*, nós aqui aproveitamos sua tese a partir das questões voltadas para subjetividades identitárias — dos corpos, dos desejos etc — onde as identidades são postas rumo à incapacidade de definir categorias concretas, pois se torna um devir constante, transitório, onde o não lugar é definido pelo seu trajeto naquele instante.

Foi a chamada Revolução Sexual em conjunto com as vertentes feministas e a designada "praga gay" — Aids —, que fez com que a enfática apologia à "cultura hétero" se ratificasse em detrimento da homossexualidade, e assim se iniciasse o estopim no qual a *Queer theory* se projetaria. O homossexualismo foi se "despatologizando" na década de 70 enquanto movimentos como o *Queer Nation* e o ACT-UP[3] (AIDS Coalition to Unleash Power) foram ganhando destaque nos meios intelectuais. No ano de 1990, com influências feministas (Beauvoir, principalmente), psicanalíticas e pós-estruturalistas, além de orientação foucaultiana e derridiana, Judith Butler (1990) publica seu *Gender Trouble*; no mesmo ano, Eve K. Sedgwick (1990) vem à tona com *Epistemology of the Closet;* e também a italiana, radicada na França, Teresa de Lauretis, que usou pela primeira vez, em uma conferência na Califórnia em 1990, o termo *queer* com caráter teórico-político.

Tanto as noções de gêneros "não naturais" quanto o conceito de heterossexualidade são postos em xeque por Butler (2002), que os aponta como se fossem performáticos. "O gênero é performativo porque é resultante de um regime que regula as diferenças de gênero. Neste regime os gêneros se

[3] Esta sigla é uma expressão em inglês que significa, aproximadamente, "comportar-se de modo esquisito", "apresentar defeito", "comportar-se mal", "ser desobediente" ou até mesmo "comportar-se de maneira chamativa".

dividem e se hierarquizam de forma coercitiva" (Ibid., p. 64). Partindo deste contexto, o gênero é algo a ser "encenado", portanto, sorrateiramente, é controlado regulatoriamente onde a construção dos discursos do sujeito é responsável pelo reconhecimento de sua identidade de gênero, que se sustenta a partir de uma "ordem compulsória" heteronormativa estabelecida pela repetição de obras, gestos, comportamentos dos corpos. Então não se trata apenas de uma mera performance no sentido teatral e/ou artístico, como as capas dos livros d'*A Fantástica Literatura Queer* nos leva a crer (vide anexo 1), mas um conjunto de atos e normas repetitivas no seio de uma estrutura social que já se cristalizou de forma que nos parece "original", substância irrevogavelmente "essencial", legitimando a ontologia de uma suposta *criação* natural do ser.

Ora, o gênero acaba sendo um processo, um *devir*, produto que está sempre se formulando através dos discursos existentes numa sociedade heteronormativa por excelência. Aqui o gênero é um efeito, e não uma causa do discurso. Em outras palavras, o gênero não é um "ser" (substantivo), mas um "fazer" (verbo). Podemos nos perguntar então: há um *ato* sem um *ator*? Uma *performance* sem um *performer*? (SALIH, 2012, 90, grifo nosso). Butler (2013) se sustenta em Nietzsche quando diz que

> no desafio de repensar as categorias do gênero fora da metafísica da substância, é mister considerar a relevância da afirmação de Nietzsche, em *A genealogia da moral*, de que "não há 'ser' por trás do fazer, do realizar e do tornar-se; o "fazedor" é uma mera ficção acrescentada à obra — a obra é tudo". Numa aplicação que o próprio Nietzsche não teria antecipado ou aprovado, nós afirmaríamos como corolário: não há identidade de gênero por trás das expressões do gênero; essa identidade é *performativamente* constituída, pelas próprias "expressões" tidas como seus resultados. (BUTLER, 2013, p. 48)

O sujeito, então, parece não ter o poder de criar a si. Os discursos que são formados ao seu redor é que dão base para a criação da sua identidade. A morte do sujeito foi enunciada no momento em que este está sendo mais evidenciado. Práticas causam o reconhecimento do "ser" e do "estar" numa câmara clara onde as luzes se voltam para destacar o arquétipo de sujeito correto. Nas sombras se escondem — ou são empurradas — as *perversões*. É por isso que ao longo do primeiro volume d'*A História da Sexualidade*, Foucault (2015) sempre compara os discursos de verdade sobre o sexo — que

representam a transgressão — ao ilícito, às trevas, às sombras, ao mal. Podemos inclusive dizer: ao *abjeto*.

Nada está desprovido das relações de poder. O corpo, o sujeito, a psique — por mais íntima que possa ser — passam pelos mecanismos reguladores que exercem sua função de "montar" tanto o "cidadão de bem" quanto o "outro". A outridade nada mais é do que aquilo que deve ser rejeitado — não apagado! — do modelo de excelência social. O abjeto, portanto, é uma peça-chave para entender melhor a proposta *queer*.

Richard Miskolci, num artigo publicado na edição 193 da revista *Cult*, diz que:

> Os estudos *queer* têm se caracterizado por criarem conhecimento a partir do abjeto, por meio do que a sociedade considera como ameaçando sua visão idealizada sobre si própria. Neste sentido, o abjeto vai além de sua definição psicanalítica como a esfera do que causa náusea e nojo e alcança a de um espaço-condição que problematiza versões idealizadas que se instituíram como o que a maior parte da teoria social ainda compreende como sociedade. Em suma, a Teoria queer provê ferramentas conceituais e teóricas para desconstruir ontologias do social e da cultura construída em uma perspectiva masculinista e heterossexual. (MISKOLCI, Richard, *Cult*, 2014, p. 35)

A experiência de abjeção, de ser diferente ou de simplesmente testemunhar um ato de violência, seja física seja simbólica, que perturba o biopoder, e causa fobia às células da sociedade, abala o corpo comunitário atacando, principalmente, a visão homogênea e "saudável" do seu *status quo*.

Um olhar mais apurado e etnográfico sobre o abjeto nos permite postular questões do tipo "por que isso nos causa indignação?"; "quais os desafios de pensar tais práticas numa sociedade modelar?"; "como os sujeitos não normativos se constituíram?". Seria uma espécie de cassação do "direito *natural*" o que está em jogo nas relações de hierarquia social ou a desconstrução do que conhecemos como modelo original?

> A própria existência das operações de reatribuição ou mudança de sexo, assim como os regimes de regulação legal e médico que estas suscitam, são a prova de que identidade sexual ("normal") é sempre e em todo caso o produto de uma tecnologia biopolítica custosa. (PRECIADO, 2014, p.128)

A partir do conceito derridiano de desconstrução, podemos fazer uma pequena análise do ponto de vista heteronormativo. Ao pensarmos o real como uma cadeia de rastros responsável pela construção de um sujeito, imaginemos onde essa trilha irá nos levar. À origem? Não, pois esta é um elemento ficcional produzido pelos dispositivos de poder. Cada rastro pode ter um signo e um significado explícito que convergem com os interesses sociais, políticos e econômicos. O real está aí. Seria, então, preciso traduzir esses signos em palavras para que pudéssemos ler. Desconstruir é abrir caminhos para entender o complexo sistema operacional que rege nossos costumes além proliferar ideias de compreensão do mundo e até mesmo problematizar os binarismos hegemônicos.

Esse processo de tradução pode se dar de forma idiomático/territorial. Tomamos como exemplo o próprio termo *queer*, cuja pesquisadora Guacira Lopes Louro (2014) diz que "Talvez não seja possível (ou quem sabe, desejável) encontrar, em português, uma expressão que efetivamente traduza e consiga contemplar toda a carga subversiva e perturbadora que o *queer* em inglês pode sugerir" (LOURO in CULT, 2004, p. 37). É Mário César Lugarinho que media o lugar do queer a partir da nossa cultura carnavalesca proposta na *antropofagia* de Oswald de Andrade: "devoramos a cultura do outro, diluindo a nossa identidade cultural num intenso multiculturalismo" (LUGARINHO, 2001, p. 42). Ele torna relevante a outridade para a constituição do Brasil exótico e excêntrico, que nunca conseguiu "digerir bem" as diferenças dicotômicas entre periferia e centro, inserindo assim uma cultura não apenas ambígua, mas também ubíqua. E continua: "a cultura *queer*, enfim, é entender as relações ambíguas que as sociedades periféricas constroem a seu respeito, sejam elas na América, na África ou na Europa" (idem p.43). O caráter ambíguo que a figura do homossexual — assim como dos hermafroditas, que Foucault (2015) chega a discorrer sobre o embaraço que sua anatomia causava nos setores médicos, jurídicos e sociais[4], sendo considerados filhos do crime — em diferentes culturas já revela esse tipo de carnavalização elucidada pelo autor. A origem pejorativa da palavra faz com que sua ressignificação se torne uma *festa* que aceita múltiplas sinonímias no português, "Queer pode ser traduzido

[4] Vide mais detalhes sobre o hermafroditismo no caso de Herculine Barbin publicado, junto aos laudos médicos no final do século XIX por Foucault, na segunda secção do próximo capítulo.

por estranho, talvez ridículo, excêntrico, raro, extraordinário" (LOURO, 2004, p. 38).

As travestis são mais um exemplo da tradução queer para nossa cultura. Sujeitos explicitamente performáticos, eles constituem uma paródia feminina que configura a noção de gênero, sexo ou sexualidade. Don Kulick (2008), em seu livro *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil* diz que

> Muitas das análises compreendem equivocadamente sua subjetividade, supondo que elas aspiram a ser mulheres. E mesmo aqueles analistas que percebem que elas não querem ser mulheres foram incapazes de entender as aspirações, práticas e motivações das travestis. Ao invés de escutarem o que dizem as travestis — e elas dizem explicitamente que são homossexuais —, esses autores preferem formatar a imagem das travestis como ícones pós-modernos, sugerindo que elas rejeitam toda e qualquer identidade. O cineasta e escritor Arnaldo Jabor, por exemplo, assegura que "o travesti não deseja identidade, ele quer a ambigüidade" (1993: 27). Hélio Silva (1993: 125, 162) concorda e acrescenta, com um toque poético mas de muito pouca serventia, que a condição do travesti é uma "não-condição" e [...] ocupam um "não lugar" (p. 91). Neuza Maria de Oliveira (1994: 115) faz considerações semelhantes quando escreve que as travestis "preferem não se definirem nem se autoclassificarem" e "querem ser a diferença". Na imprensa, um artigo de páginas inteiras no *Diário Catarinense* (29 ago. 1993) explica: "Um travesti não quer ser mulher nem homem, ele é ambíguo". O Folheto *Beijo na Rua*, jornal alternativo destinado especialmente às prostitutas [...], definia as travestis como "andróginos pós-modernos". E assim por diante. (KULICK, 2008, p. 233)

Apesar das críticas formuladas por Kulick aos "analistas", ele parece cair na redundância, sem maiores critérios epistemológicos, das autoafirmações das travestis que reduzem seu gênero ao termo "viado". As pesquisas de Kulick em seu livro são de suma importância do ponto de vista antropológico, mas fogem deliberadamente da nossa proposta *queer* — e talvez seja esse o objetivo do autor, que dicotomiza as noções de homem e *não-homem* a partir do desejo de ser penetrado, isto é, segundo as travestis. Não obstante todas essas considerações, Kulick afirma que adotando a perspectiva binarista, as travestis reconfiguram radicalmente a noção de "dois", pois sequer nega a sua condição biológica — nasceram e vão morrer com um pênis, diferente das transexuais ou transgêneros — apesar de não se conformarem com seus "corpos iniciais".

O que queremos destacar aqui é que o “não compreender”, “não estar satisfeito”, é sempre um *logos* de transição que revela uma característica fundamental da Teoria Queer. Aquilo que está sempre fugindo seja em um movimento circular seja linear — todavia, infinito —, nunca no centro, sempre abjeto — até porque a não compreensão do real nos leva a querer rejeitá-lo —, desconstruindo o eterno retorno que jamais será encontrado na sua forma original, parodiando constantemente as cópias ou inventado novas formas de ser e de estar e saboreando sempre a diversidade do multiculturalismo.

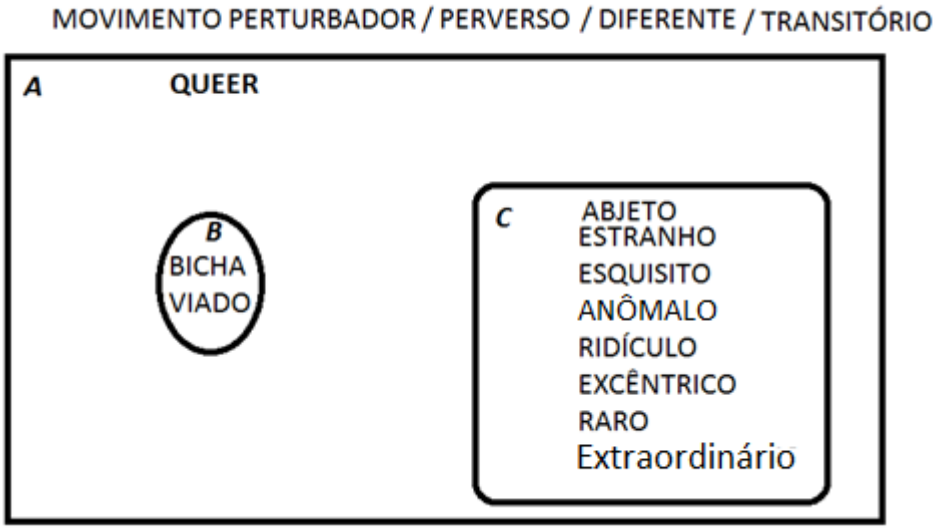
Todavia, segundo Miskolci (2015), o termo “diversidade” ainda é marcado e estigmatizado pelo logotipo da tolerância, divergente das políticas da diferença.

> Quando você lida com o diferente, você também se transforma, se coloca em questão. Diversidade é “cada um no seu quadrado”, uma perspectiva que compreende o Outro como incomensuravelmente distinto de nós e com o qual podemos conviver, mas sem nos misturarmos a ele. Na perspectiva da diferença, estamos todos implicados/as na criação desse Outro, e quanto mais nos relacionamos com ele, o reconhecemos como parte de nós mesmos, não apenas o toleramos, mas dialogamos com ele sabendo que essa relação nos transformará. (MISKOLCI, 2015, p. 15-16)

O reconhecimento das diferenças seria o ponto chave para se viver em uma sociedade onde não se precise “tolerar” o outro, mas entender que esse contingente de diferenças é intrínseco a qualquer ser humano, faz com que a experiência do abjeto também se abale.

Na imagem a seguir, demonstramos o que o nosso “sujeito *queer*” engloba além das subjetividades sexuais pejorativas:

Imagem 1 — *Queer* hoje




Fonte: RODRIGUES, Oziel. 2017.

Ao compreendermos *A* como uma espécie de totalidade de atributos do queer, logo inferimos que agora o subconjunto com foco no xingamento, voltado às subjetivações de gênero (*B*), que nada mais é do que a tradução para o português do termo em inglês, restringiria as conquistas de ressignificação/desconstrução do significante *queer*, que a Teoria conquistou. Esclarecemos que a imagem hierarquiza o termo chave como soma devido à nossa perspectiva de pesquisa. Qualquer um dos itens do subconjunto *C* poderia conter mutuamente os demais, assim como os do conjunto *A*. Estamos tratando de conceitos que desterritorializam a normatividade, portanto, trata-se de uma outridade que subverte os meios hegemônicos culturais, econômicos, políticos e sociais. Uma espécie de sujeito volátil, fluido, assim como um "organismo desterritorializado em relação ao exterior [que] se reterritorializa necessariamente nos meios inferiores" (DELEUZE e GUATTARI, 2011, 89, acréscimo nosso).

O Outro, agitando uma espécie de muro torna-se agente responsável pela derrocada deste, perturbando, a priori, o sistema normativo. Agita-se porque está sempre em transição, em direção ao não-se-sabe-onde. A visão *queer* se torna, assim, uma filosofia da práxis do novo mundo. É tão veloz sua metamorfose que é impossível parar para analisá-la ou pô-la em uma categoria. Todavia, vejamos como a pesquisadora Ana Cristina Santos (2006)

em um artigo publicado na revista *Críticas de Ciências Sociais*, intitulado “Estudos queer: identidade, contexto e acção coletiva”, começa seu texto:

> Uma das tarefas porventura mais ingratas para quem se dedica aos estudos *queer* consiste em formular uma definição exacta do seu campo de trabalho. Esta é, não obstante, das exigências mais recorrentes no meio académico, forçando, ironicamente, a teoria *queer* a regressar ao quadro normativo das categorizações a que tão afincadamente procura escapar. (SANTOS, 2006. p. 3)

E, consequentemente, afirma, em outro momento, citando Jagose (1996:1) que

> Parte da sua eficácia política depende da sua resistência à definição, e da forma como rejeita formular os seus objectivos, uma vez que “quanto mais se aproxima de tornar-se uma disciplina académica, menos *queer* pode a teoria *queer* ambicionar a ser”. (JAGOSE apud SANTOS, 2006, p. 6)

Trata-se, então, de um fenômeno diferente que quer reconfigurar o presente, mas nunca deixar de ser *estranho*, pois sabe que esta é uma peculiaridade das *multidões* [queer], e sua política

> emerge de uma posição crítica a respeito dos efeitos normalizantes e disciplinares de toda formação identitária, de uma desontologização do sujeito da política das identidades: não há uma base natural (“mulher”, “gay” etc.) que possa legitimar a ação política. (PRECIADO, Beatriz. Multidões queer. Revista Estudos Feministas, p. 18, 2011)

As diferenças como paradigma último onde as margens e o centro se mesclariam com pessoas de idiossincrasias diferentes. O sujeito *queer* seria um utópico espírito livre. Portanto, apesar da importância do reconhecimento do homossexual, ou de quaisquer outras identidades voltadas à problemática sigla LGBT, em vista das lutas pelos direitos ou em uma tentativa de ‘nivelamento social’, produz um caráter identitário cujo direcionamento vai ao encontro de uma espécie de afunilamento do que realmente os estudos da Teoria *Queer* almejam.

> A utilização contemporânea do conceito *queer* conduziu a uma categoria chapéu, frequentemente utilizada como atalho conceptual

> para designarpessoas e temas lésbicos, *gays*, bissexuais e transgéneros (LGBT). Contudo, se a história dos estudos *gays* e lésbicos é indispensável para a emergência dos estudos *queer*, esse passo dá-se mais por resistência do que por continuidade. Com efeito, e contrariamente ao que por vezes é veiculado, os estudos *queer* não são sinônimo de estudos *gays* e lésbicos (Giffney,2004: 73), embora seja possível analisar a temática LGBT da perspectiva dos estudos *queer*. (SANTOS, 2006. p. 5)

Posto isto, e avaliando a perspectiva de textos literários e da coleção *A Fantástica Literatura Queer*, percebemos que a construção de algumas visões em relação às narrativas que levam o rótulo *queer,* nas suas respectivas capas, sugerem que o termo, e, portanto, também suas *estórias*, são voltados *exclusivamente* para as relações de gênero e sexualidades não heterossexuais, categorizando assim o sujeito homoafetivo; além de "levantar a bandeira", em alguns dos seus contos, em prol da tolerância da diversidade e/ou da igualdade.

Agora vide como essas *peculiaridades* se comportam em um conto d'*AFLQ*[5], chamado "Morgana Memphis contra a Irmandade Gravibranâmica", e como a abrangência desses estudos atingem, inesperadamente, até mesmo obras de autores que sequer viram o nascimento da teoria *queer*: *Serafim Ponte Grande*, de Oswald de Andrade, e *Orlando* — mais à frente —, de Virginia Woolf.

[5]A fim de deixar a leitura menos cansativa, optamos por usar as siglas AFLQ (*A Fantástica Literatura Queer*) como um dos mecanismos coesivos para se referir à coleção.

## 2.1. A formatação *queer* no conto "Morgana Memphis Contra a Sociedade Gravibranâmica" e a força satânica da Teoria em Oswald de Andrade

"*Meu caminho é cada manhã*
*Não procure saber onde estou*
*Meu destino não é de ninguém*
*E eu não deixo os meus passos no chão*
*Se você não entende não vê*
*Se não me vê, não entende*"
(Kiko Zambianchi, *Primeiros erros)*

As *peculiaridades queer* até aqui destacadas são: a abjeção, a não identidade ou trans-identidade — referentes à ideia de *não lugar*, de Augé[6] (1994), já referido — e a apologia às diferenças. Portanto, a homossexualidade e outras subjetividades sexuais se tornam apenas uma parcela não maior à qual pertencem os sujeitos apontados como símbolos de abjeção, na qual sua identidade *diferente* gera desconforto em alguns meios hegemônicos (negros, favelados, nordestinos — em cidades do sul ou centro-oeste —, deficientes etc), nesse grande arcabouço que envolve o *sujeito queer*.

As obras nas quais vamos analisar aspectos de subjetivações ou modos de estar dos sujeitos fazem parte da coleção chamada *A Fantástica Literatura Queer*. São quatro os livros que compõem AFLQ e seus volumes correspondem às cores da bandeira LGBTs (Lésbico, Gay, Bissexual, Transexuais, Travestis, Transgêneros): a saber, por ordem cronológica até então publicados: Vermelho (2011); Laranja (2011); Verde (2012) e Amarelo (2012).A problemática de *reduzir* o termo *queer* — que foi politicamente ressignificado — ao universo LGBT parece ser uma constante, como já foi discutido no tópico anterior — porém aqui será tratado mais detalhadamente.

[6] Ideal esse, lembrando, que se difere do lugar antropológico, o *não lugar* pode ser compreendido como um espaço não histórico, não relacional e, principalmente, não identitário devido à sua capacidade de rapidamente apagar as noções de outridade. Apesar das circunstâncias negativas postas por Augé, usaremos o conceito de *não lugar* a favor da Teoria Queer, como já dissemos no primeiro tópico, para ratificar nossas hipóteses.

Ao repararmos nas capas[7] e nos títulos, ambos chamativos, d'*A Fantástica Literatura Queer*, concordamos em verificar se tais aspectos gráficos correspondem às nossas perspectivas no tocante às representações queers. O conto estreante do primeiro volume da coleção (Vermelho) retrata um universo futurista do texto — "Morgana Memphis Contra a Irmandade Gravibranamica" —, quando a heroína aparece pela primeira vez na narrativa. Ela está na cama com sua amante ciberorganiforme, tipo de ciborgue criada pela autora do conto, — e, nem ela nem as personagens que a rodeiam em toda narrativa, parecem se importar com o fato de duas *mulheres* (*humanas*) estarem juntas — quando uma mulher, que já a tinha "*largado* mais de uma vez" (ALLIAH, 2011, p.16, grifo nosso), envia-lhe um pedido de socorro. Morgana, uma espécie de justiceira — e ex-cantora de uma banda famosa —, começa a investigar casos de assassinato em massa de uma determinada "raça", entre eles, o de um jovem "translienígena" que, provavelmente, foi vítima do preconceito:

> Lembrando da expressão apavorada e molhada que estampava o rosto do jovem translienígena naquela fotografia borrada, Morgana pensava em como a luta dos recém-operados era uma batalha sem fim. Originalmente assexuados e provenientes de uma cultura extraterrestre em que a sexualidade era inexistente e a reprodução dava-se através de uma forma complexa da cissiparidade, os alienígenas que aportaram na Terra há algumas tortuosas décadas devido a um acidente viram-se imersos num mundo extremamente sexualizado. (ALLIAH, 2011, p. 21)

Certa característica destes sujeitos *translienígenas* vai de encontro à ideia não identitária: o narrador afirma que tal espécie era assexuada, transtornam assim o meio por não constar em uma posição binária, gerando uma perturbação causada antes pelos hermafroditas, como descreveu Foucault, particularmente no caso de Herculine Barbin (vide o tópico 3.2), além de ser uma raça oriunda de uma "sociedade" onde a sexualidade é inexistente. Lembremos que uma das principais críticas da Teoria Queer, além da heteronormatividade, é a categoria de "gênero" e, por conseguinte, de identidade. Então, se o *sujeito* que vive em um determinado meio social não construiu a noção binária homem/mulher — hétero/homo tampouco —,

[7] Vide anexo 1.

inferimos que este veio de um lugar utópico que os teóricos *queer* ensejam, isto é, um mundo onde não precisaríamos “desconstruir” identidades, posto que ao menos se chegou a “construir” estas — portanto, é algo espantoso, estranhamente raro. Pois “Ser gay [*ou hétero*] é ter uma simples identidade; ser queer é entrar e celebrar o espaço lúdico de uma indeterminação textual” (MORTON, 2002, p. 121, acréscimo nosso).

Mas essa marca *queer* é destituída do sujeito alienígena quando ele procura se encaixar numa sociedade sexuada *sexualizando-se* através de uma operação — tornando-se, então, *translienígena*. Um sujeito *queer*, supõe-se, não se importaria com o seu gênero: ele (a), simplesmente, viveria *indeterminado* ou sempre em via de transição, uma *metamorfose ambulante*, e seu impulso geraria uma força impactante contra as normativas instâncias de poder regidas pelas instituições jurídicas e/ou religiosas; ao mesmo tempo em que desvelam suas fragilidades, reforçam a norma cujo papel é, como sabemos, primar pela padronização e *bem-estar* das “pessoas normais”. Portanto,

> as sociedades expressam uma estrutura formal com ideias e áreas bem definidas de separação entre ordem e desordem, bem como de punição das transgressões. As ambiguidades e anomalias situadas nos interstícios e fronteiras dos sistemas classificatórios trazem a desordem que destrói os padrões, mas também fornecem a matéria-prima da padronização. A própria desordem tem, portanto, um estatuto ambíguo, na medida em que representa não somente a ameaça de destruição, mas também o potencial criativo: simbolizando poder e perigo, não pode ser simplesmente expurgada sem conduzir à derrocada todo senso de ordem social e simbólica. (DOUGLAS, Mary, 1979, 107)

Sabendo disto, o preconceito com o qual esse ser extraterreno sofreu nos reporta ao mesmo tipo de violência as quais o sujeito *abjeto* é submetido na nossa sociedade. Miskolci (2015), tratando do tema *abjeção* em seu livro *Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças*, cita Julia Kristeva que diz que “o abjeto não é simplesmente o que ameaça a saúde coletiva ou a visão de pureza que delineia o social, mas, antes o que perturba a identidade, o sistema, a ordem” (MISKOLCI, 2015, p.24 apud KRISTEVA, 1984, p. 4). E continua: “A abjeção em termos sociais, constitui a experiência de ser temido e

recusado com repugnância, pois sua própria existência ameaça a visão homogênea e estável do que é comunidade" (Ibidem. p. 24).

Esse estigma é o foco do conto: preconceito contra uma raça que se *reterritorializa* na Terra e, por conseguinte, se vê obrigada a *desterritorializar* sua assexualidade e ir ao encontro de um gênero binário por meio de uma operação cirúrgica. Mas o fato de migrarem — geográfica e sexualmente falando — não lhes garante o apagamento da sua "marca invasora". O estigma fica ainda mais claro quando são obrigados "a se mudar para um bairro isolado no subúrbio, o Roulette, um buraco imundo e esquecido" (ALLIAH, 2011, p. 22). Esse gueto direciona os olhares dos sujeitos 'limpos' para o que deve ser rejeitado, que serve de exemplo de escória da humanidade. Vimos isso acontecer com os judeus na Segunda Guerra Mundial. Vemos isso acontecer hoje com os favelados. Não é à toa que a autora de *Quarto do Despejo* classifica a grande São Paulo em quatro imagens significativas: "O Palacio, é a sala de visitas. A Prefeitura é a sala de jantar e a cidade é o jardim. E a favela é o quintal onde jogam os lixos" (JESUS, 2007, p. 32). Partindo dessas imagens, uma freira da estória de *Morgana Memphis*, de uma ordem religiosa futurista que seguia os dogmas de um deus chamado Gráviton ou Brana— equivalente, no nosso mundo, a Deus ou a Jesus, ou seja, o cristianismo e seus valores tradicionais —, fazendo referência ao Roulette, onde vivem os transaliens[8], diz que "é um buraco infestado de merda, mas esse povo também é merda!" (ALLIAH, 2011, p. 45).

Apesar de serem invisíveis aos grandes interesses dessa sociedade, os translienígenas parecem ficar bastante destacados quando o assunto é repúdio devido às *contaminações ideológicas* que eles poderiam causar às "pessoas de bem". A fala de outra freira mostra o olhar *essencialista* perante o abjeto:

> Seus corpos extraterrenos são a materialização herege da corrupção extraplanetária que ronda as bordas do nosso Sistema Solar! (...) Só Brana sabe quantos mais existem lá fora, prontos a fincar suas garras imundas em nosso solo e absolver nosso sustendo! Vocês são a escória! E não possuem o direito de se apropriar da essência masculina nem da feminina! Suas modificações corporais para roubar o gênero humano são vergonhosas e absurdas! Seus

[8] Neste caso, diferente do termo translienígenas, foi conservada a vogal *a* do radical da palavra inglesa *alien*, logo após o prefixo *trans*, pois entendemos que evitaria a cacofonia ou uma possível confusão. Observe como ficaria o termo sem a vogal do radical: *transliens*.

> relacionamentos são nojentos e perversos! Espero que sucumbam com suas genitálias apodrecidas a lhes corromper todo o corpo!" (ALLIAH, 2011, p.28)

Ora, sendo até as identidades periféricas responsáveis por avigorar a normatividade, é graças a essas "bordas", no entanto, que as instâncias de poder parecem ficar mais vulneráveis à virulenta desconstrução; instaurando o anormal e o ambíguo, começam a surgir símbolos não apenas de desordem como também marcas que revelam o quanto as políticas identitárias não são essencialistas ou naturais. Assim sendo, "não existe natureza alguma, apenas efeitos de natureza: desnaturalização ou naturalização...[9]".

Margens, que são frutos de dispositivos construtivamente patológicos, que nada mais seriam senão *beiradas* numa visão xenofóbica de barbárie, ponto de vista que rejeita tudo que vem de fora ou do não-centro, mostram, no conto, como as relações de ficção e realidade podem imbricar-se. O discurso proferido pela religiosa no qual os elucidados *sujeitos imundos* que querem absorver o sustento e roubar a essência masculina/feminina se refletem em práticas de ódio a fim de repelir o que não está de acordo com a ordem normativa pré-estabelecida. A ideia de mudança poderia, inclusive, destruir o sistema piramidal de hierarquias, e isso seria catastrófico, principalmente, para o Estado. O que fazer para isso não ocorrer? Cria-se o bode expiatório: o *abjeto*, o indigente, o marginal — no conto, a figura do translienígena. Também se pode inventar uma praga e localizá-la em um grupo, como foi feito com a "praga gay" — HIV — com o fito de persuadir sujeitos que se identificam com modos não normativos de subjetividade a se sentirem impelidos a praticar relações homoafetivas. Isso parece não atingir Morgana Memphis ou qualquer outra raça que conseguimos identificar no conto[10] — exceto, claro, os translieníginas.

Os apelos à higiene pública através dos discursos médicos de normatização sexual são exaustivamente discutidos por Foucault (2015):

---

[9] Máxima de Derrida, que serviu de epígrafe para o livro *Bodies That Matter* de Judith Butler, traduzida por Guacira Lopes Louro (2000) em *O Corpo Educado: pedagogias da sexualidade*. Eis o original em francês "Il n'y a pas de nature, seulement des effets de nature; dénaturation ou naturalisation".

[10] Entre as raças claramente identificadas no texto, além da raça humana e alienígena — com seu prefixo *trans* — encontramos mezzohumano, ciberorganiforme e animorfo.

> Arvorava-se em instancia soberana dos imperativos de higiene, somando os velhos medos do mal venéreo aos novos temas da assepsia, os grandes mitos evolucionistas às modernas instituições de saúde pública, pretendia assegurar o vigor físico e a pureza moral do corpo social, prometia eliminar os portadores de taras, os degenerados e as populações abastardas. Em nome de uma urgência biológica e histórica, justificava os racismos oficiais, então iminentes. (FOUCAULT, 2015, p. 60)

Instauradas as anomalias, é suscetível criar formas de neutralizá-las e colocá-las em público como forma de reger a "moral" e os "bons costumes" que guiarão o corpo social ao *salutar*. Mas como todo organismo, este não está imune a invasores ou tumores. Qual seria a solução para deixá-lo *limpo* novamente? Expulsando os *males*!

Mas e se esse tumor persistir e continuar a crescer de forma desordenada tomando conta de todo o organismo e fazendo dele um novo ser, ao invés de matá-lo? O que aconteceria com todos aqueles órgãos, células, tecidos e toda uma gama de outros meios biológicos que antes eram responsáveis pelo bem-estar do sistema? Adaptar-se-iam? Talvez. Seria preciso mais do que uma adaptação para essas moléculas sociais interagirem novamente com o novo corpo. Uma transmutação seria o ideal. O que queremos dizer com isso? Sendo o corpo humano uma metáfora para o social, essa metamorfose se daria nos âmbitos político, econômico, educacional e médico, que são representantes do poder e seus mecanismos de normatização.

O que significa o surgimento desses tumores sociais? "O fato de poderem aparecer à luz do dia será o sinal de que a regra perde o rigor? Ou será que o fato de atraírem tanta atenção prova a existência de um regime mais severo (...)?" (Ibidem, p. 45). Esses dispositivos de poder precisariam ser tão violentos a ponto de se tornarem visíveis a qualquer um? A resposta é *não!* Até porque os níveis de violência mais graves seriam a negação e a morte da chamada *natureza original*. Esses modernos procedimentos de poder "funcionam não pelo direito, mas pela técnica, não pela lei, mas pela normalização, não pelo castigo, mas pelo controle, e se exercem em níveis e formas que extravasam do Estado e de seus aparelhos" (FOUCAULT, 2015, p. 98).

Essa higienização acaba tornando os discursos de poder válidos para a população que, mesmo sofrendo com tais mecanismos, acostuma-se a se contentar com esse mundo "anti-babilônico". Tão "coerente" se tornam essas

convenções ideológicas que somos obrigados a categorizar e colocar “cada um no seu quadrado” como uma necessidade social de ser reconhecido, mesmo sob o signo de estigma.

Apesar da importância do reconhecimento ser um grande passo para a desconstrução de medidas sócio-normativas, ainda somos pegos pela pergunta: o que seriam essas identidades senão formas de regular o comportamento das massas? A afirmação de Beauvoir, exaustivamente repetida por políticas feministas — “Não se nasce mulher, torna-se mulher” —, dá aos indivíduos a noção de processos de construção no qual estamos submetidos é capaz de validar ou não as instâncias dos dispositivos de poder. Somos coagidos a agir de certas formas devido a esses mecanismos que dia a dia nos obrigam, por pressão social — ou mesmo individual —, a ter uma identidade para se poder apontar, se referir a “tal coisa”, com os devidos adjetivos.

A incoerência nos é insuportável. É por isso que Octavio Paz diz que “o que o homem toca se tinge de intencionalidade: é um ir para... o mundo do homem é um mundo de sentidos. Ele tolera a ambiguidade, a contradição, a loucura ou o embuste, não a carência de sentidos.” (PAZ, 2012, p. 27-8). Sendo linguagem tudo aquilo que o homem conhece, o inominável, o que não pode ser posto em nível de coerência humana, ele repudia pelo simples fato de não ser capaz de traduzir, de ser impensável em categorias lógicas. Não queremos com isto dizer que a assexualidade extraterrena dos translienígenas fosse incompreensível à mente de alguns terráqueos ‘cabeças duras’; o que acontece é que o precedente não lugar dos corpos indeterminados dos alienígenas, quando migrados à Terra acabam por exercer uma força daquilo que Deleuze e Guattari (2011) chamam de *ondas nômades* ou *fluxos de desterritorialização* “que recaem no antigo centro e se precipitam para o novo” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 88).

Mais à frente, estes pensadores, em uma acepção quase darwiniana, afirmam que são mais animais aqueles que fogem do que aquelas que atacam, pois o ato de fuga leva às novas conquistas e criações possibilitadas pelo efeito migratório; os *fujões*, no momento em que se reterritorializam, causam mudança nunca vista antes em seu novo meio e suas presenças ficam mais

evidentes e incômodas. É por isso que os translienígenas são tão marcados — principalmente por aqueles que regem uma ordem dogmática.

Mário César Lugarinho (2001), em seu texto “Como traduzir a teoria *queer* para a língua portuguesa”, revela que os teóricos *queer* desejam dar conta do excêntrico — fazendo referência a um dos binarismos criticados pela teoria: centro/margem. Apesar de assumir que, por motivos linguístico-culturais, estejamos, a priori, impossibilitados de traduzir de imediato o *queer* para o português, podemos seguir à risca o conceito derridiano de *desconstrução*.

Reinterpretar e ressignificar o *queer* para a “última flor do Lácio” — que é bela, mas, principalmente, inculta, e por isso se insere em um lócus de marginalidade em relação às demais línguas europeias e neolatinas — não se trata apenas de uma questão lexical. Devemos focar, sobretudo, no roteiro cultural dado pelo arcabouço contemporâneo da sociedade brasileira.

Oswald de Andrade já dizia que “nunca fomos catequizados! Fizemos carnaval” (LUGARINHO, 2011, p. 70). Tal afirmação atribui um devir multicultural no qual as diferenças são marcadas pela ambiguidade, ou seja, apesar do variado número de identidades “deglutidas” e criadas pelo povo brasileiro, muitas vezes essas formas de construção do sujeito se confundem e até mesmo se misturam em uma intensa interculturalidade. É certamente um efeito do devir da *crioulização*, proposta teórica de Edouard Glissant (2014), que diz que “a crioulização é imprevisível [...], é a mestiçagem acrescida de uma mais-valia que é imprevisibilidade” (GLISSANT, 2014, p. 83).

Pensemos em uma constelação de prismas de mil cores, sendo que cada um com um matiz específico. Esse é um ambiente multicultural, onde a diferença é bem destacada. O que transformaria esse contingente universal em um lugar onde a interculturalidade fosse seu regimento — ou libertação —? Imaginemos aquele montante de prismas agora instituídos, cada um deles, de todas as mil cores, sendo uns com áreas maiores em vermelho, outros com destaques mais amarelados ou com verdes mais intensos em determinadas regiões. Aqui temos um cruzamento onde as diferenças não são apenas toleradas e vistas com um olhar de alteridade, mas um potencial devir identitário que habita em cada um dos prismas e que se mostra com a intensidade desejada no momento em o sujeito querer.

O ensaio escrito por Benedito Nunes (2001) chamado “Antropofagia ao alcance de todos”, encomendado pela Civilização Brasileira em 1972, e posteriormente reproduzido pela editora Globo no livro “A Utopia Antropofágica” (2011), referindo-se à dicotomia floresta/escola — cuja fórmula pode ser ampliada para vários outros binarismos como cidade/campo, eu/outro, normal/anormal etc —, lembra-nos que “A universalidade da época deixaria de ser excêntrica para tornar-se concêntrica [...], o manifesto quebra a aura exótica da cultura nativa” (NUNES, 1972 in OSWALD, 2011, p. 18-9).

Ao voltarmos ao texto de Lugarinho (2001) percebemos que sua valorização carnavalesca, em relação a Oswald, traz um caráter relativizado da nossa cultura:

> Para Andrade, em nós brasileiros, as leis da cultura, que determinam centros e margens, não teriam sido absorvidas, foram carnavalizadas e, portanto, deixadas como mero instrumento do aparato cultural (LUGARINHO, 2001, p. 42)

Isto quer dizer que, “mal digeridas”, as caravelas parecem ter sido engolidas pelo redemoinho dos mares do Brasil. Pedaços dessas naus foram catados na praia pelos nativos e transformados em brinquedos socioculturais que, apesar das forças hegemônicas vindas da corte abalarem as atividades econômicas e ideológicas da massa — definindo seus modos de ser/estar, sexualidade, fé, etc —, a colônia, em um movimento espontâneo e, concomitantemente, rechaçado, conseguira, a duras penas, sua autonomia cultural.

Os modernistas brasileiros perceberam isso e, a título de dever, necessária à nossa época tal qual foi o “Manifesto Comunista” em 1848, Oswald de Andrade compôs suas utopias. Mas é em “Serafim Ponte Grande” que Oswald põe em escritura literária seu pensamento antropofágico.

Haroldo de Campos (1971), em um texto com o título já sugestivo, “Serafim: um grande não-livro”, propõe uma perspectiva multiplamente hesitante em relação à obra oswaldiana. A arquitetura cubista do *não-livro* é “híbrido, feito de pedaços ou ‘amostras’ de vários livros possíveis, todos eles propondo e contestando uma certa modalidade de gênero narrativo ou da assim dita arte prosa (ou mesmo do escrever *tout court*)” (CAMPOS, 1971 in ANDRADE, 2007, p. 18). E, mais à frente: “O livro [sic] desemboca num devir

utópico — a sociedade antropofágica, livre redenta, perpetuamente ‘aberta’ em razão de sua própria mobilidade” (ibid, p. 43).

A narrativa fragmentária envolve os mais variados gêneros — que vão da carta ao dicionário — e varia da primeira à terceira pessoa, além de personagens que ora são fugidios, outrora permanecem na desenvoltura do texto. Tanto um como outro importantes em seus determinados lócus.

O “angelicamente endiabrado” Serafim, que começa como funcionário público e depois revolucionário — ou terrorista, como alguns preferem —, enriquece e viaja para Oriente e para Europa. “Devorando” a cultura de outros países o protagonista volta ao Brasil querendo transformá-lo em utopia: estremece a burguesia enquanto toma posse de um navio no qual se forma uma sociedade que luta pela nudez sem pudor e sexualidades livres do aparato castrador do Estado.

Mas é na posse de um canhão que Serafim consegue exibir um caráter indômito. Manusear a máquina já se torna um ato revolucionário, transgressor, destruidor e, por que não?, desconstrutivista. Quando está encarapitado num arranha-céu ameaçando o quartel general, o serviço sanitário e a imprensa, Serafim está muito mais do que preparando um ato de vandalismo. Ele, sobretudo está ameaçando os poderes reguladores: o poder da força legítima do Estado, a higiene discriminatória dos discursos médicos e o controle da informação. Ao ser atingido por um raio, um quarto poder surge: o da fé institucionalizada — lembremos da Irmandade Gravibranâmica, do conto da AFLQ. Não é à toa que Dona Branca Clara, sua amada, foi diagnosticada como “uma vítima da cristianização do Direito Romano também conhecido pelo mote de Civilização Ocidental” (ANDRADE, 2007, p. 155).

Destruindo o quartel general, a personagem estaria despedaçando o ‘legítimo’ poder da força do Estado a fim de reformular suas táticas de frente nacional, impedindo que as forças de repressão interviessem caso as massas resolvessem se revoltar; o serviço sanitário, numa perspectiva foucaultiana dos discursos médicos, seria eliminado das práticas normativas, ou seja, aqueles prazeres perversos e outras categorias rechaçadas pelos aparatos de regulamentação não poderiam ser mais vistos como enfermidades que precisam ser combatidas a fim de se promover um bem-estar e higiene social. Ao invés disso, seriam reformuladas e, quiçá, lidas como necessárias e/ou

inevitáveis em um contexto intercultural; a imprensa burguesa, que apenas serve aos interesses da elite, caída por terra, seria reformulada com o fito de informar também o excêntrico, o marginal, o que está fora do palco burguês, colocando os holofotes nas periferias e atingindo o cerne da cultura brasileira de origem afro-indígena.

O canhão, assim, se torna o estopim para a subversão. A cultura dominante quer refrear ou "confiscar" a munição das nossas armas. Somos engolidos pelos mecanismos de poder — é por isso que Serafim sequer chega a usar o canhão!

Se na história mostrada por Euclides da Cunha em "Os sertões", os canhões Krupp estavam voltados para a população do arraial de Canudos, Oswald inverte a posição das máquinas: almeja o Estado como um todo, e põe a arma à disposição do povo brasileiro. Sendo Serafim representante de um país de maioria católica, só o que pode impedi-lo é o Divino. Então o raio que o atinge se apresenta como um *deus ex machina* às avessas, ideologicamente religioso. A força da massa que quer mudança social se agarra às tradições jesuítas: é como se Serafim fosse derrotado pelo poder da fé dogmática — o que não acontece em *Morgana Memphis...*, posto que o maniqueísmo do conto é bastante claro, e a instituição religiosa consegue ser abalada drasticamente com a vitória do "bem": O clímax do texto mostra uma freira, que serve à ordem religiosa já mencionada, revelando o plano da Irmandade de expulsar as aberrações alienígenas da terra, em um telão que é exibido para a sociedade ao vivo — a justiceira gravava sorrateiramente um vídeo, em tempo real, através de um dispositivo eletrônico —, por meio de ameaças mais enfáticas, matando alguns da espécie, com o apoio de uma personagem que representa a figura política corrupta. É interessante notar que essa fórmula com o mesmo final e os mesmo apelos é repetida em um conto, no volume laranja, chamado *A lista: Letras da igualdade* — que será analisado no próximo capítulo — e em outro chamado *A Legião das Almas Perdidas*, no tomo amarelo.

Se o queer é um sujeito inconformado às normas e à padronização**,** tal qual o é Serafim, o ataque frontal do raio seria a decepção mortal do indivíduo subversivo, que não acha lugar em um grupo que tem posse de canhões e sequer os utiliza; ou, se dispara, abre fogo em nome dos seus interesses pessoais onde a permanente inércia cumulativa enfraquece os fatores de

importância coletiva realmente necessária para a mudança radical no pensamento patriarcal, heteronormativo, branco e burguês.

Em *Morgana Memphis...* observamos que, em um momento do conto, aquilo que levantamos sobre o sujeito não indentitário — na figura translienígena —, se manifestou. Esse ponto pode ser localizado em um tempo anterior à narrativa, ou seja, quando o narrador nos revela a origem dos translienígenas: a sexualidade era inexistente, assim, não poderíamos sequer falar de assexualidade, mesmo que a autora do conto tenha escrito, paradoxalmente, remetendo-se àqueles alienígenas, que eram "assexuados e provenientes de uma cultura extraterrestre em que a sexualidade era inexistente". Partindo do pressuposto de que a sexualidade inexistisse ao nível da linguagem, não poderíamos definir o assexual, até porque ser assexuado — apesar de não ser binário — é tão categorizado quanto um sexuado hétero ou homossexual. E, além disso, é mostrado um tipo de personagem com o signo do abjeto que gerava incômodo, principalmente, na figura dogmática das freiras que chegavam a cometer assassinatos para justificar o "roubo da essência humana masculina/feminina cometido pelos translienígenas". As políticas *queer* rejeitam qualquer tipo de essencialismo. Em uma paráfrase com o livro infantil *O Pequeno Príncipe*, de Antoine de Saint-Exupéry, poderíamos nos remeter, inversamente, a uma das suas mais famosas máximas: "O essencial é *muito* visível aos olhos!". Isto é, aos olhos vigilantes dos *regulamentadores*.

Então a ideologia *queer* também é um disparo de canhão. Em Serafim localizamos um devir *queer*. A personagem principal do "livro" de Oswald está em um interlugar, a saber, entre o desejo de atirar, destruir — desconstruir! —e se encaminhando para o grito de *fogo!*. O anarquista e o poder conservador. O revolucionário e a catequese que reprime: sujeito barroco. Um satanismo canibal que a tudo devora, mas depois se arrepende dos seus pecados com a chegada do capitão-mor.

É luciférico porque transgride. E o fato de burlar as leis ou tentar mudá-las é um movimento de força satânica, inimiga do Estado ou da autoridade paterna que representa o divino bem estar. O *queer* se traduz a priori na imagem de Serafim em todos os sentidos. Inclusive no sexual: seu nome já se refere, no imaginário coletivo, a um ser assexuado: o anjo. Apesar de notar que a assexualidade também é, ou já fora, característica dos translienígenas, no

caso do anjo podemos supor que seu estado assexual é marcado pela sobrenaturalidade do divino. Portanto, além de não reprodutivo — ao contrário do estado primário dos translienígenas, isto é, antes de chegarem à Terra e optarem por um gênero —, o anjo não carrega a marca do [bio]logicamente assexual, e sim de uma carência sexual não humana.

Isso já rompe o binário hétero/homo correspondente a um pensamento heteronormativo. Em *Morgana Memphis...* há também uma mola propulsora que vai de encontro à instituição religiosa — a Irmandade Gravibranâmica — e ao Estado na própria imagem de heroína; mas o que ainda cai na mesmice no conto são as visões maniqueístas — Morgana como a salvadora e a religião que precisa ser desmascarada. Isto seria, mais ou menos, uma paródia da contemporaneidade na qual os gays lutam pelo seu direito de ter uma família reconhecida pelo Estado e a Igreja (que conserva seus valores patriarcais).

Ao imaginarmos a dicotomia normal/anormal, chegamos a um dos propósitos sugeridos por Butler (2003) que diverge dos padrões impostos pela relação de poder, a saber, heterossexual, branca, de centro. Quem está fora do círculo normativo é considerado anormal, esquisito (*queer*). Mas se Butler não é adepta dos binários, ao invés de intitular oposições, devíamos *desconstruir* tais conceitos. Proposta de Jacques Derrida (2008) — como já foi referenciado— na totalidade da sua obra, particularmente, na *Gramatologia*, a desconstrução nos convida a uma ruptura da perspectiva estruturalista, com bases claras na noção saussuriana de língua e nas teorias de Freud. Deborah Britzman (2000), em um ensaio traduzido por Guacira Lopes Louro (2000), faz uma reflexão acerca da genealogia do que Freud chamou de nossa original perversidade polimorfa. Vejamos um excerto:

> Freud pretendia sugerir que o ser humano produzirá sexualidade a partir de qualquer coisa, que nossa primeira sexualidade, produzida no início da vida, aparece antes que nós possamos compreender e julgar — ou até mesmo colocar em linguagem — os prazeres do corpo. [...] Nessa visão, a sexualidade é o domínio imaginário; seu "lugar" é todo lugar. (BRITZMAN, Deborah in LOURO, Guacira Lopes, 2000, p. 67).

Usar a personagem para traduzir o *queer* em “língua brasileira” é seguir uma cadeia de rastros em busca de um objeto que nunca existiu, ou seja, de

uma origem artificial, de um “paraíso perdido” — ainda não visto e jamais encontrado — que se perdeu porque nunca foi compreendido verdadeiramente. O elemento ficcional, teoricamente construído, em termos derridianos, deve ser desconstruído não para desvendar o “gênese primordial”, mas a fim de afirmar que o tal *arché* foi ideologicamente instituído como o original, o modelo a ser seguido por todos, e tudo que fuja desse arquétipo universal precisa ser reprimido.

O canhão serviria apenas para despedaçar o que foi arquitetado. Com a dispersão das peças, exames mais detalhados poderiam ser feitos e traduzidos numa realidade babélica. E ao erguemos essa torre, ficaríamos mais à vontade com a confusão que poderia ser percebida por nossos frágeis olhos ainda tão monoculares: não veríamos mais a bagunça de uma Babel, mas sim a multiplicidade de um diferente cosmos.

Serafim, como um devir anjo/demônio, seria o sempre *trans*— não aquele dos alienígenas que não são caminhos, mas apenas chegadas —, em transição perene de um eterno retorno circular. Um átomo que nunca para, onde o *linear* tenta atingi-lo, mas não o consegue devido à sua velocidade anos-luz. Porém, como vimos, Serafim é refreado. O tiro saiu pela culatra. Parece que ele também foi vítima da cristianização do Direito Romano. Onde queremos chegar? Serafim preferiu a morte a ter que se curvar; pereceu em movimento transitório, morreu *a caminho de...*

Aqui entramos em outro problema: existe um sujeito ou algo que poderia realmente traduzir o *queer* em sua plenitude? Essa condição parece impossível. O sempre *trans* ainda nos é insuportável, pois precisamos nos ajustar para que o “encaixe” caiba em um lugar. Também os “desencaixados” se encaixam prontamente entre si, mesmo que achem a peça que falta na morte— literal — do sujeito. Criar métodos de encaixe diferentes uns dos outros ainda é muito custoso e é uma tarefa mais que excêntrica. Diríamos até *acêntrica* ou centrífuga.

Esses encaixes certamente não se fabricam de forma normativa. Evitar a perseguição, ficar inerte frente ao aparelho do Estado ou fazer apologias à igualdade não faz parte da pauta da Teoria *Queer*. Dizer não aos interesses hegemônicos, não se contentar com os mecanismos de poder vigentes, quebrar a máquina pública de forma estrondosa, como quase o fez Serafim

com seu canhão — é por isso que ele é um devir, pois ele foi parado a tempo de conseguir seu objetivo destruidor (desconstruidor!) —, isto sim, o torna um personagem bastante conveniente ao movimento *queer*.

Perturbar a ordem, desconstruir uma estrutura de pensamento solidificada em binarismo que determinam as relações de poder e castraram o sujeito a fim de domesticá-lo, retirar os objetos de seus usos convencionais, desmoronar hierarquias, essas também são algumas ações que podemos fazer em prol de uma interculturalidade, não obstante nosso intenso desejo de categorizar tudo. A Teoria Queer, a antropofagia utópica de Oswald e a desconstrução, podem ser conceitos que nos ajudem a realizar uma [des]reforma social. No âmbito literário, em especial na nossa pesquisa, ajudar-nos-ia a refletir sobre como essas sugestões voltadas à TQ podem influenciar na construção de narrativas que levam o rótulo *queer*.

# 2. CONSTRUÇÕES DO [IN]CLASSIFICÁVEL

## 2.1. A construção de sujeitos e narrativas em *A Fantástica Literatura Queer*

> **“**Se hoje eu sou estrela manhã já se apagou
> Se hoje te odeio amanhã lhe tenho amor
> Lhe tenho amor
> Lhe tenho horror
> Lhe faço amor
> Eu sou uma um ator”
>
> (Raul Seixas, *Metamorfose Ambulante*)

Começamos o segundo capítulo neste tópico onde vamos analisar outros contos da coleção — com ênfase maior em dois: *Quatro Bilhetes Para Terra 45* e *A lista: Letras da igualdade* —, além de sugerirmos a criação de características que foram observadas nestes e em outros textos da AFLQ — como, por exemplo, *Companheiros de Armas* — para entender melhor a constituição do *sujeito queer* na coleção. Isto só foi possível graças às nossas discussões iniciais que começaram no primeiro tópico do capítulo anterior, cujas bases carregamos até aqui, com a aplicação dos conceitos fundamentais acerca do *queer*, nos quais se apresentaram mais maduros em *Morgana Memphis Contra a Irmandade Gravibranâmica*, um conto da coleção, e em *Serafim Ponte Grande*, de Oswald de Andrade. Agora, recuperemos os conceitos construídos cujas discussões se tornaram relevantes para o problema.

Dada à grande demanda de significações *queer* até aqui exposta, somos levados a perguntar 1) *A Fantástica Literatura Queer* corrobora, nas suas narrativas, a filosofia da teoria em questão — se é que a coleção se propõe a seguir esse aspecto teórico —em seu aspecto político-epistemológico ou 2) apenas se vale do termo *queer* em sua semântica meramente pejorativa? Esta última opção, apesar de parecer plausível, parece-nos pouco provável, pois, foi

a partir dos avanços e divulgação da Teoria *Queer* que o termo adquiriu força, possibilitando, assim, a proposta da coleção. Trabalhar o *queer* como simples subjetividades que denotam xingamentos — como vimos na descrição do Glauco Mattoso, vide nota 2 — se é de uma incoerência epistemológica pelo fato de não prestar contribuições para o movimento político dos teóricos. Posto isso, procuramos ver como essas "narrativas *queer*" se desenvolvem e o quanto se propõem a se comportar como estórias de cunho voltado ao universo *queer*.

Mas, a priori, sendo afirmativa a primeira resposta do parágrafo anterior, onde podemos localizar esses *aspectos queer* com mais rigor científico nos textos da AFLQ? Podemos dizer que seus contos são em que medida "literatura *queer*" — se é que existe essa possibilidade! —? Vejamos o que diz o prefaciador da coleção[11]:

> Seguindo os teóricos queer, que costumam provocar ira nos militantes, quando vaticinam a *falência das políticas identitárias*, A Fantástica Literatura Queer resgata uma ampla gama de tipos marginais, inimagináveis metamorfoses ambulantes, que se tornam ficcionalmente protagonistas e heróis: um albino, um ciborgue, mutantes e híbridos de humanos com animais, translienígenas, bruxas, uma transexual seduzida por um vampiro, um adolescente nerd. (MOTT, 2011 apud LASAITIS; PINHEIRO, 2011, p.9)

Além do mais, ainda se projetam questões que podem ser feitas ou direcionadas a partir das anteriores, como, por exemplo: e se os idealizadores da *AFQL* quiseram apenas chamar a atenção de leitores familiarizados com as questões *queer*, colocando no título dos livros o termo como estratégia de mercado? E se assim o fizeram, necessariamente, na nossa perspectiva de estudo, seria um equívoco evidente, pois confundiram o sujeito identitário (bicha, sapata, traveco etc) e binário com o *transgressor*, quando, na verdade, aqueles estão incluídos neste e não o contrário (vide imagem 1).

Fomos à procura de um dos organizadores da AFLQ, que é também autora de um dos contos da coleção, Cristina Lasaitis, a fim de esclarecer alguns desses pontos e solicitamos que respondesse a um pequeno

[11] O prefácio na íntegra pode ser encontrado no anexo II deste trabalho.

questionário, composto por apenas dois quesitos. No primeiro ponto perguntamos o seguinte[12]:

> **Oziel Rodrigues**: Ao atribuir o título à coleção os senhores idealizadores quiseram chamar a atenção de leitores familiarizados com os estudos queer colocando no título dos livros, em letras garrafais, o termo ou apenas sugeriram a palavra oriunda da língua inglesa com o objetivo de atrair consumidores/leitores, em geral, que se identificam com a subjetivação do vocábulo, independentemente do que postula a Teoria Queer? Por favor, nos dê, se possível, mais detalhes sobre a composição do título.
>
> **Cristina Lasaitis**: Escolher um título para a série foi uma tarefa muito difícil. Eu e Rober [Pinheiro] listamos um monte de possibilidades e não conseguimos chegar a conclusão nenhuma, simplesmente não encontrávamos um título que nos parecesse bom. Quem veio com a ideia de A Fantástica Literatura Queer foi nosso editor, Richard Diegues. Esse título soava bem e descrevia melhor o espírito do projeto, além de ter um paralelo com termos usados no exterior, como queer speculative fiction, queer sci fi, e por aí vai. Acredito que também colaborou para a adoção do título a ideia de usar os "e" dando um beijo dentro da palavra Queer, que virou o logotipo da série. Essa foi outra ideia sensacional do Richard. Depois disso aconteceu algo engraçado. Nós resolvemos chamar o professor Luiz Mott para ser nosso prefaciador, e ele topou e foi muito gentil em dar seu apoio ao projeto, e ficamos muito felizes com o resultado. Isso só foi possível quando comparecemos a um simpósio de literatura LGBT e conversamos com um pessoal que está mais inteirado sobre a militância no Brasil que descobrimos que o professor Mott é um crítico do termo "queer". A gente não fazia a menor ideia disso, e o Luiz Mott também não nos disse nada, por esse motivo achei que ele foi mesmo muito bacana com a gente. (Lasaitis, acréscimo nosso, 2017)

No segundo questionamento, fomos mais diretos e objetivos acerca do entendimento da organizadora sobre o *queer*:

> **Oziel Rodrigues**: Como vocês veem o sujeito queer na ficção (com foco, especialmente, na coleção) e no mundo contemporâneo?
>
> **Cristina Lasaitis**: Deuses, essa pergunta é muito ampla! Vou falar sobre o que nós esperávamos das participações da antologia. Em primeiro lugar, nós não pedíamos carteirinha LGBT para os autores. A ideia de celebrar a diversidade envolvia, para nós, inclusão total. Ou seja, qualquer autor que quisesse participar podia enviar um conto para o nosso processo de seleção. Queríamos histórias de literatura fantástica que oferecessem alguma reflexão ou insight

[12] Tal entrevista foi solicitada por meio do *Facebook*, porém realizada por e-mail em uma quarta-feira, 14 de junho de 2017.

> sobre diversidade sexual, não precisava ser obrigatoriamente com personagens LGBT. E o resultado foi o mais interessante possível. Em primeiro lugar porque realmente conseguimos a participação de autores de perfil muito diversificado, e acabamos por conhecer escritores novos muito talentosos. Os contos publicados também foram surpreendentes em sua diversidade, houve histórias eróticas, românticas, políticas, houve personagens gays, lésbicas, bissexuais, transexuais e também alienígenas com outros sexos e tabus culturais, e me parece que todos os gêneros de literatura fantástica estiveram representados — ficção científica, fantasia, terror, new weird... O resultado, portanto, foi caleidoscópico. Houve um processo de seleção qualitativo, de modo que nós organizadores escolhemos as histórias que nos pareceram, além de melhor escritas, mais representativas dentro do tema. E dentre esses, foram os autores que nos mostraram suas visões queer. Espero ter respondido a pergunta de maneira satisfatória. (Lasaitis. 2017)

Como podemos perceber, os organizadores da coleção nem sempre tiveram o intuito de utilizarem-se do termo *queer* para o título do seu projeto editorial. A coleção foi *batizada* com base na junção de um nicho da ficção científica [sci fi] — a *speculative fiction* — com elementos do que seria pautado, na visão da organizadora, os estudos queer. Ou seja, em uma empreitada mercadológica, a coleção tinha como objetivo arrebatar o público de leitores tanto do universo *new weird*[13] como aqueles que tiveram contato com a *teoria* acadêmica ou que simplesmente conhecem o *queer* no seu sentido simplesmente pejorativo e quisessem ler mais sobre.

A *surpresa* em saber que Luiz Mott é um crítico do termo *queer* também revela a pouca aproximação que a autora tem da *teoria*. Além do mais, no prefácio que Mott (2011) escreveu, este afirma que essa “esquisitice” chamada *teoria queer* talvez seja “válida para o primeiro mundo, mas danosa para o Brasil onde a cada 36 horas um gay, travesti, ou lésbica é barbaramente assassinado, vítima da homofobia” (MOTT, 2011), e que só aceitou prefaciar tal coletânea devido ao desafio e curiosidade em conhecer essa novidade — “a

[13] Sobre os escritores desse gênero literário contemporâneo, nos reportamos à Folha de São Paulo, em uma publicação de 18 de março de 2006, escrita por Thales de Menezes, que diz: “o que caracteriza esses autores é a mistura ilimitada de gêneros. Aos elementos tradicionais da ficção científica, eles agregam thriller político, romance histórico, personagens reais, faroeste, diários de viagem, policial noir e o que mais estiver à disposição. Tudo para libertar a literatura fantástica dos clichês que infestam hoje as prateleiras de livraria dedicadas ao gênero. Que clichês são esses? Gnomos, elfos, dragões, feiticeiros, clones, universos inteiros que são simulacros da realidade... Pois é, quem pensou em "O Senhor dos Anéis" e "Matrix" acertou em cheio. Mesmo involuntariamente, essas obras aprisionaram a literatura fantástica numa fórmula acomodada. O carimbo "new weird" avaliza livros que são focos de resistência aos subprodutos de J. R. R. Tolkien.” (http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1803200617.htm, 30 de julho de 2017)

ficção *queer*" (MOOT, 2011). Mais à frente, comenta sobre o "respeito e destaque da diversidade" dos contos da AFLQ, inseridos num "menu pra ninguém botar defeito" (Idem). O *coquetel queer* de que Mott (2011) fala remete ao "cardápio" identitário que já conhecemos numa perspectiva LGBT. É como se esta visão diversificada e abrangente, que está incluído no bojo binário da coleção, persuadisse o autor a ver isto como algo que possa contribuir para a luta dos direitos da comunidade LGBT — e ele não está errado. Vejamos o que Mott escreve:

> Como militante gay *full time* há mais de três décadas [...], considero esta coletânea de contos uma importante contribuição não só pelo seu pioneirismo, ao dar visibilidade à temática LGBT entre os aficionados pela literatura fantástica, como também pela mensagem/injeção de otimismo transmitida pelo espírito geral da obra. [...] um bando de lunáticos humanistas, incluindo esta plêiade de contistas fantásticos, insistem em fazer da bela diversidade cromática do arco-íris, não uma enganosa quimera, mas um ideal atingível. (MOTT, 2011in LASAITIS; PINHEIRO, 2011, p9-10)

Ao elucidar a expressão "enganosa quimera", Mott faz referência ao ideal *queer* não identitário, cuja filosofia não lhe agrada posto que ele é defensor de uma (s) identidade (s) — a saber, o gay, a lésbica, o travesti etc —, e, como já foi dito, ele afirma que isto em nada contribui à causa homossexual, sendo até, portanto, um retrocesso. Luiz Mott é tão relutante em apoiar as políticas pós-identitárias que, no Seminário Nacional STONEWALL 40 (2010), chama os teóricos *queers* de racistas, machistas e homofóbicos após ter sua fala cortada durante um debate devido aos seus posicionamentos. Este fato foi descrito através de um e-mail que o próprio Mott escreveu e que foi postado no Fórum Baiano LBGT[14] (2010. Em um excerto ele afirma:

> Este seminário confirma a preocupação de diversos de nossos militantes: os/as teóricos queer brasileiros constituem gravíssima ameaça aos alicerces do movimento de libertação lgbt. Ao defender as sexualidades movediças, as metamorfoses ambulantes, dão um golpe na nossa política de afirmação identitária como estratégia para enfrentarmos a homofobia que mata um lgbt a cada dois dias. (MOTT, 2010 In FORÚM BAIANO LGBT. Disponível em: <http://forumbaianolgbt.blogspot.com.br/2010/09/mott-chama-teoricos-queers-de-racistas.html>.Acesso em: 14 ago. 2017)

[14] O e-mail pode ser conferido na íntegra no Anexo III

Em outro, diz: “E o pior é que vários dest@s queers usufruem dos prazeres homoeróticos que nós, militantes desde a primeira hora, conquistamos tais direitos a duras penas” (Ibidem). Ou seja, a ignorância dos organizadores da coleção poderia gerar um conflito imediato só pelo fato de carregar o rótulo *queer* na capa. Mas como pudemos perceber, ele foi bastante cordial e trouxe a coleção para um parâmetro voltado mais à *tolerância*, na sua perspectiva em prol do LGBT. É como se o teórico *descanonizasse* a obra do *altar queer*, isto é, como se reconhecesse que o multiculturalismo da coletânea fosse mais cabível num universo LGBT e não no *inatingível buraco negro queer*.

Sobre a segunda questão da entrevista, a ideia de inclusão total nos parece um pouco questionável em uma perspectiva *queer*. A própria autora afirma que “não precisava ser obrigatoriamente com personagens LGBT” (Lasaitis. 2017), levando-nos a crer, portanto, que a ideia inicial do projeto seria voltada sob uma perspectiva LGBT. A visão *caleidoscópica* da organizadora e *gastronômica* do *prefaciador* — em relação ao *menu* ou *coquetel queer* — parecem se fundir dando um resultado conferido por nós nos contos da coleção: o que cada autor dessas narrativas supuseram ser esse *queer*. E daí saíssem estórias das mais variadas — e leigas — suposições desse estranho termo em inglês.

Então essa coletânea seria um apanhado de estórias sobre esses “tipos esquisitos” que podemos [des]encaixar no grande arcabouço *queer*? Essa crise da *falência das políticas identitárias* seria um pretexto para ratificar as ditas subjetividades periféricas e colocar em cima desse palco narrativo o que sempre estava escondido nas coxias? E a coleção, tanto quanto a *Queer Theory*, pede a urgência de um colapso de identidades concretas ou faz apologia às pluralidades?

Como já dissemos, um olhar multifacetário pelas diferenças é um dos lemas principais dos estudos *queer*. Então, essas formas de estar dos sujeitos se tornam uma gama infinita de subjetividades inventivas a fim de atender a necessidade de cada indivíduo. Como seria esse sujeito *queer*? Um sujeito que nega uma identidade ou que assume milhares (devir sujeito/sujeito babélico)? É possível alguém assim? A resposta, a priori, seria *não*, pois para apontar esse sujeito é preciso defini-lo, e qualquer definição — de acordo com que

levantamos — seria um ponto negativo, ou seja, um passo atrás, para quem busca o *sujeito queer*. Seria preciso normatizá-lo em certa categoria conceitual para então estudar esse tão sonhado... o quê? Será possível nomeá-lo?

Chegando a essa rede de indagação, somos levados a refletir não uma falta de elementos classificatórios, mas peculiaridades necessariamente inerentes para certa aproximação do que chamamos *Sujeito Queer*. Vejamos até onde nossos estudos permitiram uma reflexão mais acertada do problemático termo *queer*: O sujeito abjeto seria o primeiro ponto no qual nos deteríamos. É a partir do julgamento negativo que se faz desse *estranho* que o meio social acaba marginalizando-o, colocando-o em espaços beirais para assim apontá-lo como escória, mesmo não sabendo direito como classificá-lo. É aí que nos reportamos a Marc Augè (1994), com sua proposta de *não lugar*, que pode gerar a capacidade de refletir sobre políticas de diferença, diretamente ligada a esse *ser abjeto* visto como estranho, esquisito, diferente etc. Aqui, especialmente, o direcionamos ao *não lugar/identidade* porque entendemos que essas políticas de diferenças fazem apologia a uma interculturalidade do múltiplo, ou seja, é um assumir de que cada qual tem suas idiossincrasias, diferenciando uns dos outros, levando-nos à *não identidades*, posto que as possibilidades de subjetividades não são concretas e ao mesmo tempo são muito numerosas.

Essas ponderações oriundas do pensamento augèniano também podem nos ajudar a entender a ideologia desconstrutivista em detrimento dos discursos que sustentem uma relação de poder vertical, como por exemplo, a estilo de vida patriarcal, machista, o maniqueísmo religioso, cultural, econômico etc. Elevados esses pensamento ao nível da práxis, possivelmente veremos a ruptura de valores que regem os comportamentos normais/anormais, e só então enxergar a integração de todos modos de ser não os igualando em um só, mas divergindo o quanto for necessário uns dos outros a fim de viverem compartilhando essas diferenças de forma, no mínimo, harmoniosa ou até mesmo indiferente, sem a marca da abjeção. Em outras palavras: não existiria o *diferente* porque o *normal* também não fora estipulado; ou ainda mais: apenas existiria *diferenças*. A ideia de *igualdade* — e de "*uns* mais iguais que os *outros*", como na música de Engenheiros do Hawaii — seria "superada" pelas peculiaridades intrínsecas de cada um.

Mas não será — e nunca foi — fácil romper certos paradigmas. Esses pensamentos transgressores, voltados ao sentido contrário do sistema a fim de abalá-lo, rejeitando qualquer tipo de normatização, geraria um mal-estar de grandes proporções, principalmente se forem projetados por meio de ações violentas, como, por exemplo, na ficção, os já citados atos de "rebeldia terrorista" de *Serafim Ponte Grande* e o fim que levaram as freiras da Ordem em *Morgana Memphis...*, ou na vida real, quando uma manifestante da Marchas das Vadias, movimento que luta, entre outras coisas, contra a violência sexual, tenta entrar na Igreja Nossa Senhora de Copacabana de seios à mostra ou quando um casal de homossexuais nus, do mesmo movimento, no ano seguinte — 2013 —, quebra imagens da Virgem enquanto peregrinos horrorizados esperavam o início da vigília da Jornada Mundial da Juventude, ouvindo gritos de protestos contra o Papa Francisco — "A verdade é dura, o Papa Francisco apoiou a ditadura"—, à Igreja — "Não é mole não, a Igreja apoiou a inquisição" — e também ao governador do Rio de Janeiro, na época, Sergio Cabral —"Cabral, chuta que é macumba". Todos esses atos podem ser considerados daquilo que chamamos, no capítulo anterior, *Impulsos Satânicos*, e é uma característica que se encaixa muito bem se colocarmos em uma práxis radical aquilo que pauta a nossa perspectiva de estudo, e seria um dos recursos para identificar o nosso *sujeito queer*.

Todavia, não podemos, com esses aspectos, acreditar sermos capazes de indicar o *quanto* uma personagem se aproxima de uma perspectiva *queer*, pois entraríamos em um paradoxo (classificar o *queer* seria engessá-lo, por em uma tabela direcionada a categorias fechadas, o que contradiria o que construímos até aqui). Então vamos analisar a postura dos sujeitos n'*A Fantástica Literatura Queer* com o objetivo de perceber suas peculiares subjetivações. Isto é, se ele é binário, se é identitário etc.

Escolhemos um conto da coleção que pode ilustrar essas discussões acerca da construção do *queer* na AFLQ. Trata-se do "Quatro Bilhetes Para Terra 45", de Carlos Silva. O texto em pauta está no volume Amarelo. Podemos comparar esta narrativa da coleção com o conto analisado do capítulo anterior. Se em *Morgana Memphis...* temos alienígenas que *optaram* por se "transssexualizar" binariamente ao chegar à Terra, neste observamos que as identidades de gênero eram escolhidas também de forma dicotômica,

porém somente após a copulação: o Gerador, que poderia corresponder à mulher em suas funções patriarcais — por exemplo, de mãe, sendo que seus limites funcionais não passariam dos *muros* da casa —, e o Protetor, que seria, como conhecemos,segundo o modelo também patriarcal, um homem com atributos mais rústicos a fim proteger e trazer o sustento para casa.

> O jovem casal pertencia à espécie que os humanos haviam catalogado como Selenartrópodes. Eram seres monoicos, o que significava que todos os indivíduos produziam os dois gametas necessários para formar descendências, no entanto necessitavam de fazer sexo para haver a troca dos mesmos. No caso particular dos Selenartrópodes, era após a fecundação que decidiam o gênero de cada um do casal. [...] O membro do casal que decidisse que iria gerar o filho, deveria arrancar as carapaças quitinosas que lhe cobriam o corpo e comê-las, de modo que o saco vitelino tivesse espaço para crescer e as glândulas melificadoras tivessem nutrientes para se desenvolver. O outro deveria manter a sua cobertura e, graças ao choque hormonal de ter um ovo fecundado e não gerar saco, passar por uma série de transformações físicas de modo a ficar maior, mais ameaçador e de exoesqueleto mais duro para poder proteger sua descendência. (SILVA, 2012, pp. 84-5)

Nesse ponto de vista temos novamente uma visão binária. Só que diferente do “destino biológico”, essa raça poderia *escolher* entre duas opções após o ato sexual. O embate das personagens do conto se localiza quando dois Selenartrópodes, decidem assumir uma gestação dupla: “dois membros do casal assumirem [sic] o mesmo papel após a fecundação” (SILVA, 2012, p.86, acréscimo nosso). Ou seja, ambos seriam Geradores, o que causa um mal-estar nas famílias. Destacamos que, apesar da “escolha” ser arbitrária, o gênero dos membros dos casais deveria corresponder a uma dicotomia normativa macho/fêmea — destarte, heterossexual.

Sendo a identidade de gênero escolhida após relação sexual— mais do que “um compromisso biológico e sentimental que se assumia perante a pessoa amada, era um declarar de funções à sociedade” (ibidem, p. 85) —, os sujeitos tinham de dar conta das suas representações culturais naquele meio com foco na legitimação dos seus respectivos acordos tácitos: “Os Protetores tinham o papel de guerreiros, empreiteiros, operários. Os Geradores tinham profissões mais ligadas ao intelecto e sensibilidade” (SILVA, 2012, p.85) ou “O Gerador transportaria e geraria no dorso um filho, o Protetor impediria que mal

algum lhe fosse feito. Quando a larva eclodisse, o Gerador produziria mel para alimentar o recém-nascido e o Protetor recolheria comida para os três” (idem p. 88).

O impasse sobre os discursos médicos e jurídicos elucidados por nossa pesquisa através dos escritos foucaultianos aparece em dois momentos nesse texto ficcional: no primeiro, quando o narrador diz que “Nenhum lar saudável, aos olhos dos restantes dos Selenartrópodes, poderia ser constituído por dois Protetores ou dois Geradores. Era algo que se considerava contra a própria natureza da espécie" (p. 86). Isso corresponderia à marca de abjeção posta pela família e pela sociedade. Tal estigma gera um incômodo doentio, corroborando uma leitura de cunho sanitário, que “segundo Julia Kristeva, o abjeto não é o que simplesmente ameaça a saúde ou a visão de pureza que delineia o social, mas antes o que perturba a identidade, o sistema, a ordem (1982, p. 4)” (MISKOLCI, 2015, p. 24). A priori, pode-se pensar que o elemento transgressor no relacionamento dos dois geradores vai de encontro à ideologia religiosa do Deus Só e à noção de *normal* daquela comunidade — o que de certo modo vai, mas de forma ineficaz. Porém, ao invés de lutar para desestruturar as bases do sistema, o casal prefere se mudar para a Terra 45, ou seja, torna-se mais conveniente achar um ambiente sem conflitos a tentar mudá-lo por meio de ações transgressoras. O casal de geradores, ao partir para a Terra 45 “encomendaram uma pequena oração ao Deus Só, pedindo-lhe que os humanos fossem tão progressistas quanto haviam ouvido” (Ibid., p. 92), à vista disso, não bastasse o casal ver-se reprimido pelo sagrado, ainda presta-lhe reverência e rogações.

O segundo momento foucaultiano é a reflexão que se faz sobre a prole dessa relação. Os filhos não poderiam ser registrados e nasceriam sem nome e sem linhagem, pois suas respectivas genealogias seriam negadas pelos avôs, “Os seus dois filhos não seriam irmãos. Chegadas duas crianças à Casa da Tradição sem linhagem, seria atribuído um nome de família diferente a cada um. A sociedade negaria até o mais básico nível de parentesco entre os Selenartrópodes” (ibidem, p.91). Desta maneira, seriam filhos do crime e embaçariam o meio social. Negariam o direito canônico familiar. Tornar-se-iam uma família de seres abjetos. Tendo em vista a *abjeção* e o *embaraço*, podemos dizer que esses termos caracterizariam o sujeito *queer* no conto. O

não lugar das crianças seria um forte traço diferente de não identidade e, por conseguinte, negar-se-ia o lugar de origem — selenartrópode — e também o de destino — terráqueo —, estariam, enfim, numa espécie de limbo identitário. Então, tanto este *limbo* dos filhos quanto a marcado abjeto dos pais — por serem ambos geradores —, revela-nos como o autor do texto enxerga o *queer*. E é nestes dois momentos foucaultianos que a marca de abjeção parte de uma visão binária e deixa o texto com críticas negativas ao nos referir à teoria na qual nos debruçamos, mas nos aguça a percepção da visão que o autor — em particular — e a coleção — em geral — têm do *queer*.

Se os Geradores rejeitados por ambas as famílias sentiram-se ameaçados e com a obrigação de cuidar das suas proles, ir para a Terra 45, sem a presença de um Protetor, seria um ato de covardia ou de coragem? Um dos slogans do Regime Militar em nosso país foi: “Brasil, ame-o ou deixe-o”. O casal de insetos pareceu preferir o exílio, em busca de uma *Terra Prometida*, ao invés de ficar e embaraçar a sociedade na qual eles viviam. Seriam criminosos — e quem disse que o sujeito *queer* se curva à lei?[15] — e a ida para outro território representaria para os sistemas de regulamentação uma *limpeza* no *lócus* normativo. Não o casal, mas seus filhos nos dão uma grande contribuição para entender o fugidio sujeito *queer* nos textos nos quais decidimos analisar. Embora os estudos *queer* neguem o sujeito binário, vimos que a visão do autor do conto mostra dois lados: um, voltado às questões de gênero, numa perspectiva binária (Protetor/Gerador), e outro, sob uma perspectiva *pós/não/trans* identitária (no limbo de identidade cujos filhos vão crescer).

Marc Augé (1994) diz que “Se a tradição antropológica ligou a questão da alteridade (ou da identidade) à do espaço, é porque os processos de simbolização colocados em prática pelos grupos sociais deviam compreender e controlar o espaço para se compreenderem e se organizarem a si mesmos” (AUGÉ, 1994, p.158). Ou seja, o espaço precisaria reconfigurar-se à medida que os sujeitos criassem — ou copiassem — qualquer tipo de subjetivação. A experiência de abjeção não se tornaria algo relevante, pois a configuração do não lugar mudaria no momento em que o indivíduo sugerisse novas formas.

[15] Vide o caso de Serafim Ponte Grande no tópico anterior.

“Os não lugares têm a beleza do que poderá vir a ser. Do que ainda não é. Do que, um dia, talvez, terá lugar” (idem, 2003, p. 135).

O imperativo de higiene social pautar-se-ia entre um dos vários pretextos para aquelas criaturas terem seus direitos suspensos tanto por pressão social como por pressão jurídica. O nome das famílias seriam maculados e os anti-normativos precisariam de mecanismos corretivos — os quais não são citados no texto — por dois motivos: um, não só para “limpar” a si de tal “mal” como também a fim de “purificar” os seus; dois, para ratificar o poder da regra normativa, pois, visto o aparecimento desses “estranhos vícios” livremente, dever-se-ia evitar o livre acesso deste “delito” com o objetivo de não se levar em conta questões como “o fato de aparecerem à luz do dia será o sinal de que a regra perde o rigor?” (FOUCAULT, 2015, p. 45).

Além do controle da higiene física e moral, devemos também resgatar pontos acerca da normatização gerida pelo divino — o que parece ser uma característica de grande parte dos textos da coleção. Na maioria dos contos a representação do sagrado é posta a contrapeso das ditas perversões. Em “Quatro Bilhetes Para Terra 45” é o Deus Só, cuja gênese de tudo é muito semelhante a do Deus cristão, o grande responsável pelo dispositivo de controle baseado na fé para sexualidade: “— Disparate! — silvou o Protetor — dois pais, um filho! É assim que é! É assim que o Deus Só originou a nossa grande espécie!” (SILVA, 2012, p. 87). Essa natureza reguladora é destacada pelos dois sintagmas repetidos pelo narrador duas vezes ao longo do texto:

*Era assim a Tradição.*
*Era assim a lei.*

E também ratificada constantemente na tessitura da narrativa. O pensamento transgressor é sempre visto como ameaça para os meios tradicionais de padrão normativo, sendo possível até evocar essas atitudes não normativas como os já citados *impulso satânico*s simplesmente pelo fato de ir de encontro à divindade castradora. Tal *satanismo* deve estar no âmbito da práxis para se tornar realmente transgressor — o que não acontece em “Quatro Bilhetes Para Terra 45”. Essas *ações satânicas* constituem as marcas que direcionam

construção do nosso sujeito *queer* ao longo da nossa pesquisa. Todavia, estão ausentes nas configurações das personagens do autor da AFLQ.

Em outros contos, conseguimos encontrar esses impulsos satânicos, apesar de nem sempre assumir um caráter *militante*, com frequências variadas. No volume Laranja, quando uma anja[16] decide consumar sua paixão com uma mortal ("O beijo de Alice"); um exorcista que se relaciona com um efrite[17], infringindo a lei do *Conselho de Hórus* ("Sonhos e refúgios"); ou no conto "Chuva ácida" — que parece flertar com "Les 120 journées de Sodome", de Sade, em uma versão mais juvenil —, onde um nobre de determinado castelo começa a cuidar de um dos prisioneiros e a lhe dar certos privilégios até que por fim o liberta (volume Verde).

Em "Companheiros de Armas", conto do mesmo volume que o anterior, Guilhermo, uma das principais personagens, seguia os dogmas do cristianismo em um grupo conhecido como *Caçadores*, constituído por "demônios" — que o raptaram —, cuja obediência era voltada a uma Lógica[18] "simples e brutal" (REIS, 2012, p. 127) que não se baseavam na fé cristã — ou sequer a conheciam. Neste meio, o "pecado da sodomia" não havia, pois não fora construído o tabu sobre homossexualidade ou outro mecanismo de repressão quanto a esse *problema*. Guilhermo, perturbado como um homem barroco[19], tenta falar para Fenibe, identificada no conto como uma demônio fêmea, que Vul, um dos seus "companheiros de armas", observava e *gostava muito dele*, e, por conseguinte, queria *fazer sexo* com ele. Não entendendo o porquê do estranhamento do companheiro — nem suspeitando que por trás disto escondia-se uma ideologia anti-sodomita —, Fenibe indagou qual mal havia em

---

[16] Assumimos aqui uma visão binária — anjo/anjo, ou seja, masculino/feminino, homem/mulher etc —, pois, diferente das discussões feitas em *Serafim Ponte Grande*, cujas reflexões são leituras nossas e não do escritor, neste conto em questão, o autor — e não nós — *sexualiza* e configura "o anjo" com performance voltada aos aparatos femininos, isto é, no sentido patriarcal.

[17] No conto grafado com inicial "E" e "e" final, o termo *ifrit*, verificado no Alcorão por Mamede Mustafa Jarouce (que verteu o "Livro das Mil e Uma Noites" para o português diretamente do árabe), significa aproximadamente uma 'criatura sobre-humana e maligna'. Essa espécie de demônio vive, no conto da coleção, como um parasita drenando a energia do seu hospedeiro humano.

[18] Optamos, mesmo em citações diretas nas quais não estão necessariamente no texto, escrever com inicial maiúscula, para deixar claro que quando nos referimos à *Lógica* estaremos sempre nos dirigimos para àquela cujos Caçadores do conto seguem.

[19] Apesar de identificarmos o rapto de Guilhermo "no ano de Nosso Senhor Jesus Cristo de 1212" (REIS, 2012, p. 121), ou seja, em uma data bem anterior ao movimento que ficou conhecido nas artes e na cultura como Barroco (século XVI), o teor dualista da personagem que está sempre dividido entre a carne e o espírito é muito presente no enredo. É por isto que foi feito a alusão.

Vul *gostar muito* dele: “Por Cristo, porque é errado como os mil infernos! — Guilhermo disparou no idioma pátrio, só percebendo depois o engano — [Porque ruim, Criador raiva... Criador raiva macho gostar macho igual macho gostar fêmea][20]” (REIS, 2012, p. 127). Guilhermo imaginando que a companheira nunca ia entender *seus valores cristãos* — “Mas se só entendiam a Lógica [deles], como mostrar que sodomia era algo abominável [para um cristão]?” (ibidem, p. 128, grifo nosso) —, ele desistiu e recolheu sua angústia. Aqui nos deparamos com um paradigma. Não havia a noção de homoafetividade. A *Lógica* ainda não tinha, — e, quiçá, nunca teria — se preocupado em classificar a relações entre dois machos ou entre duas fêmeas**.**

Em *Companheiros de Armas*, apesar de nos mostrar uma sociedade alienígena, ainda não constituída sob a égide da heteronormatividade, o autor do conto além de ter em mente os binários — como não tê-los? —, utiliza-os para compor a obra, como no seguinte excerto: “O antinatural era que elas trabalhassem com armas, como se fossem homens. E já que não podia usar a Lógica para afirmar que elas não eram combatentes eficientes, Guilhermo preferia pensar que elas, na verdade, também não eram mulheres” (ibid., p. 131). O impulso[21] satânico é identificado nos alienígenas que rodeiam o *bom cristão*. Este repelia qualquer forma de agir *não cristã*, mesmo com certas tentações ao seu redor — “[Ferb] era a única, entre todos os demônios fugitivos da nau, que despertava o desejo de Guilhermo. Sucumbir a esse desejo, entretanto, seria uma bestialidade das mais profanas” (REIS, 2012, p. 125, acréscimo nosso) —, por fugir dos seus sacros dogmas e comprometer sua alma na eternidade. Guilhermo seria o contraponto que representaria o tipo de sujeito *anti-queer*, direcionando suas ações que vão de encontro à Lógica. Neste ponto, mesmo se retratando de forma binária, temos a constituição de uma narrativa que nos ajudará a entender a formação do *queer* através de uma não identidade adotada por aquela sociedade, mesmo que inconscientemente, onde as relações afetivas eram livres — as diferenças, de certo modo, respeitadas — de discursos heteronormativos —, apesar de o narrador se

[20] O autor se distancia da sintaxe da norma-culta padrão da Língua Portuguesa nos enunciados das personagens que se expressam em *caçadorês,* posto que ele se propôs a traduzir o idioma alienígena de forma rústica ao leitor.

[21] O termo *impulso* parece ser uma má colocação nesta discussão, pois as relações sexuais desta *comunidade* poderiam dar-se naturalmente tanto no âmbito dos sexos oposto quanto no dos sexos iguais.

referir constantemente a termos como “macho”, “fêmea” e até mesmo “sodomia”). Sabendo também que, apesar de um suposto *satanismo às avessas* criado na mente de Guilhermo, inferimos que, para o autor de *Companheiros de Armas*, o *queer* estaria na tessitura de uma narrativa com base em uma raça que desconhecesse a noção binária de gênero; e o protagonista, Guilhermo, seria um anti-herói cuja visão negativa daquele meio serviria apenas para representar o lado normativo e inflexível de dogmas maniqueístas, principalmente os da religião cristã. Ou mesmo para retratar simbolicamente abusos cometidos por pessoas que se julgam no direito de cometer atos de violência contra *anormais*, *depravados*, *desviados*, como vemos no encerramento do conto:

> Guilhermo rezou por sua alma imortal. Era tudo o que lhe restava nos últimos três *icts* de ar seguro. Não haveria confissão, nem extrema unção. Por isso ele queria, tinha que acreditar que os felinos e todos os outros fugitivos eram demônios, ou mesmo bestas sem alma, por mais benignos que parecessem. Caso contrário, não saberia se livrar-se do pecado da sodomia era mais cristão do que o pecado de, pela traição e mentira, matar dois companheiros de armas. (REIS, 2012, p. 145-6)

Apesar dessas análises remetidas ao ocultismo, sabemos que, desde o Renascimento, a Igreja já vinha dando indícios de seu enfraquecimento no dia a dia da civilização — pelo menos, a ocidental. É por isso que Foucault (2015), ao nos remeter para o fim do século XVIII, diz que “a tecnologia do sexo, basicamente, vai se ordenar, a partir desse momento, em torno da instituição médica, da exigência de normalidade e, ao invés da questão da morte e do castigo eterno, do problema da vida e da doença. A ‘carne’ é transferida para o organismo” (FOUCAULT, 2015, p.127). Todavia, na figura de Guilhermo, a perspectiva da pastoral cristã ainda era a que mais garantia sua recompensa na eternidade — até porque,se o “ano de Nosso Senhor Jesus Cristo de 1212” no conto corresponder mesmo ao de 1212 d.c., estaríamos em plena Baixa Idade Média.

Portanto, para enfatizar, o que chamamos aqui de “satanismos”, podemos dizer que se trata de forças contrárias à ideologia do sagrado, criada pelas instâncias de poder que tem como função principal a regulamentação não apenas da sexualidade, mas também dos valores, da economia, da cultura, da

ética etc. Todavia, a pergunta é: esses impulsos satânicos sobre os quais discorremos ao longo das análises dos textos literários são o suficiente para refletir sobre o sujeito *queer* numa perspectiva contemporânea? Como já vimos, não é o suficiente. Os aqui chamados impulsos satânicos só são imperativos quando nos surgem questões ligadas ao profano em ações que divergem do sagrado. O anti-normativismo, desembocando em um saber voltado à tentativa de desconstruir ideologias dominadoras, seria a*porta de entrada* para entender nossas análises literárias.

Em nível prático, aqueles que carregam o estigma da abjeção lutariam pela queda desse regime normativamente totalitário, que por sua vez aumentaria o movimento das massas periféricas em direção ao centro; o abjeto não faria mais sentido, pois as identidades estariam todas fragmentadas numa interculturalidade voltada não à igualdade, mas às diferenças que os membros dessa utopia assumiriam.

Voltando à Lógica em conceber uma definição para aquele tipo de situação, em “Companheiros de Armas”, podemos supor que os padrões, que marcam o sujeito colocando-o em *quarentena moral*, ainda não tinham se formulado categoricamente. Resultado: o “baitola”, a “sapata”, e outros milhares de xingamentos possíveis não poderiam ser enunciados, pois sequer fazia parte do léxico daquela língua ou da cultura daquele tipo de espécie. As afetividades não eram postas ao nível de linguagem, eram simplesmente vividas, como os antigos — em especial, os gregos. Foucault (2015), colocando a pastoral cristã como uma das responsáveis pela produção dos discursos sobre o sexo, diz que tal instituição teve como incumbência “a tarefa de fazer passar tudo o que se relaciona com o sexo pelo crivo interminável da palavra” (FOUCAULT, 2015, p. 23); e com a mesma função regulatória “organizaram-se controles pedagógicos e tratamentos médicos; em torno das mínimas fantasias, os moralistas, e, também e, sobretudo, os médicos, trouxeram à baila todo vocabulário enfático de abominações” (id., p. 40). É por isso que, antes de a figura do homossexual ser posta em evidência, o termo “homossexual” e suas referências mais abjetas — “viado”, “bicha” etc — ou até mesmo termos menos pejorativos, ainda não eram bem conhecidos por boa parte da população. Isso gerava completa estranheza e embaraço, principalmente no tocante à linguagem, quando, por exemplo, se tentava categorizar um “fulano” que

morava junto com outro “sicrano”, ambos “homens” *propriamente ditos,* que faziam *coisas imorais* e todos sabiam do que se tratava, mas ninguém chegava a repreender pois não sabiam como lidar com “bizarrices” de tal magnitude. Esses *estranhos* eram evitados pelas chamadas *pessoas de bem*. Até que se popularizou o termo homossexual — no início do século XX —, e se evidenciaram mais esse tipo de “doença” com adjetivos igualmente estigmatizantes. Apesar dos termos comuns para se referir pejorativamente as pessoas com práticas sexuais diferentes da dita normal — sodomita, pederasta, invertido, fresco (GREEN, 2000; 2006) —, na virada do século XIX para o primeiro quarto do XX, o personagem da aliança desviada que Foucault (2015) menciona, ainda era um termo que circulava restritamente pelos meios médicos. Ou seja, não se tinha estabelecido, para a população em geral, um sujeito homossexual — ou sequer um heterossexual. As práticas de relacionamento entre pessoas do mesmo sexo eram vistas com olhos maniqueístas e enterradas sob a lápide do “mal secreto”.

A “espécie” *homossexual* estava tomando forma. Essa “enfermidade”, que até a invenção do termo se qualificava verticalmente abaixo das *pessoas saudáveis*, numa hierarquia perversa, era um vício onde se incluía no cabedal da sodomia, e que agora se encaixava em “uma figura da aliança desviada” (FOUCAULT, 2015). Portanto, podemos concluir que o *homossexual* era *queer* antes da sua *invenção*, porque causava uma espécie de embaraço geral.

Para melhor entender a diferença entre as políticas de direito do homossexual e as estratégias *queer* de desformular ontologias, Miskolci (2015) nos diz:

> Se o movimento gay e lésbico tradicional tinha como preocupação mostrar que homossexuais eram pessoas normais e respeitáveis, o movimento queer vem para dizer: “olha, mesmo os gays e lésbicas respeitáveis em certos momentos históricos serão atacados e novamente transformados em abjetos. [...] Enquanto o movimento homossexual apontava para adaptar os homossexuais às demandas sociais, para incorporá-los socialmente, os queer preferiram enfrentar o desafio de mudar a sociedade de forma que ela lhes seja aceitável. Enquanto o movimento mais antigo defendia a homossexualidade aceitando os valores hegemônicos, os queer criticam esses valores, mostrando como eles engendram as experiências da abjeção, da vergonha, do estigma. [...] O queer, portanto, não é uma defesa da homossexualidade, é a recusa dos valores morais violentos que instituem e fazem valer a linha de abjeção, essa fronteira rígida entre

> os que são socialmente aceitos e os que são relegados à humilhação e ao desprezo coletivo. (MIKOLCI, 2015, p. 24-5)

Além do mais, Preciado (2011), trazendo à tona as *multidões*, afirma:

> Por oposição às políticas "feministas" ou "homossexuais", a política da multidão *queer* não repousa sobre uma identidade natural (homem/mulher) nem sobre uma definição pelas práticas (heterossexual/homossexual), mas sobre uma multiplicidade de corpos que se levantam contra os regimes que os constroem como "normais" ou "anormais": são os *drag kings*, as *gouines garous*, as mulheres de barba, os transbichas sem paus, os deficientesciborgues... O que está em jogo é como resistir ou como desviar das formas de subjetivação sexopolíticas. (PRECIADO, 2011)

As experiências de abjeção só são pretextos para a Teoria *Queer* desconstruir os valores construídos pelo meio social (jurídico, médico, pastoral, etc.).

Podemos apontar mais uma miríade de contos que retratam os pontos contrários frente à instituição religiosa ou a do Estado, mas isso seria, no momento, desnecessário, pois, de acordo com os dados recolhidos, os textos seguem quase a mesma linha de padrão e uma perspectiva um pouco diferente do que nós levantamos sobre o *queer*. O que é mais gritante — e realmente nos chamou a atenção — para afirmar nossas hipóteses acerca de certa distância para com o nosso sujeito *queer* — mesmo que inconsciente da parte dos autores — foi um conto do volume Laranja chamado *A lista: Letras da igualdade*.

Não obstante o texto seguir a linha da ficção científica, podemos analisar, sem hesitação, como se comporta o enredo quando voltamos nossas perspectivas para a Teoria Queer. Já sabemos que um dos principais alvos da teoria é a heteronormatividade. Nas palavras de Miskolci (2015): "A heteronormatividade é a ordem sexual do presente, fundada no modelo heterossexual, familiar e reprodutivo. Ela se impõe por meio de violências simbólicas e físicas dirigidas principalmente a quem rompe normas de gênero" (ibid, p. 46-7).

Em AFLQ, o autor do conto não só cometeu equívocos tanto ao tentar retratar uma realidade paralela onde um tipo de "*homonormatividade*" — além de outras espécies de "normatividades inversas" — impera na tentativa de criar

leis a fim de que certas políticas de afirmação se ratificassem, quanto na mudança de paradigma na qual o conto se encerra, fazendo justiça a um tipo de *igualdade burguesa*.

No enredo encontramos uma escritora lésbica de ficção científica, chamada Rafaela, que no início do conto fazia apologia os direitos dos homossexuais. Ela era capaz de se comunicar com escritores, jornalistas e cientistas cujas realidades eram *diferentes* da sua através d'*A Lista* — dispositivo de transmissão via internet no qual um misterioso Moderador convidava pessoas de épocas diferentes, ou da mesma, sendo que com realidades distintas — para fazer parte de um grupo onde membros compartilham e-mails. Esse meio de comunicação permitiu à personagem contar a história do porquê sua namorada estar internada com ferimentos gravíssimos por todo o corpo, e, não bastasse isso, grávida: um grupo de jovens homofóbicos combinou agredir pessoas de uma casa especializada em receber sujeitos GLS. O amigo foi morto a tiros, Sarah, sua namorada, espancada e estuprada. Rafaela salvou-se porque tinha ido ao banheiro na hora do tumulto. A protagonista desabafa com detalhes nos e-mails trocados pelos membros da Lista.

Em um desses Brasis paralelos ao de Rafaela, um personagem chamado Martin Luther Silva[22], jornalista, comunica, por e-mail, que grupos minoritários lutavam para ter certos *privilégios* — "O primeiro grupo [...] que insistiu e obteve as políticas afirmativas foi o dos negros. Cotas foram estabelecidas para absolutamente tudo" (AZEVEDO, 2011, p. 73). Segundo a personagem, isso causou resultados desastrosos: "por exemplo, acontece um incêndio em uma escola, e à custa da morte de crianças que não se enquadram no critério de cotas de minorias, as equipes médicas são obrigadas a atender primeiro aos representantes de minorias" (ibidem, p. 74). Esses mecanismos de regulamentação, que privilegiam minorias favoreceriam a então classe política daquele Brasil devido à sua popularidade, "Tudo para que eles posem como os mais tolerantes, finalmente podendo *sair do armário* depois de infindáveis anos de opressão!" (Ibid, p. 88).

Foi relatada, inclusive, uma realidade na qual um índio guarani presenciava um Brasil onde "brancos viviam em guetos sórdidos, [...] seu irmão Ubiracy,

[22] Referência clara ao personagem histórico Martin Luther King Jr. (1929-1968), norte-americano que lutou para garantir a igualdade entre os anfro-descendentes e a elite branca.

preso político [...] defendia o fim da supremacia de índios e negros" (AZEVEDO, 2011, p. 67). O que percebemos ao longo do enredo foi que o autor não leva em conta a ideologia que questiona os lugares de poder e mecanismos de regulação de normatividade. Ele simplesmente inverte a posição piramidal da base para o topo. Ou seja, se vivemos em uma realidade onde o arquétipo de sujeito é o homem-branco-masculino-hétero-metropolitano-cristão, no conto somos voltados a colocar tudo o que se opõe a esses termos como "inimigos" que ensejam dominar o Estado por meios de políticas de exceção.

A onda *homonormativa* invadiu até o Palácio do Planalto onde o presidente do Senado (José Rasney[23]) "tem andado de mãos dadas e trocando seguidos beijos na boca com um assessor muito bem apessoado e com menos da metade de sua idade" (ibid., p.74). Martin Luther Silva, sempre com um mote ao final dos seus e-mails que diz "Políticas de afirmação também são discriminação, igualdade para todos", era um grande entusiasta da meritocracia e se orgulhava em dizer que conseguiu tudo sem a necessidade dessas *políticas de exclusão*.

Enquanto isso, na realidade de Rafaela, um arcebispo chamado Dom Hermoso Barrinhos — a personagem que representa o sagrado — era totalmente contra o aborto da criança de Sarah, namorada de Rafaela, e fez ameaças de excomunhão ao médico que realizasse tal operação. O cura também defendia que as realidades paralelas das quais Rafaela tanto falava não passavam de "ideias [impulsos!] satânicas [os]".

Verificando as principais realidades descritas no texto, é a de Rafaela que se aproxima mais da nossa; a realidade de Martin Luther Silva pode-se considerar uma espécie de *advertência futura* a fim de que se evitasse que o Brasil de Rafaela se tornasse tão desastroso quanto o dele.

Analisemos algumas passagens do conto em questão. Primeiro, vamos à afirmação da personagem Martin Luther Silva a respeito das *desastrosas* políticas afirmativas em sua realidade: "Para auxiliar minorias e garantir-lhes direitos, a maioria não apenas vê seus próprios direitos solapados, como também se vê quase obrigada a dotar a hipocrisia para a sobrevivência"

[23] Como na nota anterior, a ficção se apropria do real para fazer referências à realidade na qual vivemos. Desta vez foi o ex-presidente do Brasil José Sarney (1930-).

(AZEVEDO, 2011, p. 76). O Estado parece ter regulado os dispositivos de poder para encabeçar uma luta contra o que o autor chama de *maioria*. Porém, a ideia de *minoria* que adotamos são os grupos que não fazem parte da cultura dominante, sejam esses grupos de ordem religiosa, sexual ou profissional. Portanto,

> o que move uma minoria é o impulso de transformação. É isso que Deleuze e Guattari inscrevem no conceito de "devir minoritário", isto é, minoria não como um sujeito coletivo absolutamente idêntico a si mesmo e numericamente definido, mas como um fluxo de mudança que atravessa um grupo, na direção de uma subjetividade não capitalista. Este é na verdade um "lugar" de transformação e passagem, assim como o autor de uma obra é um "lugar" móvel de linguagem. (SODRÉ, Muniz Sodré, In: PAIVA, Raquel; BARBALHO, Alexandre (Orgs.), 2005)

"Lugar" seria um *topos* onde determinado devir minoritário impulsiona [satanicamente?] o meio social em que vive, [des]regulando, através de uma voz minoritária, os dispositivos de poder em prol das suas lutas políticas. É bom lembrarmo-nos que quando Deleuze e Guattarri (2011) fazem referência às minorias seria como se *desterritorializasse n*as línguas consideradas maiores (padrões):

> Essa é a força dos autores que chamamos "menores", e que são maiores, os únicos grandes: ter que conquistar sua própria língua, isto é, chegar a essa sobriedade no uso da língua maior, para colocá-la em estado de variação continua [...]. É sua própria língua que se é bilíngue ou multilíngue. Conquistar a língua maior para nela traçar línguas menores ainda desconhecidas. Servir-se da língua menor para *por em fuga* a língua maior. (DELEUZE; GUATARRI, 2011, p. 55)

Mais à frente, esses autores de fato trazem a maioria não em sentido quantitativo, mas se defrontando em uma constante onde se supõe um metro padrão abstrato, isto é, algo imutável, homogêneo, que não chega a ser um "alguém", mas se define a partir de um "ninguém" (diferente do *queer*). O que se opõe a isso seria minoria: visto "como um subsistema ou como fora do sistema" (Ibidem, p. 55). Se maioria é um ninguém abstrato — arquetípico de um todo normativo ao mesmo tempo em que se torna inatingível —, a minoria "é o devir de todo mundo, seu devir potencial por desviar do modelo" (idem,

p.56), e que assume um poder criativo de mudança. (DELEUZE; GUATARRI, 2011). Direcionando a discussão para o problema do nosso estudo: “As minorias sexuais tornam-se multidões. O monstro sexual que tem por nome multidão torna-se *queer*.” (PRECIADO, 2011). Seguindo a mesma linha de raciocínio, Preciado (2011) ainda diz que

> não tem relação com um ‘terceiro sexo’ ou com um ‘além dos gêneros’. Ela se faz na apropriação das disciplinas de saber/poder sobre os sexos, na rearticulação e no desvio das tecnologias sexopolíticas específicas de produção dos corpos ‘normais’ e ‘desviantes’ (PRECIADO, 2011).

Para entender o porquê a luta contra as políticas de afirmação feita pelas personagens do conto da AFLQ se torna algo contrário às políticas *queer* e totalmente relutante às mudanças ontológicas que tanto enfatizamos. Vejamos, para encerrar, o pensamento de Preciado (2011), o seguinte excerto:

> A noção de multidão queer se opõe decididamente àquela de “diferença sexual”, tal como foi explorada tanto pelo feminismo essencialista (de Irigaray a Cixous, passando por Kristeva) como pelas variações estruturalistas e/ou lacanianas do discurso da psicanálise (Roudinesco, Héritier, Théry...). Ela se opõe às políticas paritárias derivadas de uma noção biológica da “mulher” ou da “diferença sexual”. Opõe-se às políticas republicanas universalistas que concedem o “reconhecimento” e impõem a “integração” das “diferenças” no seio da República. Não existe diferença sexual, mas uma multidão de diferenças, uma transversalidade de relações de poder, uma diversidade de potências de vida. Essas diferenças não são “representáveis” porque são “monstruosas” e colocam em questão, por esse motivo, os regimes de representação política, mas também os sistemas de produção de saberes científicos dos “normais”. Nesse sentido, as políticas das multidões queer se opõem não somente às instituições políticas tradicionais, que se querem soberanas e universalmente representativas, mas também às epistemologias sexopolíticas straight, que dominam ainda a produção da ciência. (PRECIADO, 2011)

Sendo esclarecidas as noções de maioria e minoria, Deleuze e Guattarri (2011) afirmam a impossibilidade de um devir majoritário, pois só são admissíveis os devires das minorias, graças à sua eficácia transformadora — podemos colocar neste lócus aquelas minorias que sempre transitam de encontro à regra normativa, desconstruindo-a. O exemplo seria o devir-mulher que mexe com as estruturas do patriarcado e do machismo. Seu potencial de

força está no ato de criação, de inventividade, do imprevisto. O que seria uma boa estratégia de relocação de poder para Rafaela em *A lista...*, todavia, nossas expectativas, ao lermos a narrativa, são neutralizadas pela mudança de paradigma— diretamente voltada ao *status quo* — da personagem devido à reflexão das *catastróficas políticas de proteção das minorias* de outras realidades descritas na Lista, em especial, a de Martin: “depois de ler tudo que ele escreveu... Quero que tenhamos os mesmos direitos, e o mesmo respeito de qualquer pessoa” (AZEVEDO, 2011, p. 93).

Na realidade de Martin Luther Silva, os negros, os mestiços e os gays — e “outros grupos minoritários” que o autor não define — estavam a ponto de se tornar a classe dominante graças às políticas de afirmação as quais o Estado implementaria em uma sessão da Suprema Corte. Essa representação mostra a mesma opressão e marginalização de sujeitos: mudam-se os sujeitos, permanece a mesma lógica. Foi o que quiseram as feministas da “primeira onda” que, contra os homens, defendiam que as mulheres no poder era a alternativa correta na luta pela igualdade entre os sexos — e também para se vingar daqueles que sempre as oprimiram...

Dois grupos de *minorias* ideologicamente contrários se aglomeravam no palanque para acompanhar a sessão. O *Movimento Não Em Meu Nome*, o qual Martin apoiava, tendia a ser contra as políticas de afirmação, que, segundos eles, criticavam todo e qualquer tipo de discriminação; do outro lado, estava o *Movimento do Brasil de Cor*, que “sempre cobravam a dívida dos brancos devido à escravidão, [e era] a favor das cotas e demais ações afirmativas” (ibidem, p. 98, acréscimo nosso). Voltando atenção para esse último movimento, percebemos as intenções do autor de retratar um grupo revolucionário violento, desordeiro, intolerante, que, segundo a personagem Martin “me acusavam de preconceito usando contra mim mais preconceito ainda” (Ibid., p. 74), além de acunharem-no de “mestiço impuro” (idid, p. 89) que favorecia a *elite branca*, assim como toda a imprensa *marrom*. O tumulto no parlamento se deu graças a esse movimento radical:

> O que mais se assemelhava a um caldeirão em ebulição começou a sair do controle quando membros do Brasil de Cor formaram passagem entre a multidão e passaram a atacar os manifestantes que se amontoavam diante do palco. Um dos supremacistas, de

> megafone, xingava os mestiços e brancos indistintamente, acusando-os de quererem impor novamente a escravidão. (AZEVEDO, 2011, p. 97)

Em uma breve análise do discurso do narrador podemos perceber algumas peculiaridades pessoais de quem está narrando — e até mesmo do próprio autor. Primeiro, o confronto deu início porque o membro do movimento de oposição começou o tumulto com suas *despropositadas* atitudes radicais. Segundo, os "verdadeiros manifestantes" não pertenciam ao Brasil de Cor. Os supremacistas são extremamente maniqueístas, e não querem saber de outras ideias senão as suas, apresentando um limitado e obsoleto repertório intelectual — e para ratificar ainda mais este último ponto, vejamos o que escreve Martin na Lista: "sempre defendi que a chave de tudo é a **educação**, a união, e jamais a segregação ou os privilégios" (grifo nosso, p. 94). Mais à frente, Rafaela, como resposta, afirma: "Vejo agora que o preconceito está na mente das pessoas e só se resolve com **educação e entendimento**, não com mais discriminação." (ibidem, negrito nosso, p.95).

O clímax do conto acontece quando Lúcio Barbosa (namorado de fachada de Rasney), com uma arma de fogo, dispara um projétil em Martin. Um "capanga" daquele derruba o câmera deste. Lúcio, com motivos para se gabar de sua vitória, vocifera a Martin:

> — Os negros querem proteção? Faça-se uma lei! Os *frutinhas*? Mais uma lei! Estou aqui há pouco tempo e já sei como as coisas funcionam, Silva! Quanto mais leis de proteção, menos liberdade vocês da maldita imprensa têm. Tudo vai ser crime. E ainda dizem que no Parlamento só tem burros, vê se pode! E enquanto o povão respira aliviado com as leis de proteção, a farra dos políticos vai em frente. Sobrando pra mim, é claro! (AZEVEDO, 2011, p. 98)

Um instante depois, Martin revela que tinha uma câmera escondida nos seus óculos, cuja função era transmitir em tempo real tudo o que estava na sua frente para o celular, e do pequeno aparelho para todo o Brasil. "Barbosa ouviu sua própria voz, virou-se, e viu um dos telões dispostos exibir a sua imagem, reproduzindo as mesmas palavras de ódio que acabara de pronunciar" (AZEVEDO, 2011, p. 99). Lembremos o desfecho de *Morgana Memphis...*; o clichê parece um atrativo na coleção. É como se os contistas elucidados da AFLQ tivessem certa necessidade de divulgar suas querelas pessoais nos

livros, sendo a ficção um palco para mostrar às personagens — e aos leitores — que por trás daqueles discursos polidos e politicamente corretos, há sempre um enunciado pronto para explodir em um discurso de ódio e violência. O clichê aparece nos momentos em que esses discursos são relevados — ao vivo — à população por meio de algum aparelho eletrônico.

Martin Luther Silva morre e uma lei geral, com o seu nome, que combate qualquer tipo de discriminação, entra em pauta no Parlamento. De volta à realidade de Rafaela, Sarah recupera-se e ambas decidem não abortar o bebê fruto do estupro. Curiosamente, um repórter lhe pergunta: "— Não pensa que vocês podem ter problemas com a lei?" (Ibidem, p. 101); sua resposta não podia ser menos otimista: "— Que lei impede que uma criança seja criada com amor?" (AZEVEDO, 2011, p. 101). Ao mesmo tempo, o sacerdote Barrinhos, sempre voltado ao sagrado, questiona o que seria dessa criança sem um *lar de verdade*. O conto se encerra com Rafaela contrária a qualquer política de afirmação, com base na experiência de Martin que não cansava de repetir o jargão constitucional: "Todos são iguais perante a lei".

Problemas com a lei? Lar de verdade? O que isso significa em um contexto *queer*? Será que esse "amor" seria suficiente para os mecanismos de *correção* da lei se abrandarem? Não apenas nessas indagações, mas em todo o contexto do conto, observamos que o enredo se volta para o tema da luta pela igualdade, negando a política das diferenças, que tanto enfatizamos, voltadas à Teoria Queer. Pois, como já foi elucidado, "a retórica da diversidade parece buscar manter intocada a cultura dominante, criando apenas condições de tolerância para os diferentes, os estranhos, os outros" (MISKOLCI, 2015, p. 50). A personagem principal do conto parece querer "deixar tudo como está para se evitar o pior". Com isso, ela acredita que pode apagar as marcas do abjeto, almejando essa *igualdade e fraternidade* — o que é impossível em um mundo onde não se quer transformação (desconstrução), por meio de lutas contra qualquer tipo de norma castradora. Rafaela pode afirmar romanticamente que um mundo apenas necessita de educação e entendimento, sem "mais discriminação", deixando-nos em uma severa inércia. Os atos de violência descritos no conto são apenas resultado da divulgação de uma lei, ou seja, é como se esta lei justificasse o caos naquelas sociedades paralelas.

Resumindo: ao fazer uma “análise *queer*” no conto *A Lista: Letras da Igualdade* vimos que todas as peculiaridades e/ou atributos voltados à Teoria *Queer* os quais percebemos em outras narrativas ao longo deste trabalho não foram elucidadas durante a construção narrativa desse autor. Podemos perceber a carência nas experiências de abjeção, que são postas como consequências das políticas de afirmação, isto é, se essas leis deixassem de existir o paradigma social seria superado e viveriam em uma utópica terra de *igualdade*; as identidades são bem discriminadas e, além disso, o título já traz o nome dessa constante: luta pela *igualdade*, não pelas diferenças; não conseguimos localizar no texto aspectos que questionem — de forma profunda ou mesmo parcial — ontologias voltadas ao poder normativo hegemônico a fim de desconstruir; aqui há uma força transgressora às avessas (*anti-queer*), semelhante à do conto *Companheiros de Armas*, apesar de a figura religiosa ser posta como algo que reprimira os *impulsos nada satânicos*. Em suma, a personagem faz o papel inverso “lutando” para deixar tudo como está. Tolerar a alteridade parece ser a mensagem que ela quer passar. Onde está o seu devir minoritário? O devir mulher parece ter saído pela culatra ao invés de desconstruir hegemonias construídas pelos mecanismos de poder ainda tão pouco tocados.

O tópico é encerrado com a seguinte conclusão: não obstante as tentativas de retratar a constituição do sujeito *queer*, nos contos de *A Fantástica Literatura Queer*, acreditamos que a teoria que torna a desconstrução de identidades uma de suas máximas, mediante os binarismos criados pelos dispositivos de poder, ainda são marcas pouco aderidas; mesmo que as peculiaridades do abjeto — rejeição da família e da sociedade, violência causadas por homofobia, humilhação mediante o fato de uma sexualidade não normativa de alguma personagem etc —, entre outras, estejam presentes em algumas de suas estórias. Verificamos, então, que AFLQ retrata em suas narrativas, em boa parte, o universo LGBT, o que seria insuficiente — por vezes até contraditório — ao que postula os estudos *queer*. Mas mesmo assim, a coleção se torna pioneira por, além de outras coisas, levantar a bandeira de uma política tão ousada, com seu termo, que está incluído no rol dos palavrões mesmo que em língua estrangeira, estampado na capa.

Além de tudo que já foi exposto sobre Teoria *Queer* até aqui, podemos lançar ponderações: o *sujeito queer* está além do caminho pelo qual se encontra o abjeto; ele espanta e embaraça a todos a cada passo dado... nada pode deter sua *inclassificação*. Apesar dos inevitáveis discursos castradores, sempre está em rota de fuga. Fugindo de rótulos. O eterno devir. Como esses atributos do *queer pós-Butler* se comportam em narrativas que são anteriores ao surgimento da teoria? Já vimos sua amplitude na obra de Oswald de Andrade. E agora com obras — diferentes da AFLQ — voltadas aos "problemas" de gênero?

## 2.2. A verdade de Foucault nos caminhos do sujeito *queer*: o *Diário* de Herculine Barbin e as tendências autobiográficas em *Orlando*, de Virginia Woolf

> "*Que mal porém tem eu me afastar da lógica? Estou lidando com a matéria-prima. Estou atrás do que fica atrás do pensamento. Inútil querer me classificar: eu simplesmente escapulo não deixando, gênero não me pega mais. Estou em um estado muito novo e verdadeiro, curioso de si mesmo, tão atraente e pessoal a ponto de não poder pintá-lo ou escrevê-lo.*"
> (Clarice Lispector)

Ao finalizarmos o tópico anterior, inferimos que nos contos da AFLQ a construção o sujeito *queer* tomara um caminho diferente e muito aquém daquilo levantado sobre a Teoria. Neste, apontamos duas personagens, uma histórica e outra literária, sabendo que as duas se confundem quanto aos quesitos autobiográfico — especialmente, no diário de Barbin (1982) — e autoficcional — em *Orlando*, de Virginia Woolf (2004) —, tendo em vista o direcionamento que toma as narrativas quanto aos aspectos que trouxemos sobre os estudos *queer*. Vide o que diz Anna Faedrich Martins (2010), em "A autoficção da literatura contemporânea":

> A conceitualização primeira de autoficção foi criada pelo francês Serge Doubrovsky (1977), criador do neologismo e do primeiro romance considerado autoficcional – *Fils*, em resposta à lacuna existente nos estudos realizados sobre a autobiografia por Philippe Lejeune. Para Doubrovsky, todo contar de si é ficcionalizante, assim, a autoficção é um gênero híbrido, que mistura realidade e ficção, uma narrativa que oscila entre o autor e o outro ficcional. (V Mostra de Pesquisa da Pós-Graduação. Disponível em: <http://www.pucrs.br/edipucrs/Vmostra/V_MOSTRA_PDF/Letras/83352-ANNA_FAEDRICH_MARTINS.pdf>. Acesso em: 14 mar. 2016).

Vista a citação, vamos abordar tanto os escritos de Herculine Barbin quanto o romance de Woolf como hibridamente submersos entre a ficção e a realidade — ratificando que em *Orlando* o caráter *sobrenatural* da personagem deixa demasiado claro que estamos tratando de ficção com alguns traços biográficos da autora, ao contrário dos diários que, em sua composição, a ideia de "realidade" é muito mais aceita e evidenciada. Além disto

> O manuscrito de Herculine Barbin parte do questionamento e da sua relação e compromisso com a realidade. Portanto, a tensão entre a ficção e os fatos reais permanece constante em todo o seu texto. Mesmo que isso signifique apenas uma análise parcial, pois não temos acesso ao texto integral, já que o relato dos últimos anos foi destruído pelo médico que as recolheu na ocasião das acareações em torno do cadáver de Herculine Barbin, encontrado em fevereiro de 1868 num quarto do bairro de Odéon em Paris, totalmente carbonizado. Isso fora objeto de análise por Foucault no dossiê por ele elaborado e publicado juntamente com o que sobrou dessas memórias. (RIBEIRO, 2010)

Então, os "níveis" de *ficção* e *realidade* nas obras em evidência não podem ser discriminados, pois são desproporcionais entre si. Começamos, então, por *O Diário de um hermafrodita* em uma análise, a priori, foucaultiana.

Foi graças a Foucault (1982) que a figura francesa Herculine Barbin ficou bastante conhecida, principalmente, nos estudos contemporâneos de gênero e sexualidade. Trata-se de uma (o) hermafrodita[24] (o) que, no século XIX, devido a uma ordem médico/legal, cometeu suicídio em 1868 por ser forçada (o) a ser "homem". Devemos enfatizar que Herculine só foi obrigada (o) a usar vestes masculinas após expor seu segredo a um médico e a um padre, devido a uma doença genital, que não é especificada no seu diário, mas é diagnosticada nos laudos médicos da época por fortes dores na virilha esquerda.

Sua história inicia-se com a morte do seu pai; o emocional e o financeiro da mãe foram abalados culminando no abandono de Barbin. A (o) hermafrodita (o) passou boa parte da infância em abrigos para crianças abandonadas — entre eles, um hospital (asilo) cujos pacientes eram doentes mentais, mas também foi, de certa forma, um lugar especializado nos cuidados de crianças órfãs.

---

[24] Hoje o termo mais aceito é *intersexual*, porém, como a problemática acerca desta personagem histórica foi feita mediante à grafia *hermafrodita (o)*, a exemplo de Foucault (1983) em "Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita", preferimos usar, neste trabalho, o termo oriundo da mitologia grega (onde um ser cuja fusão do deus Hermes com a deusa Afrodite teve êxito) e a qual o pensador francês o preferiu.

Anos mais tarde ele/ela teve a oportunidade de estudar em um convento onde se destacara como excelente aluna[25], além de ter relações amorosas com as garotas de lá. Sobre este último ponto, Butler (2013), que constantemente faz referência a uma leitura equivocada de Foucault, diz que: “Claro está o esforço de explicar relações sexuais de Herculine com as meninas por meio do componente masculino de sua duplicidade biológica é a tentação constante do texto” (ibidem, p. 146). E mais:

> Foucault juntamente com os diários de Herculine, sugere que seria razoável dizer que ela/ele possuía o que se poderia descrever como um pequeno pênis ou um clitóris aumentado; que onde deveria estar a vagina, havia um “beco sem saída”, como disseram os médicos; e que, além disso, ela não parecia não ter seios femininos identificáveis. Também havia, parece, alguma capacidade de ejaculação que não é plenamente esclarecida pelos documentos médicos. Herculine nunca se refere à sua anatomia como tal, mas relata sua condição em termos de erro natural, errância metafísica, estado de desejo insaciável e solidão radical, situação que se transformou, antes de seu suicídio, em raiva manifesta, primeiro dirigida contra os homens, mas finalmente contra o mundo como um todo. (BUTLER, 2013, 146)

À medida que foi crescendo, seu corpo não era agraciado pelo *toque feminino* e delicado que tanto ansiava.

> Justamente na idade em que se desenvolvem todas as graças femininas, meu andar e minhas formas não eram harmoniosas. [...] Meu corpo era literalmente coberto de pêlos, o que me obrigava, mesmo durante o verão, a manter os braços escondidos. Quanto ao meu talhe, era ridiculamente magro. Tudo em mim chamava a atenção, e eu me apercebia disso todos os dias. (BARBIN, 1982, p. 33)

Herculine viveu e conviveu em ambientes rodeados de mulheres. Em um momento da sua vida, apaixona-se por uma moça chamada, no seu diário, Sara — o nome real da menina aristocrata era Henriette —, com quem compartilhava segredos e relações íntimas. Aos vinte anos consegue a vaga de professora primária; aos vinte e um, *graças* a uma consulta médica, que com muita relutância fez devido a dores insuportáveis na virilha, é obrigada a viver

[25] Com desinência que marca o feminino, o termo *aluna* está grafado com *a* final aqui porque até antes da consulta médica, Herculine era vista como pertencente ao *gênero feminino*, apesar das *inclinações físicas voltadas* ao *gênero oposto*.

na qualidade de *homem* e,em razão disto, posteriormente, foi afastada da sua querida *Sara*. Daí em diante, viveu uma vida melancólica que fez com que, aos vinte e cinco anos escrevesse seu diário, e que aos trinta cometesse suicídio.

Essa passagem retirada do seu diário— Foucault insere uma nota de rodapé no final do parágrafo afirmando que “A essa altura, a reprodução contínua do manuscrito é interrompida. As páginas que se seguem são apenas extratos de texto que se encontram nas mãos de A. Tardieu” (BARBIN, 1982, p. 92) — resume sua trajetória até seu trabalho desgastante na estrada de ferro em Paris:

> Criado durante vinte anos entre moças, fui primeiramente camareira. Aos dezesseis anos entrei na qualidade de aluna-professora para a escola normal de... Aos dezenove tirei meu diploma de professora; alguns meses depois dirigia um internato renomado na área administrativa de...; sai de lá aos vinte e um anos, durante o mês de abriu. No final desse mesmo ano eu estava em Paris na estrada de ferro... (BARBIN, 1982, p. 92)

*Gozar* dos direitos que um homem do século XIX *gozava*, para Herculine, era se ajustar, de forma abrupta e severa, a uma sociedade extremamente patriarcal — não obstante a França fosse conhecida como centro progressista no seu tempo. O câmbio sexual necessitava não apenas de uma adesão no tocante às vestes, mas também ao comportamento, aos desejos, aos locais voltados para a masculinidade onde olhares normativos recaíam sobre ele/ela. Por isso a sua dura adaptação — se é que houve de fato — ao *universo masculino* foi tão custosa. Sua estatura era fraca e debilitada, e a lei naquele momento sequer considerou isso, tendo como objetivo apenas dar o *verdadeiro* lugar a Herculine na sociedade. Mas esse espaço não existia, isso porque a jovem ex-professora, apesar de seu ter seu território voltado a uma existência feminina, sabia que nunca fora totalmente *mulher*. Por isso escondia seus pelos e seu desenvolvimento hormonal masculino a “sete chaves”. Além do mais, em um dos adendos que foram publicados junto ao *Diário...*, A Tardieu pontua o seguinte: “Os traços do rosto não são de modo algum bem caracterizados, e oscilam entre os do homem e da mulher” (TARDIEU apud BARBIN, 1982, p.116), colocando-a (o), portanto, numa posição binária.

Sendo assim, ao remover um sujeito do ambiente feminino, no qual foi criado, mesmo este tendo consciência de que seu caso era *atípico*, os mecanismos de regulação tentaram corrigir o que nunca foi um *erro* — pois a inadequação de Herculine englobava uma *estranha* noção dicotômica à época: um sujeito que, por ter sua biologia intersexual, podia ser *dois* ao mesmo tempo. E. Goujon, em "Estudo de um caso de hermafroditismo imperfeito no homem" — se tratando de mais um anexo do *Diário*... —, observou, em uma autópsia, apesar de chegar à conclusão de que Barbin era um hermafrodita masculino, o seguinte: "A conformação dos órgãos genitais externos desse indivíduo lhe permitiria [...] representar indistintamente o papel de homem ou de mulher" (GOUJON, 1869 in BARBIN, 1982, p. 121).

A Tardieu, em seu pequeno — todavia, importantíssimo — relatório em tom de revolta, tece uma posição de "incompletude" em relação à figura de Barbin após sua "restauração" provinda do Estado: "Este pobre infeliz criado em conventos e internatos femininos [...], teve após dramáticas e comoventes circunstâncias seu estado civil modificado [...] e não pôde suportar a existência miserável que seu novo sexo incompleto lhe impôs" (Ibdem., p. 114). Ou seja, se antes sua condição era de uma *acomodada* fluidez sexual, depois da ordem judicial ele/ela teria que enfrentar a rigidez de um *único sexo*, e para piorar, de um no qual não estava habituada (o).

> Eu, criado até os vinte e um anos de idade entre moças tímidas das casas religiosas, iria como Aquiles deixar longe, bem longe de mim, um passado delicioso, para entrar na arena, armada apenas de minha fraqueza e de minha profunda inexperiência dos homens e das coisas. (BARBIN, 1982, p. 85)

Além disso, os métodos padronizados de classificação não suportariam um indivíduo *polimorfo*, pois este quebraria a lógica que aqueles construíram. Sem falar que "as fantasmagorias da natureza podem servir de abusos da libertinagem. Daí o interesse *moral* do diagnóstico *médico* do verdadeiro [!?] sexo" (FOUCAULT in BARBIN, 1982, acréscimo nosso, p. 3). Dito isto, os meios médicos-judiciais ratificavam o *sexo perverso* nos discursos que iam de encontro ao *coito saudável*, como também o geriam "em sistemas de utilidades, regular para o bem de todos, fazer funcionar segundo um padrão ótimo" (FOUCAULT, 2015, p. 27). E continua: "O sexo não se julga apenas,

administra-se. Sobreleva-se ao poder público; exige procedimentos de gestão; deve ser assumido por discursos analíticos" (ibid.; loc. cit). E por fim:

> O sexo ao longo de todo o século XIX parece inscrever-se em dois registros de saber bem distintos: uma biologia de reprodução desenvolvida continuamente segundo uma normatividade científica geral e uma medicina de sexo obediente a regras de origens inteiramente diversas. (FOUCAULT, 2015, p. 61)

Devemos fazer uma colocação aqui: a justiça, ao tentar direcionar Herculine à existência/imagem masculina, não estava apenas punindo-a, mas também fazendo o que achava ser o melhor para a (o) hermafrodita (o) e também contribuindo para o exercício da *moral* pública. É por isso que no dossiê foucaultiano encontramos a afirmação de A. Tardieu de que "a ciência e a justiça foram obrigadas a reconhecer o erro e a devolver esse jovem rapaz ao seu sexo verdadeiro" (TARDIEU apud BARBIN, 1982, p. 114). Então, não se tratava de uma questão apenas legal, mas, inclusive, de *bom senso* e *bem-estar* para o *condenado*, ao mesmo tempo em que serviria de exemplo comprobatório da eficácia do Estado. Aos moldes da Igreja medieval, que queimava *bruxas* e *hereges visando* o bem de suas almas na eternidade enquanto exibia não apenas seu poder como também sua capacidade de regulamentação.

A lei, responsável pelo bem-estar social e preservação — por que não criação?! — de uma verdade, choca-se com o paradigma sexo/verdade, e esse binário confere, segundo Foucault, "relações complexas, obscuras e essenciais.", e continua: "Somos é verdade, mais tolerantes em relação às práticas que transgridem as leis. Mas continuamos a pensar que algumas dentre elas insultam "a verdade". Um homem "passivo", uma mulher "viril"" (FOUCAULT in BARBIN, 1882, p. 4). *Verdade* essa que Foucault (2015) tanto chama atenção no primeiro volume da *História da Sexualidade*; por isso o subtítulo *a vontade de saber*. *Saber* o quê? E por qual motivo se esconde? A resposta estaria no conhecimento sobre o sexo e nas suas formas de subjetividades, que se oculta no breu para se tornar mais enigmático, cobiçado, ao mesmo tempo mais proibido, mau, trevoso, e a arqueologia do saber serviria para *escavar* essa suposta *verdade* que tanto desejamos. Os *discursos* hegemônicos que elegem o que deve ser exposto à luz do dia ou o que deve

se esconder entre as quatro paredes de um quarto escuro são produzidos com o intuito de preservar, no caso de Herculine, a coroa reluzente de uma instituição cristã e que preza por seus valores.

A sobrecarga de discursos gera, segundo Foucault (2015), “duas modalidades de produção de verdade: os procedimentos da confissão e a discursividade científica” (ibidem, p. 73), que, no *princípio de latência*, o sujeito é coagido a revelar — se tratando de Barbin, na consulta médica devido à sua enfermidade genital —, pois “o funcionamento do sexo é obscuro. Porque escapar faz parte de sua natureza e de sua energia, assim como seus mecanismos se esquivam; porque seu poder causal é, em parte, clandestino” (FOUCAULT, 2015, p. 74). E

> A verdade não está unicamente no sujeito, que a revelaria pronta e acabada ao confessá-la. Ela se constitui em dupla tarefa: presente, porém incompleta e cega em relação a si própria, naquele que fala, só podendo completar-se naquele que a recolhe. A este incumbe a tarefa de dizer a verdade dessa obscura verdade: é preciso duplicar a revelação da confissão pela decifração daquilo que ela diz. Aquele que escuta [...] será o dono da verdade. (FOUCAULT, 2015, p. 75)

Ou:

> a sexualidade foi definida como sendo, “por natureza”, um domínio penetrável por processos patológicos, solicitando, portanto, intervenções terapêuticas ou de normatização; um campo de significações a decifrar; um lugar de processos ocultos por mecanismos específicos; um foco de relações causais infinitas, uma palavra obscura que é preciso, ao mesmo tempo, desencavar e escutar. (Ibidem, p. 77)

Mediante essas afirmações, a ida de Herculine ao médico foi como um ato de confissão que partiu do seu mal venéreo. A *tarefa dupla* acontece quando o médico repara na anomalia genital *da jovem* e reinterpreta aqueles *signos* de ambiguidade como uma *forma masculina* e, somente a partir daí, se construiu um *discurso de verdade*. A (o) hermafrodita (o) “preocupada com uma espécie de mistério de que entrevia ser o objeto, e com algumas palavras [...] do médico [...], começou a prestar mais atenção a si própria do que costumava” (TARDIEU in BARBIN, 1982, p. 113). Foi assim que a justiça/medicina

convenceu a si e a todos de que o verdadeiro sexo de Herculine era o *masculino*.

A imprensa da época chegou a publicar suas “particularidades orgânicas” (in BARBIN, 1982) afirmando que ele (a) “viveu inocente e modestamente até hoje na ignorância de si mesma [...] primeiro causaram o espanto, depois a dúvida e finalmente a luz: mas a educação cristã da jovem moça era a inocente venda que tapava a verdade” (ibidem, p. 133). Ao destacarmos os termos “ignorância”, “espanto”, “dúvida” e “luz”, percebemos que o processo de *conhecimento* do seu estado ambíguo foi ignorado no começo por falta de conhecimento de si própria — o que não é totalmente um equívoco, pois ela tinha consciência do seu corpo, não é à toa que o cobria em qualquer circunstância para esconder os pelos. Todavia, Herculine não se sentia “um homem travestido de mulher”, pelo menos não na tessitura dos relatos que compõem o seu *Diário*. Porém “um dia lhe disseram que as nuvens não eram de algodão” e não apenas Barbin, mas todos que a (o) rodeavam foram impactados com esse grave *erro da natureza* e começaram a investigar o fato até chegarem à *verdade*, ao seu “*sexo verdadeiro*”. No entanto, por estar residindo em uma instituição religiosa e ter uma filosofia cristã, a (o) hermafrodita (o) parece ter sido, segundo a imprensa, convencida (a) de que ela era apenas uma moça *diferente*, *estranha*.

Um episódio de bastante interesse para nós é retratado em “Um escândalo no convento”, de Oscar Panizza (19??), baseado nos escritos deixados por Barbin e nas pesquisas feitas pelo autor, que também é um anexo que compõe, juntamente com o *Diário*, a obra que Foucault divulgou. Nele, a Mestra —como era chamada Herculine por suas alunas — foi encontrada na cama com Henriette (Sara), ambas nuas, cujas “mãos e corpos [...] entrelaçados” (PANIZZA in BARBIN, 1982, p. 156) chamaram a atenção de todos, sendo que o grande destaque se voltou para a jovem professora que “tinha os membros grosseiros e as pernas peludas como as do diabo” (p. 156). As alunas começaram a associar a imagem satânica à da professora sempre que viam ela e Henriette juntas. Apontavam: “‘O diabo e sua noiva! O diabo e sua noiva!’ Era verdadeiramente cruel que suas alunas tivesse encontrado tal expressão” (ibidem, p.159). Percebemos que, mesmo com uma anatomia

desvelada assim tão subitamente, Barbin não fora comparada a um *homem*, mas ao próprio Diabo, e dentro de uma instituição religiosa!

A imprensa francesa que publicou isso em 18 de julho de 1860, divulgara também, por meio do *Independant de la Charente-Inférieure*, no dia 21 dos mesmos mês e ano, o seguinte: “Trata-se de uma dessas aparências enganadoras do sexo em que determinadas particularidades anatômicas podem sozinhas dar a explicação” (in BARBIN, 1982, \p. 134).

Herculine Barbin foi motivo de muita pesquisa, além da foucaultiana. Porém, nos nossos estudos, a que mais chamou atenção foi a que Judith Butler (2013) defendeu no seu *Problemas de Gênero,* que contraria a visão do autor de *História da Sexualidade*. Ela diz que Foucault romanceou “o mundo de prazeres de Herculine”, e a partir da sua introdução aos relatos da (o) hermafrodita (o) que o filósofo nos trouxe ponderações acerca dos mecanismos de regulação sexual. Foucault lança a ideia de que Herculine está em um “limbo feliz de uma não identidade” cuja marca *estranha* abriga signos de alternância sexual. Além disso, a aparência confusa dos “disfarces natureza” pode servir de esteio para colocar em evidencia à falácia do “sexo original”,que dita uma ontologia sexual sustentada por um discurso essencialista, pois, se há *máscaras performáticas*, “a ideia de que se deve ter um verdadeiro sexo está longe de ser dissipada”, (FOUCAULT in BARBIN, 1882, p.3). Mas Butler (2013) contrapõe:

> Sua sexualidade não está fora da lei, mas é a produção ambivalente da lei, em que a própria noção de *proibição* abarca os terrenos psicanalítico e institucional. [...] Na verdade, Herculine jamais poderá incorporar essa lei, exatamente porque não pode prover a ocasião pela qual a lei se naturaliza nas estruturas simbólicas da anatomia. Em outras palavras, a lei não é meramente uma imposição cultural feita a uma heterogeneidade de outro modo natural; ela exige a conformidade à sua própria noção de “natureza”, e ganha sua legitimidade através da naturalização binária e assimétrica de corpos em que o Falo, embora claramente não idêntico ao pênis, ainda assim exibe o pênis como instrumento e signos naturalizados. [...] Ela/ele está fora da lei, mas a lei abrange este “fora”, mantendo-o em seu interior. Com efeito, ela/ele encarna a lei, não como sujeito autorizado, mas como um testemunho legalizado da estranha capacidade da lei de produzir somente as rebeliões que ela pode garantir que — por fidelidade — derrotarão a si próprias e os sujeitos que, completamente submetidos, não têm alternativa, senão reiterar a lei de sua gênese. (BUTLER, 2013, 154-5)

E. Goujon, representando sua posição médica sobre o caso em um dos textos em anexo do dossiê no *Diário*, diz que, apesar de ter constatado que se trata de um hermafrodita masculino, “poderíamos encontrar uma mistura tão radical dos dois sexos no que diz respeito a tudo o que caracteriza os órgãos genitais internos” (GOUJON, 1869, in BARBIN, 1982, p. 120). Retifica essa confusão citando o seguinte excerto do *Diário*: “De minha chegada a Paris data uma nova fase de minha dupla e estranha existência” (ibid., p. 121). Além disso, como dissemos acima, Herculine podia representar vários papeis no coito — apesar de um orifício vaginal acunhado pelo autor-médico de “beco sem saída” onde se podia introduzir o dedo mindinho, que era impedido de prosseguir mais a fundo graças ao canal da uretra não totalmente desenvolvido.

Mas Herculine não era conformista, e por isso escreveu o diário com feitio de denúncia: “O único objetivo de meu relato foi o de delatar uma questão de moralidade pública” (BARBIN apud RIBEIRO, 1982, p.32). Sabendo disto, ela (o) desejava que seu *diário* se tornasse público, sendo assim uma denúncia contra os *dispositivos* éticos daquela época — mesmo não tendo noção de tais dispositivos —, que tanto a (o) reprimiam. Consciente de que seus escritos íntimos não serviriam muito para si em vida — na melhor das hipóteses iria apenas aumentar a marca do abjeto que já o (a) marcara tanto e/ou ocasionar, ainda mais, “risos de incredulidade” contra ele (a) — e com um impulso de morte já avançado, Herculine ponderou e atacou a fixidez e ineficiência dos discursos normativos médicos-jurídicos de forma diligente, mesmo em um diário; sabendo que seu relato tinha o caráter *secreto*, sua “hora da estrela” foi localizada na morte, quando esse *estranho* caso é divulgado e seus escritos são, mesmo antes de Foucault, impactantes ao questionar publicamente a territorialização forçada do seu corpo e da sua sexualidade. O caráter público dos seus pensamentos desconstrutivistas para época, coloca Herculine na vanguarda de qualquer *personagem queer* que analisamos neste trabalho. Barbin, que mesmo sabendo da sua transgressão, em seu impulso satânico, confessando estar esgotada (o) — “onde encontrar forças para dizer ao mundo que eu usurpara um lugar e um título interditados pelas Leis Divinas e humanas?” (BARBIN, 1982, p.54) —, mostra sua vontade de superar

paradigmas morais, não obstante ainda as instituições — as de *Deus* e as dos *homens* — parecerem bigornas nas suas costas enquanto ela/ele se assemelha a uma pluma que ao simples sopro cairia num abismo mortificada (o)... Sem falar que o apelido zombeteiro que lhe deram, devido a sua aparecia despida, apesar de magoá-la em demasia, constitui uma imagem clara de *propulsão satânica*: *Diabo!*

E é com essa leve pena que sua mão ainda encontra forças para denunciar o abuso de poder:

> Certamente, todos sabem hoje da dependência vergonhosa em que são colocados os professores e professoras de internato. Além de serem alvo da calúnia e da maledicência de uma população que devem regenerar, têm também que se submeter à influência fatal e despótica de um padre orgulhoso de seu poder, que se não consegue fazer deles seus escravos os esmaga, sob o peso do ódio que espalhará em seus caminhos. O que eu vi permitirá citar a esse respeito vários exemplos. O momento, entretanto, não chegou ainda. Mas corro o risco inevitável com tais afirmações: o de ocasionar risos de incredulidade contra mim. Seja como for, creio estar cumprindo um dever, e afirmo que, à parte honrosas exceções, os funcionários que ouso atacar aqui são mais numerosos do que se imagina. Depois do padre, o mais terrível inimigo da educação é o inspetor primário. [...] Eu vi com meus próprios olhos cenas verdadeiramente inacreditáveis, de baixeza indigna, de abuso de puder, cenas por demais revoltantes para que eu possa contar aqui. (BARBIN in RIBEIRO, 2010, p.29-30)

Ribeiro (2010) percebe, apesar de seu artigo ser voltado aos estudos acerca da autobiografia, o caráter não identitário e autodestrutivo nos escritos de Herculine quando cita a seguinte passagem: “Essa luta incessante da natureza contra a razão me consome cada vez mais e me arrasta a largos passos para o túmulo” (BARBIN in RIBEIRO, 2010). E, com veia poética, diz:

> As memórias de Herculine Barbin dentre muitas coisas nos leva a compreensão do sentido trágico do exílio, como aquele lugar suspenso entre uma origem (identidade) que se apagou na areia, e um fim que se deixa entrever já no início de seu relato: a morte. (ibid., p. 33 )

Não resta dúvida que o *Diário* de Herculine, apesar do atributo confessional, foi dirigido ao público, mas depois da sua morte. Sua imagem já estava deveras *suja* e a sua solidão, sendo voluntária ou não, gerou em volta de si um espectro

de abjeção — onde até sua amada Sara é arrancada abruptamente da sua vida em vista do risco da *contaminação*...

Colocando isso, apesar de cerca de cem anos separarem ele/ela da *Teoria* — o que constituiria em um anacronismo —, inferimos que Herculine Barbin ficou mais próximo daquilo que elucidamos sobre os estudos queer. Partindo das subjetivações do seu relato ficaríamos assim: é *abjeto* seu corpo cujas *graças femininas* não a (o) almejaram na fase adulta; e com a revelação do seu *verdadeiro sexo* — isto é, de acordo com os médicos da época —, quem já a (o) conhecia antes, achando-a (o) *estranha (o)*, agora se afasta dela/dele definitivamente a fim de preservar seu *bem-estar* social diante de tal *anomalia*, não esquecendo das ridicularizações passadas por ela no momento em que seu corpo foi exposto; apesar da sentença foucaultiana conhecida com um "limbo feliz de uma *não identidade*" ser criticada por Butler (2013), isso parece ser uma constante na vida de Barbin; seu sentimento de exílio, e não aceitação de uma normatividade vinda de um discurso médico-legal, culmina não apenas na sua morte física, mas também no início de inanição de um sistema alimentado por categorias consolidadas — apesar de frágeis —em *lugares* e *identidades* que mereciam ser melhor analisadas; as críticas feitas sobre a *natureza* dos discursos normativos na época levam a crer que Herculine soube fazer seu *papel* de *desconstrutora*, apesar de ser vítima das construções heteronormativas; e, por fim, o êxito na estratégia de tornar públicos seus diários fez com que sua *transgressão* fosse ainda mais longe que simples pensamentos íntimos: sua morte gerou um *impulso satânico* em forma de denúncia dos regimes normativos/cristãos, mostrando, não obstante o suicídio, a necessidade de deixar um legado e mudar alguma coisa no *sistema*.

Se colocarmos Herculine como *personagem* que foi obrigada (o) a ser *homem*— culminando no seu suicídio —, vemos que o contrário acontecera com Orlando, que *aceitou* sua *condição de mulher* como um fato natural, apesar de *mágico*. Virginia Woolf (2004) escreveu um romance no mínimo curioso em 1928, chamado *Orlando: A Biography*. Trata-se de um jovem inglês que acorda um dia e se vê como uma *mulher*. Em momento algum da obra o narrador faz menção ao órgão genital da personagem — assim como no *Diário* de Herculine, sendo somente verificados os seus *sexos* nos laudos médicos.

Parece até que sua beleza, de tão intensa, transfigura as noções de gênero: “Nenhum ser humano, desde que o mundo é mundo, foi tão belo. Em uma figura se combinavam a força de um homem e a graça de uma mulher” (WOOLF, 2014, p. 142). Não obstante o narrador — que se declara *o biógrafo* — afirmar veemente que Orlando havia se *transformado* em mulher, e ele nos dá pistas que sua *flexibilidade natural* continuava a mesma: “A mudança de sexo [...] nada fizera para lhes mudar a identidade. Seus rostos permaneceram, como prova os retratos, praticamente os mesmos” (ibidem, p. 142-3). E:

> A mudança parecia ter ocorrido de forma indolor e completa, não causando nenhuma surpresa a Orlando. Muitas pessoas, levando isso em conta e considerando que tal mudança de sexo é contrária à natureza, fizeram ingentes esforços para provar que (1) Orlando sempre fora mulher e (2) que Orlando naquele momento era homem. Deixemos que os biólogos e psicólogos decidam. (WOOLF, 2004, 143)

O narrador mostra aversão por qualquer discurso cientifico, tornando a *biografia* da personagem não um caso médico ou taxativo, mas um agradável emaranhado de soluções embaraçosas no tocante ao sexo do (a) protagonista, deixando que “outras penas cuidem do sexo e da sexualidade, pois abandonamos esses assuntos odiosos tão logo isso possível” (ibid., p. 142).

Ao longo da narrativa a feminilidade de Orlando se intensifica — quando, por exemplo, “Orlando comprou um enxoval completo das roupas que as mulheres usavam à época”. (WOOLF, 2014, p. 153); ou quando Orlando se reconhece “mulher de verdade” quando viaja com seu amante Shel para a Turquia. Seus modos ficam mais ponderados, pois parecem regidos harmoniosamente na sua performance “mulheresca”.

Apesar da metamorfose feminina, Orlando sempre carregava traços de androginia. Por exemplo, quando a princesa Sacha aparece e não consegue definir o sexo daquele ser. A narrativa se constrói ambígua em relação ao gênero/sexo, mas a personagem encara essa transição/transformação como algo comum. Não obstante, refreia algumas condutas que parecem inadequadas para sua *posição feminina*. É nas roupas que Orlando faz com que enxerguemos essa mudança. Em ambos os casos Orlando multiplica suas experiências de prazer: “A probidade dos calções foi trocada pela sedução das

saias, e ela usufruiu igualmente o amor dos dois sexos" (ibidem, p. 203). Os trajes femininos ratificam — ou melhor, *confirmam!* — o caráter feminino de Orlando:

> A modéstia no tocante à seus escritos, a vaidade no tocante à sua pessoa, os receios no tocante à sua segurança, tudo isso parece sugerir que estava deixando de ser totalmente verdadeiro [...] o fato de não ter ocorrido nenhuma mudança entre o homem Orlando e a mulher Orlando. Ela estava se tornando um pouco mais modesta quanto à sua inteligência, como são as mulheres, e um pouco mais vaidosa quanto à sua pessoa, como são as mulheres. [...] A troca de roupas, diriam alguns filósofos, tinha muito a ver com isso. Meras futilidades, como parecem, as roupas possuem, segundo eles, funções mais importantes do que apenas nos manter aquecidos. Alteram nossa forma de ver o mundo e de sermos vistos pelo mundo. Por exemplo, quando o capitão Bartolus viu a saia de Orlando, imediatamente providenciou a instalação de um toldo para ela, insistiu para que aceitasse outra fatia de carne e a convidou para ir a terra com ele no escaler. (WOOLF, 2014, p. 178)

A ideia de androginia parece fascinar Woolf. Seu alterego é incorporado em Orlando ao longo dos seus 350 anos de história — a imortalidade é outro fato sobrenatural na vida da personagem: o menino que leva a tigela de água de rosas à rainha; o jovem que se apaixona por Sasha; e a donzela que conhece Shel (que *no fundo* parece se tratar de outra *mulher*, dando uma identidade fluida também para esta personagem), os três em figuras ambíguas.

A tendência ao safismo da autora também se mostra na sua escrita ansiosa de pulsão homoafetiva. Quando a protagonista — já transmutada — conhece Nell, uma prostituta que não está com a mínima vontade de lidar com o sexo masculino na ocasião, que ri de Orlando quando esta se revela também mulher: é quase como um desejo reprimido sofrido pela própria Woolf. Segundo a crítica Sandra M. Gilbert (1992), professora de inglês da Universidade da Califórnia e estudiosa de Virginia Woolf, que pesquisou a obra da autora inglesa (aqui, em especial, seus *diários*), Orlando é a imagem romanceada da amiga da escritora chamada Vita Sackville-West. Com traços fantásticos, claro, mas com certa fidelidade à vida da amiga. Sabe-se que Vita e o marido, ambos bissexuais que não faziam cerimônias em esconder essa condição, eram polígamos e belos; o que fascinava a tímida e respeitável dama britânica Virginia.

Antes uma ode em prosa à amiga, *Orlando* seria uma tentativa ficcional da criadora de *Mrs. Dalloway* de “vestir-se” com as mesmas “roupas” de Vita e sua índole lúbrica. É quase um desejo absurdo de ter nascido *indeterminadamente libertina* numa sociedade do início do século XX. Por isso Orlando nasce em calças, mas termina em saias, relevando assim a frustrada condição da autora que, parece-nos, ir à busca de um traço para além da simples e rotulada *lesbianidade*.

> O caráter queer da obra de Woolf está na maneira como destaca a multiplicidade, a fluidez, a impossibilidade de classificar constantemente o vocabulário conceitual utilizado normativamente para dar a cada um dos sujeitos uma identidade fixa e imutável. (GARCIA, Carla Cristina, A identidade transexual na obra de Virginia Woolf. Carla Cristina Garcia, Revista de Psicologia da UNESP 11(1), 2012**).**

Woolf queria provar também — senão unicamente! — dos prazeres do próprio sexo. Shel, seu amante, é declaradamente *mulher*, duplicando assim a possível afirmação da nossa hipótese. Essa perspectiva ajuda a compreender indiretamente o desejo da autora em se envolver com mulheres — pelo menos no sentido em que se confundem escritora/obra em uma relação de autoficção.

É certo que em *Orlando* o narrador sempre se volta para o caráter andrógino: “‘Tem certeza que você não é homem?’, ele perguntou ansiosamente, e ela respondeu como um eco: ‘será possível que você não seja mulher?’” (WOOLF, 2014, p. 231). A relação Orlando/Shel se cruza de forma homogênea e estes partem para uma ambiguidade de gênero e sexo infinita, apesar de se vestirem de forma binária — seja como homem seja como mulher.

Em *Orlando* não existe pênis ou vagina. O que possivelmente temos é uma espécie de “balança falocêntrica” construída socialmente que acaba por não definir a personagem. Sabemos, contudo, que as oscilações são uma constante ao longo da narrativa. Antes de definir qualquer *margem de falicidade* para Orlando, devemos recorrer à pergunta: “Como Orlando — ou o narrador — agora se vê no texto? Como homem ou como mulher? Ou será que ele está confuso em relação a si, porém não tão incomodado quanto nós, leitores?”.

> E aqui parecia que, dada a ambiguidade dos termos usados, ela estava censurando igualmente ambos os sexos como se não pertencesse a nenhum deles; e, de fato, naquela época, ela dava a impressão de vacilar: era homem, era mulher, conhecia os segredos e compartilhava as fraquezas de cada qual. Tratava-se de um estado de espírito muito perturbador, que mudava a cada instante como se ela fosse um pião. [..] Insegura quanto ao sexo a que pertencia, não é de admirar que estivesse pronta a anunciar em voz alta que regressaria a Turquia para voltar a ser cigana... (WOOLF, 2004, p.157).

Orlando, nesse círculo mutável, apesar de encarnar a lei binária (homem/mulher), produz uma flexibilidade nesta lei a partir da transição natural de elementos masculinos/femininos que não se engessam e nem são conflituosos, sendo até harmoniosos ao longo da narrativa. Portanto, o conflito quanto às identidades de gênero fixas não existe. Seu estado é o *não estar*, seu lugar é o *não lugar*: estamos falando de sexos fluídos, fugidios — apesar de bem localizados na narrativa, sempre há hesitações —, construídos no pilar de uma mágica *Verdade*. Onde, nessa estrutura, três figuras tentam impedir que essa *verdade* seja revelada. Em nota de Sandra M. Gilbert, podemos verificar que a "encenação mascarada de três irmãs agora intervém, tentando evitar a descoberta "indecente" da mudança em seu corpo" (GILBERT in WOOLF, 2004, p. 316). Em análise dessas personagens, percebemos que se trata das Moiras da mitologia grega — ou Parcas, na romana —, cuja função era decidir o destino dos mortais. A escritora acertou, acreditamos, em fazer analogia às irmãs, pois, não sabemos se intencionalmente, fez uma crítica férrea ao *destino biológico*, tão elucidado nos estudos *queer*, nas figuras que encarnam essas divindades. Vejamos como isso foi posto na obra pela autora:

> *Nossa Senhora da Pureza* fala em primeiro lugar:
> Sou a guardiã do corço adormecido; a neve me é cara, como a lua nascente e o mar prateado. Com meus mantos cubro os ovos da galinha pintada e as conchas mosqueadas; cubro os vícios e a pobreza. Sobre todas as coisas frágeis, escuras ou duvidosas desce meu véu. Por isso, nada fales, nada reveles. (WOOLF, 2004, p. 140)

Podemos perceber nesta passagem que essa entidade é responsável pelo bem-estar, sendo incumbida de cobrir o que é *imoral*, *doente*, *obsceno*. Não podendo fazer nada contra a *potência da verdade* de Orlando na fluidez do

seu “*novo* sexo”, naquele momento “soam as trombetas” (ibidem, p. 140) que rechaçam a *Pureza*;

> Então fala *Nossa Senhora da Castidade*:
> “Eu sou aquela cujo toque congela e cujo olhar petrifica. Fiz parar a estrela em sua dança e a onda ao quebrar. Os mais altos picos são minha morada; e, quando caminho, os relâmpagos brilham em meus cabelos; meus olhos matam o que veem. Em vez de deixar que Orlando acorde, eu o congelarei até os ossos. (WOOLF, 2004, p. 140)

A *castidade* aqui é o apreço pelos valores tradicionais, a apologia do *status quo* que Orlando combate — mesmo dormindo! —, a inércia perante o *mal metamorfo*. Representando as instituições de preservação da ética e da moral que congela qualquer mudança no seu sistema de controle, essa divindade, assim como a outra, ao ouvir os sons das *trombetas da verdade*, amedronta-se;

> Então fala *Nossa Senhora da Modéstia*, tão baixinho que é quase inaudível:
> Eu sou aquela que os homens chamam de Modéstia. Sou virgem e sempre serei. Não foram feitos para mim os campos dadivosos e os vinhedos férteis. Detesto tudo que cresce; e, quando as maçãs brotam ou os rebanhos se multiplicam, eu corro, eu fujo; deixo meu manto cair. Os cabelos me cobrem os olhos. Nada vejo. (WOOLF, 2004, p. 140).

Se as duas primeiras divindades detêm algo, esta foge. Apesar da ideia de movimento, ela tem um atributo centrípeto, no sentido contrário da metamorfose de Orlando. Não suporta ver o crescimento porque só sabe adorar o estático. É virgem e sempre será não apenas no sentido sexual, mas também naquele que repudia qualquer marca de *sujeira* (abjeção), pois tal signo lhe é incompreensível e falta *coragem* a ela para enfrentar o novo. Como suas irmãs, esta também foge ao ouvir o som das trombetas.

Podemos perceber que a personagem principal da narrativa entra em conflito com o sagrado que quer restabelecer a ordem. Porém, nada parece deter sua empreitada satânica. As irmãs que tentam impedir a fluidez sexual de Orlando, exclamam dançando:

> Verdade, não saias do teu horroroso tugúrio. Esconde-te ainda mais, verdade terrível. Pois tu expões à luz brutal do sol coisas que melhor estariam se não sabidas ou não feitas; tu desvelas o vergonhoso, clareias o obscuro. Esconde-te! Esconde-te! Esconde-te! (WOOLF, 2004, p. 141)

As irmãs que tentam em vão cobrir Orlando, abafar as trombetas que anunciavam "A verdade e nada menos que a verdade!" (ibid., p. 141), são repelidas e repudiadas: "Nem sempre foi assim! Mas os homens não nos querem mais, as mulheres nos odeiam. Saiamos daqui." (op. cit.; loc. cit.). E, não achando mais lugar na cama, no quarto ou sequer próximo da metamorfose orlandiana, elas se rendem e vão embora à procura do que as aceite: "nos ninhos e nos toucadores, nos escritórios e nos tribunais, reside ainda quem nos ame, quem nos honre; virgens e comerciantes; advogados e médicos; aqueles que proíbem;" (op. cit.; loc. cit.). Os termos "ninhos" e "toucadores" podem representar o aconchego patriarcal do lar de uma família burguesa: o ninho, onde se recolhe para dormir, e o toucador, lugar de narcisismos, feito especialmente para valorizar o *belo* na família; já os termos "escritórios" e "tribunais" são a representação do trabalho e da lei cujo objetivo é "pôr as coisas em ordem" mediante a valorização da estrutura do sistema de produção burguês, responsável pela sistematização hegemônica das estruturas trabalhistas da época; "virgens" e "comerciantes" representam a *pureza* (que nunca deve ser maculada!) e os negócios; por último temos os termos "advogados" e "médicos", responsáveis pela *mediação* médico-legalista de exercer seu papel de "mulher" na sociedade, tal como o caso de Herculine Barbin. Eram estes profissionais que tanto as irmãs invocaram no momento mais fulcral de Orlando.

E continuam:

> aqueles que negam; aqueles que fazem reverências sem saber por quê; aqueles que louvam sem entender; a tribo ainda muito numerosa (graças aos Céus) das pessoas respeitáveis; que preferem não ver; desejam não saber; amam a escuridão; os que ainda nos adoram, e com razão, pois lhes demos riqueza, prosperidade, conforto, bem-estar. Vamos rumo a eles e te deixamos sozinho. Vinde, irmãs, vinde! Aqui não é nosso lugar." (WOOLF, 2004, p. 141-2)

Podemos perceber que, assim como na história de Herculine Barbin, a construção da verdade é posta na revelação de algo obscuro, que é o saber sobre o *sexo*. Mas, diferente do hermafrodita francês, em Orlando não há o ato da confissão. Muito pelo contrário. Em vez de encobrir a *verdade* sobre o seu *sexo* junto a um interlocutor, que é naturalmente superior àquele que confessa, admoestando-o como proceder, o herói expõe a fluidez e a naturalidade de sua metamorfose que foi como que eclodida de um casulo, tal qual uma borboleta — e, devido ao "abrir de asas", Orlando deixa sua condição de enclausurado, que impedia seu movimento, para "voar" para onde quiser.

Os trombeteiros acordam Orlando tocando um estrondoso "A VERDADE!", e *este* se vê *mulher*. Não por ser forçado a essa condição, mas para assumir uma vontade de seu poder transitório. Ela não volta a ser *homem* na obra porque se assim o fizesse estaria assumindo sua incapacidade de intermediação. Virginia Wolf *brinca* com as noções de gênero assim como o faz Clarice Lispector em sua famosa máxima: "Gênero não me pega mais". Orlando é um *devir*.

> Devir é nunca imitar, nem fazer como, nem se conformar a um modelo, seja de justiça ou de verdade. Não há um termo do qualse parta, nem um ao qual se chegue ou ao qual se deva chegar. Tampouco dois termos intercambiantes. A pergunta 'o que você devém?' é particularmente estúpida. Pois à medida que alguém se transforma, aquilo em que ele se transforma muda tanto quanto ele próprio. Os devires não são fenômenos de imitação,nem de assimilação, mas de dupla captura, de evolução não paralela, de núpcias entre dois reinos. (DELEUZE apud ZOURABICHVILI: 2004, p.24)

Apesar das conjunturas, somos inegavelmente direcionados para o fato de que antes de se ver como mulher, Orlando não teve *oscilações* sexuais, ou se teve, foram muito breves — não identificadas por nós no texto. O aspecto *fálico* revelar-se-á tênue através da estilística na qual a autora constrói uma personagem masculina, portanto um elemento extralinguístico. Admitimos que aqui estamos estreitando a relação criadora/criação, dizendo que por ser mulher a romancista inglesa não fosse totalmente capaz de captar a "alma masculina".

Orlando é visto como um sujeito abjeto? Sim. Além das divindades normativas que tentam encobrir *suas vergonhas*, a *mudança* mágica de sexo

dele (a) chega aos tribunais onde, confundidos, os doutores da lei, impossibilitam o reconhecimento de tornar Orlando herdeira (o) pelo fato da sua intrigante *transformação*; e, além do mais, sendo mulher, seria *incapaz*, de acordo com o julgamento da época, de administrar uma tarefa que é atribuída ao homem.

Não obstante sua bipolaridade sexual seja a marca principal da obra, sua fluidez identitária responde pelo *não lugar/identidade* da personagem. Ao se ver *mulher*, Orlando satiriza a forma na qual o *sexo feminino* é moderado em relação ao *masculino* e como as instituições em volta dela se definem tão monoculares. E o impulso transgressor da personagem mostra o quanto a autora, se é que seja possível confundir criação/criadora, ensejava a libertação de certas estruturas fixas.

> A transgressão dos limites do sexo acontece em uma realidade que também é estranha para ele. Em Constantinopla, antes de cair em um transe do qual sai como mulher, ele se casa com uma cigana, o que por si só já é uma transgressão, pois viola as regras de interdição do império britânico relacionado com o comportamento esperado de um embaixador do reino. (GARCIA, 2012).

Concluímos estas ponderações dizendo que *Orlando* pode facilmente nos abrir possibilidades para amplas discussões no âmbito dos estudos *queer*. Tal como Virgínia Woolf, que escreveu *Orlando* em tom de galhofa e ousadia para época, o crítico que se debruçar sobre o romance verá infinitas possibilidades na personagem e na própria autora...

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O foco comercial que a AFLQ tem dentro do mercado editorial brasileiro acabou gerando um pioneiro “selo *queer*” nos livros que compõem sua coleção, porém, este rótulo é desvinculado das políticas não identitárias dos postulados teóricos queer, reduzindo o conceito acadêmico às práticas e subjetivações voltadas ao universo LGBT. Lembremos da breve entrevista que tivemos com a organizadora Cristina Lasaitis (2017): “Queríamos histórias de literatura fantástica que oferecessem alguma reflexão ou insight sobre diversidade sexual, não precisava ser obrigatoriamente com personagens LGBT.” Em outro momento em que ela diz que

> Houve um processo de seleção qualitativo, de modo que nós organizadores escolhemos as histórias que nos pareceram, além de melhor escritas, mais representativas dentro do tema. E dentre esses, foram os autores que nos mostraram suas visões queer. (LASAITIS, 2017)

Ou seja, a coleção é um apanhado de *visões* de vários autores do que é *queer*, incluindo aquela na qual se refere unicamente aos primeiros significados do termo em inglês (viado, bicha, baitola, estranho, esquisito etc).

O termo *queer* se tornou, com o advento de sua teoria, um dos emblemas das políticas pós-identitárias, adotando uma filosofia que defende o direito não de ser *igual*, mas de ser *diferente*. Adotando uma posição ubíqua do ser/estar do *sujeito*, pode-se dizer que a insuficiência de adotar uma categoria, um devir, é o rumo no qual se inserem os estudos *queer*. Sabendo disso, nos perguntamos: tendo em vista que para analisar qualquer problema teórico, precisamos impor limites do *que é* e do *que não é* determinado objeto de pesquisa, como estudar tal teoria? Teríamos que forçá-la a enquadrar-se à nossa perspectiva de estudo? As pistas para tal resposta podem ser encontradas nas perspectivas de análises do *abjeto*. Pessoas que se travestem, que brincam com a identidade, que assumem uma “sexualidade cosmopolita”, que lutam por ter essa liberdade indefinida... Ora, se o problema deste trabalho foi refletir como práticas de ser e modos de subjetividades de indivíduos em narrativas selecionadas por meio da teoria *queer*, a que final chegamos? Há sujeito binário? Sem dúvida! E como tratá-los do ponto de vista da *teoria*? Vejamos:

Em *Morgana Memphis Contra a Irmandade Gravibranâmica*, primeiro conto que analisamos da coleção, podemos perceber que a imigração dos alienígenas para a

Terra causaram primeiro um embaraço aos terráqueos, pela ausência de sexo daqueles, depois um julgamento negativo que os levaram a ser acusados de “roubar a essência do gênero sexual humano”, e enfim foram vítimas de uma onda de violência mortal. O signo de *abjeção* fica claro na imagem dos translienígenas, e a força *satânica* que luta contra essa normatividade de cunho religioso na figura da heroína Morgana. A não-identidade dos alienígenas assexuais é rompida na operação que são obrigados a fazer para se adaptarem à *realidade* sexual terráquea faz com que suas identidades se moldem ao modo de produção de sexo daquela sociedade futurista. Eles são *empurrados* para um bairro periférico e vistos de uma perspectiva *abjeta*, separatista, onde os demais os enxergam como *minoria*. Os translienígenas tomam *posse* do “gênero humano” e causam terror porque poderiam levantar suspeita sobre a otologia *original*, reconfigurando a noção de gênero natural, pois, lembremos o que diz Preciado (2011), em “Multidões Queer”:

> Aos que se agitam sob a ameaça de guetização, os movimentos e as teorias queer respondem por meio de estratégias ao mesmo tempo hiperidentitárias e pós-identitárias. Fazem uma utilização máxima dos recursos políticos da produção performativa das identidades desviantes. (PRECIADO, 2011, p. 15)

Sendo a abjeção, do ponto de vista político e identitário, uma das peças-chave para entender a teoria *queer*, sabendo que nesse conto d’*A Fantástica Literatura Queer* o estigma foi bem representado na figura dos translienígenas, por serem, ao mesmo tempo, invasores e transformadores do espaço social no qual eles chegaram, então podemos inferir que essa narrativa pode ser analisada sob a perspectiva *queer*, pois oferece ferramentas para indagarmos mecanismos de normatizações.

Assim como em *“Quatro Bilhetes Para Terra 45”* que, apesar de também apresentar sujeitos binários, cuja identidade de gênero é eleita depois da copulação (Gerador/Protetor), onde dois Geradores iriam dar à luz a crianças alienígenas bastardas, que não seriam registradas devido à não normatividade dos pais, também são exemplos da marca de abjeção e também poderiam ser avaliadas numa perspectiva — apesar de restrita, pois ainda há binarismo — *queer*. Até mesmo o conto “A lista: Letras da igualdade”, que denominamos *anti-queer*, poderia ser examinada à luz da *teoria* — nem que seja pelo seu viés negativo. Lembremos

que a narrativa se resumiu a retratar gays, negros, índios, entre outros grupos, com maniqueísmos, onde a *supremacia da minoria* reprime a *maioria* com políticas de afirmação que privilegiam aqueles que se julgam no direito de "inverter os papeis". O lema do texto é "igualdade para todos", o que foge deliberadamente da política *queer*. Apesar da boa intenção do autor, a composição do seu conto que se preza pela tolerância seria melhor "encaixada" em uma coleção de literatura LGBT do que num livro onde se vê na capa, em letras garrafais, o termo QUEER.

Mas se os idealizadores da coleção AFLQ assumiram a posição de não pedir "carteirinhas LGBT para os autores" e de "celebrar a diversidade sexual" incluindo todos aqueles que escrevessem narrativas voltadas para esse "gueto" (vide a entrevista completa com Cristina Lasaitis, no primeiro tópico do capitulo 2), podemos dizer que *merece* esse rótulo *queer*? Podemos responder essa questão nos reportando aos cinco pontos em que Santos (2006) resume a *teoria*:

> Num exercício de síntese, pode dizer-se que a teoria *queer* parte de cinco ideias centrais. Em primeiro lugar, as identidades são sempre múltiplas, compostas por um número infinito de "componentes de identidade" – classe, orientação sexual, género, idade, nacionalidade, etnia, etc. – que podem articular-se de inúmeras formas. Em segundo lugar, qualquer identidade construída – como, de resto, todas são – é arbitrária, instável e excludente, uma vez que implica o silenciamento de outras experiências de vida. Na verdade, a afirmação de uma identidade, em vez de constituir um processo de libertação, obedece a imperativos estruturais de disciplina e regulação que visam confinar comportamentos individuais, marginalizando outras formas de apresentar o "eu", o corpo, as acções e as relações entre as pessoas. Seidman formula este pressuposto quando afirma que as identidades são, em parte, "formas de controlo social, uma vez que distinguem populações normais e desviantes, reprimem a diferença e impõem avaliações normalizantes relativamente aos desejos" (Seidman, 1996: 20). Em terceiro lugar, ao invés de defender o abandono total da identidade enquanto categoria política, a teoria *queer* propõe que reconheçamos o seu significado permanentemente aberto, fluído e passível de contestação, abordagem que visa encorajar o surgimento de diferenças e a construção de uma cultura onde a diversidade é acolhida. Portanto, o papel individual – como forma de capacitação – e colectivo – em termos políticos, jurídicos e de reconhecimento social – que a identidade pode desempenhar não é rejeitado. Em quarto lugar, a teoria *queer* postula que a teoria ou política de homossexualidade centrada no "homossexual" reforça a dicotomia hetero/homo, fortalecendo o actual regime sexual que estrutura e condiciona as relações sociais ocidentais. Neste sentido, a teoria *queer* visa desafiar tal regime sexual enquanto sistema de conhecimentos que coloca as categorias heterossexual e homossexual como pedras angulares das identidades sexuais. De

> facto, a teoria *queer* considera a hetero e a homossexualidade como "categorias de conhecimento, uma linguagem que estrutura aquilo que conhecemos sobre corpos, desejos, sexualidades e identidades" (Seidman, 1996: 12-13). Por fim, a teoria *queer* apresenta-se enquanto proposta de teorização geral sobre a "sexualização de corpos, desejos, acções, identidades, relações sociais, conhecimentos, cultura e instituições sociais" (Seidman, 1996: 13), cruzando muitos campos de saber. (SANTOS, 2006, p. 6-7)

No terceiro ponto, quando Santos (2006) fala de determinada *abertura semântica* da teoria *queer*, "onde a diversidade é acolhida" no âmbito das diferenças, sua posição coincide com a de Lasaitis (2017), organizadora da coleção, quanto ao assunto *diversidade*. Mesmo, nesse trabalho, termos nos referido ao termo *diversidade* como "cada um no seu quadrado" (MISKOLCI, 2015) e, por conseguinte, resultando no não reconhecimento do *diferente* — onde apenas se *tolera* —, podemos dizer que *A Fantástica Literatura Queer* é o acolhimento dessa diversidade cultural e universal que engloba também, e sobretudo, estórias que retratam questões LGBT, intergalácticas, religiosas, etc. É um verdadeiro caldeirão que, de certa forma, pode ser interpretado à luz da teoria *queer*, não obstante suas narrativas sejam mais voltadas às questões de gênero.

E quanto aos outros textos literários que analisamos ao longo deste trabalho? Os sujeitos/personagens que encontramos tem perspectivas voltadas aos estudos *queer*? Recordemos o canhão de Serafim Ponde Grande. O que ele representa? Um *impulso satânico* a fim de destroçar autoritarismos canônicos, de espalhar peças de significações de ontologias intocadas nas quais atinge *anormais* como Herculine Barbin, que também se vale do canhão pessoal em forma de diário — enquanto secreto, intimida, assusta; quando público, explode! O próprio *Diabo* — como as colegas a (o) chamaram ao levantarem os lençóis e verem suas pernas peludas — escrevendo sua confidencial libertação no *Jardim do Éden* — o convento —, um lugar sagradamente normativo, que precisava de um *toque diabólico* para pôr fim a ignorância humana. *A verdade vos libertará?* A verdade de *Orlando* que, em um toque de mágica, se torna *mulher*? Sua fluidez sexual acaba sendo sua identidade, portanto, seria, enfim, *pós-identitária*, dando-lhe um caráter inventivo, transexual, cuja representação mágica pode ser comparada a uma operação de mudança de sexo *instantânea*.

Os limites binários de Barbin e de Orlando tornam essas personagens fascinantes e nos leva a perguntar: é possível a *não classificação* do corpo que

nasce nas formas macho/fêmea? Na personagem francesa vimos a possibilidade do hermafroditismo que podia exercer as duas respectivas funções na copulação; na inglesa, temos a capacidade mágica de *mão única* — uma vez *mulher*, Orlando não voltou a ser *homem* —, todavia, vimos que em determinadas passagens da obra, a personagem rende-se aos prazeres do próprio — e atual — sexo quando, por exemplo, encontra uma prostituta ou mesmo na figura masculina, que também revela traços femininos, do seu amante Shel. A classificação corporal requer categorias já preexistentes. Quando nos deparamos com casos como o de Herculine Barbin, é impossível não nos remeter à necessidade regulatória de direcionar seu corpo a um lócus *masculino* naquela época; em Orlando também temos essa força binária tecendo uma narrativa de cunho sáfico, porém de forma passiva, nada que lembre o trauma sofrido por Herculine Barbin. Sendo assim, os corpos, nessas narrativas, ainda são "puxados" para uma classificação par, porém são seus desejos que potencializam suas capacidades de subjetivações inventivas.

E mesmo se um sujeito tentar sair desse paradigma biológico, ele (a) estaria apto a enfrentar uma sociedade que o (a) consideraria *estranho*, *bizarro*, *anormal* e continuaria nesta jornada a *não-se-sabe-onde*? Ou optaria por um dos sexos para se ver livre de obstáculos conceituais? Em suma: seria *queer* ou binário? Lembremos que a construção do *queer* é o resultado de uma desconstrução de gênero/sexualidade.

> Uma sexualidade qualquer implica sempre uma territorialização precisa da boca, da vagina, do ânus. É assim que o pensamento straight assegura o lugar estrutural entre a produção da identidade de gênero e a produção de certos órgãos como órgãos sexuais e reprodutores. Capitalismo sexual e sexo do capitalismo. O sexo do vivente revela ser uma questão central da política e da governabilidade. (PRECIADO, 2013)

Chegando ao término desta investigação destacamos, mais uma vez, o pioneirismo da coleção *A Fantástica Literatura Queer*. Produzir enredos voltados para o universo lésbico/gay ainda nos parece muito custoso no Brasil — não é à toa que as seis cores da bandeira LGBT não foram completadas na coleção, e seus volumes não receberam uma segunda edição, hoje esgotados. Contudo, foi a partir dela, também, que conseguimos perceber aquilo que os autores entendiam sobre [*Teoria*] *Queer*, surgida há décadas, mas nos dando a impressão de ter sido criada

há pouco. Sua *estranheza* vem ganhando espaço nos meios intelectuais, enriquecendo em demasia, por um lado, as pesquisas voltadas aos Estudos Culturais, e por outro, os meios artísticos, como no caso do Cinema e da Literatura.

**Referências Bibliográficas**

ANDRADE, Oswald de. **Serafim Ponte Grande**. 9. ed. — São Paulo: Globo, 2007.

AUGÈ, Marc. "**Não lugares: introdução a uma antropologia da sobremodernidade**". 1. ed. Lisboa, 90 Graus, 1994.

BUTLER, Judith. In: JIMÉNEZ, Rafael M. Mérida.***Sexualidades transgresoras****. Una antología de estudios queer.* Barcelona: Icária editorial, 2002, p. 55 a 81.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: Feminismo e subversão de identidade**. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

CAMPOS, Haroldo de In ANDRADE. Oswald de. **Serafim:** um grande não-livro. 9. ed. — São Paulo: Globo, 2007.

BRITZMAN, Deborah in LOURO, Guacira Lopes. **O corpo educado*.*** 2. ed. — Belo Horizonte: Autêntica, 2000

DELEUZE, Gilles; GUATTARRI, Félix. "**Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 1. 2. ed. — São Paulo: Editora 34, 2011.

DERRIDA, Jacques. ***Donner le temps***. 1. ed — La fausse monnaie, Paris: Galilée, 1991.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. 2. ed. — São Paulo: Perspectiva, 2008.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. 2. ed — São Paulo, Perspectiva, 1976.

FORÚM BAIANO LGBT. **Mott chama os teóricos queers de racistas, machistas e homofóbicos no Stonewall 40 +**. Bahia, 2010. Disponível em: http://forumbaianolgbt.blogspot.com.br/2010/09/mott-chama-teoricos-queers-de-racistas.html>. Acesso em: 11 de ago. 2017.

FOUCAULT, Michael.**Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita.** 1. ed. — Rio de Janeiro: F. Alves, 1982.

FOUCAULT, Michel.**História da Sexualidade: a vontade de saber**, tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque, 2. ed. — São Paulo: Editora Paz &Terra, 2015. 1 v.

GARCIA, Carla Cristina.A identidade transexual na obra de Virginia Woolf.**Revista de Psicologia da UNESP**, v. 11, n. 1, Não paginado, 2012. Disponível em: <http://186.217.160.122/revpsico/index.php/revista/article/viewFile/244/282>. Acesso em: 07 jun. 2016.

JESUS, Carolina Maria de.**Quarto de despejo**: Diário de uma favelada. 9. ed. — São Paulo: Editora Ática, 2007.

KATZ, Jonathan Ned.**A invenção da heterossexualidade.** 1. ed — Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

KULICK, Don.**Travesti:** prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil, tradução de Cesar Gordon, 1. ed — Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2008.

LASAITIS, Cristina e PINHEIRO, Rober [org.]. **A fantástica literatura *queer***. 1. ed. São Paulo: Tarja Editorial, 2011. 1 v.

LASAITIS, Cristina e PINHEIRO, Rober [org.]. **A fantástica literatura *queer***. 1. ed. São Paulo: Tarja Editorial, 2011. 2 v.

LASAITIS, Cristina e PINHEIRO, Rober [org.]. **A fantástica literatura *queer***. 1. ed. São Paulo: Tarja Editorial, 2012. 3 v.

LASAITIS, Cristina e PINHEIRO, Rober [org.]. **A fantástica literatura *queer***. 1. ed. São Paulo: Tarja Editorial, 2012. 4 v.

LOURO, Guacira Lopes. ***O corpo estranho. Ensaios sobre sexualidade e teoria queer***. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

LUGARINHO, Mário César.**Como traduzir a teoria queer para a língua portuguesa**, [S. l.: s.n], 2001.

MARTINS, Anna Faedrich.**A autoficção da literatura contemporâne**a. Resumo. Faculdade de Letras, PUCRS, 2010.

MOTT, Luiz. **Prefácio**. In: LASAITIS, Cristina e PINHEIRO, Rober [org.]. A fantástica literatura *queer*. 1. ed. São Paulo: Tarja Editorial, 2011. 1 v.

MATTOSO, Glauco.**Dicionarinho de palavrões e correlatos, inglês-português, português-ingles**. 5. ed. rev. e atualizada — Rio de Janeiro: Record, 2011.

MISKOLCI, Richard. "**Teoria queer: Um aprendizado pelas diferenças**". 2. ed — Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

MISKOLCI, Richard. **Crítica à Hegemonia heterossexual**. *Cult*. São Paulo, v. 1, p. 35, n. 193, 2014.

MORTON, Donald. **El nacimiento de lo ciberqueer**. In: JIMÉNEZ, Rafael M. Mérida. Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer. Barcelona: Icária editorial, 2002, p. 111 a 140.

NUNES, Benedito.**Antropofagia ao alcance de todos**. in ANDRADE, Oswald de, A utopia antropofágica. 4. ed. — São Paulo: Globo, 2011.

PAZ, Octavio.**O arco e a lira**. 2. ed. — São Paulo: Cosac Naify, 2012.

PRECIADO, Beatriz. **Manifesto contrassexual**. 1. ed — São Paul: n-1 edições, 2014.

PRECIADO, Beatriz. Multidões queer. **Revista Estudos Feministas**, v. 19, n. 1, p. 11-20, 2011.

RIBEIRO, Sarug Dagir. Apontamento acerco do discursoautobiográfico no
Diário de Herculine Barbin. **Revista de história comparada**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 95-106, 2010.

SALIH, Sara. **Judith Butler e a Teoria Queer**. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

SANTOS, **Ana Cristina**. Estudos *queer*: Identidades, contextos e acção colectiva,***Revista Crítica de Ciências Sociais***, v.76, p. 03-15, 2006.

SODRÉ, Muniz Sodré,**Por um conceito de minoria**, In: PAIVA, Raquel; BARBALHO, Alexandre (Orgs.). Comunicação e cultura das minorias. São Paulo: Paulus, 2005. 2005

VIDAL, Gore in KATZ. Jonathan Ned, **A invenção da heterossexualidade.** 1. ed — Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

WOOLF, Virginia.**Orlando**, tradução de Jorio Dauster, 1. ed. — São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2004.

# ANEXOS

ANEXO I

As capas dos quatro livros da coleção *A Fantástica Literatura Queer* junto ao seu futuro volume azul (no canto inferir a direita), que ainda não foi lançado.

# ANEXO II

## Prefácio de Luiz Mott para a coleção *A Fantástica Literatura Queer*, encontrado no volume Laranja

### Prefácio

LUIZ MOTT

*Doutor em Antropologia, fundador do Grupo Gay da Bahia e Decano do Movimento Homossexual LGBT Brasileiro*

Eu tinha 20 anos quando pela primeira vez ouvi a palavra queer: ao me registrar como bolsista numa residência universitária dos Estados Unidos, em 1966, o atendente, desconfiando que eu era gay, devido a meus olhares sedutores, me disse asperamente: “You are queer!” Só então vim a saber que queer significava esquisito, estranho, equivalente ao nosso bicha, viado. Com o tempo, tanto lá quanto no Brasil, nós, homossexuais, passamos a assumir os antigos insultos, numa estratégia intencional de esvaziar-lhes a conotação pejorativa. Bicha e sapatão era como os militantes se tratavam quando em 1980 fundei o Grupo Gay da Bahia. Na época, “gay” era o termo preferido, e englobava todas as letrinhas de nossa comunidade: até hoje há lésbicas e travestis que se autointitulam gay.

Foi na virada do milênio que pela primeira vez ouvi falar em Teoria Queer, que se tornou o principal modismo pós-estrutralista junto à intelligentsia e setores da militância LGBT, muito embora introduzida no Brasil notadamente por antropólogas heterossexuais. Hoje, os principais conceitos da teoria queer se tornaram chavões no *milieu* até pouco chamado de “gay and lesbian

studies". Raro é atualmente um artigo, conferência ou até discurso militante sobre homossexualidade que não cite heteronormatividade, binarismo, constructo social, essencialismo, identidades mutáveis, etc. Para grande parte da militância histórica LGBT, os teóricos queers se tornaram deletéria ameaça a um dos axiomas de nossa luta: a afirmação identitária, já que continuamos a estimular o *sair do armário* e a visibilidade como passos vitais para nossa cidadania plena de homossexuais. Tornei-me então uma espécie de corifeu crítico da teoria queer, por considerá-la uma esquisitice talvez válida para o primeiro mundo, mas danosa para o Brasil onde a cada 36 horas um gay, travesti ou lésbica é barbaramente assassinado, vítima da homofobia, sendo por conseguinte vital que mais e mais homopraticantes se assumam homossexuais como estratégia de enfrentar a homofobia cultural e institucional que tão fortemente infernizam nossas vidas.

Perguntará então o/a leitor/a: se na qualidade de decanodo movimento LGBT, o acadêmico que há mais tempo, três décadas, milita em prol da cidadania translesbigay, e que vem tecendo constantes criticas às propostas antiidentitárias dos teóricos queers, por que então estarprefaciando exatamente uma coletânea de contos que tem como título A Fantástica Literatura Queer?

Aceitei este convite como um desafio e oportunidade para melhor conhecer essa novidade literária na língua do Brasil: a ficção queer. Já digo logo de cara que gostei bastante deste livro, aprendi horrores e considero tratar-se de uma iniciativa não apenas pioneira, mas importante, para a inclusão do universo LGBT nos gêneros literatura fantástica, ficção científica e fantasia, ramos da literatura ainda pouco pesquisados na academia.

A Fantástica Literatura Queer é obra exemplar de como devem se pautar obras literárias coletivas: o respeito e destaque da diversidade. Embora os organizadores e diversos autores sejam lésbicas e gays assumidos, há também participação de heterossexuais, bissexuais, afinal, como gosto de confrontar o heterrorsexismo, nem todo mundo é perfeito... Tô brincando, obviamente.

Diversidade observada fartamente também no perfil biográfico d@s participantes do livro: dos 15 contistas, metade homem, metade mulher, jovens em sua maioria. Em termos profissionais, há de tudo: estudante, pintora, artista plástico, tradutora, revisora, ilustradora, psicólogo, estudante de letras,

jornalista, mestrando em literatura, roteirista, historiador, professora de inglês, técnica publicitária e em áudio visual, consultor e editor da revista UFO, contabilista, funcionário público, expert em homofobia. Um menu pra ninguém botar defeito. Pluralidade regional: há autor cearense, paulistano, de Niterói, Guarulhos, Brasília, do Rio Grande do Sul. Vári@s contistas já participaram de outras coletâneas, inclusive laureados com prêmios nacionais, municipais e internacionais. Cert@s são possuidores de blogs, sites, fanzines, outros estão ligados ao preternatural, inescrutável e misterioso universo new weird e ao RPG (jogo de interpretação de personagens). Coisas mudernas que este coroa sexagenário teve de recorrer ao Google pra saber exatamente seu significado. Há entre os autores quem se identifica como menestrel, realista onírico, gay assumido, sacerdote neopagão, pura metamorfose ambulante, fãs de publicações japonesas do gênero yaoi.

A Fantástica Literatura Queer reúne contos pertencentesa gêneros literários igualmente marcados pela pluralidade inerente ao universo fantástico: ficção científica, fantasia urbana, terror sobrenatural, new weird (que mistura elementos de ficção científica, fantasia, terror, entre outros gêneros). Um verdadeiro coquetel queer...

Alguns títulos refletem a diversidade multifacetada e preternatural inerente a este gênero ficcional: *Eu era um lobisomem juvenil, A primeira vez de Silvânia Morgana Memphis contra a irmandade Gravibranâmica, Eu tenho um disco voador na garagem*. Outros evocam seja o apelo sentimental lesbigay: O beijo de Alice, A presença, seja a tragédia de ser homo num mundo dominado pelos héteros: *É foda existir*, *Eros*, onde o suicídio ou o autoexílio da terra são recorrentes como solução em alguns dramas existenciais.

Como fantasia não tem limites, A Fantástica Literatura Queer abre as portas não só do inferno, como de diversas outras fantasmagorias e mitologias que pululam – poluindo na mais das vezes! – nosso imaginário coletivo abraâmico: há relatos de possessões demoníacas, exorcismos, catarse mística, vampiros. Episódios e personagens bíblicos são desconstruídos numa criativa e sacrílega perspectiva lesbigay ou queer: o fratricídio de Caim e Abel na verdade enruste uma relação homoincestuosa; as filhas de Lot na mitológica destruição de Sodoma e Gomorra se tornam revolucionárias reprodutoras de futuros sodomitas – a *raça maldita* como foi chamada pelo egodistônico e

queer *avant la lettre* Oscar Wilde. Há ainda aparição de outras miragens preternaturais:anjos sedutores, os demônios Lucibel e Balial, musas e de djins da mitologia islâmica.

Muitos dos contos têm forte marca do feminismolésbico, seja pelo resgate e revisão afirmativa de ícones e episódios emblemáticos, como as amazonas, as bruxas, a Rainha-Deusa Matrígia; seja pela presença de lésbicas afirmativas e vitoriosas no dia a dia ou em missões interplanetárias e no universo estranho do new weird, como as duas heroínas Morgana Memphis, apresentadora e famosa ex-roqueira e Amadahy, uma índia cherokee, sua ex-namorada, que usa um belíssimo e enorme cocar branco e poucas peças de roupa... Ah! Já que falamos em índias, encontrei na Torre do Tombo fantástica descrição de uma relação lésbica entre uma mulata e uma índia, num *conventículo de diabos e feiticeiras*, imagine aonde: no Piauí Colonial! Quem quiser, me mande um email que envio o artigo.

Seguindo os teóricos queer, que costumam provocar ira nos militantes, quando vaticinam a *falência das políticas identitárias*, A Fantástica Literatura Queer resgata uma ampla gama de tipos marginais, inimagináveis metamorfoses ambulantes, que se tornam ficcionalmente protagonistas e heróis: um albino, ciborgues, mutantes e híbridos de humanos com animais, translienígenas, bruxas, uma transexual seduzida por um vampiro, um adolescente nerd.

Como militante gay *full time* há mais três décadas, neoessencialista afirmativo e em vez de dinossauro, tiranossauro rex assumido..., sinceramente, considero esta coletânea de contos uma importante contribuição não só pelo seu pioneirismo, ao dar visibilidade à temática LGBT entre os aficionados pela literatura fantástica, como também pela mensagem/injeção de otimismo transmitida pelo espírito geral da obra.

Enquanto humanista e uranista, aplaudi particularmente a denúncia feita por vários ficcionistas à homofobia e a crítica ao heterossexismo – conceito original e mais abrangente que heteronormatividade, a palavra chave dos teóricos queers. Homofobia cultural e institucional refletidas na solidão de vida de Martim, um jovem estudante gay; no casamento de fachada de alguns casais heteroeróticos que encontram finalmente a felicidade na homoafetividade; na cobrança familiar para que o filho gay apresente uma

namorada inexistente; na similitude da solidão de uma transexual comparada à dos vampiros; no caso de um gay assassinado e uma lésbica estuprada, situações verdadeiras onde a ficção imita a vida real no nosso querido Brasil atual, campeão mundial de *homocídios*, onde uma travesti corre 800 vezes maior risco de ser assassinada do que nos Estados Unidos da América!

Apesar das trevas da solidão, do fogo do inferno e das fogueiras da Inquisição, da morte como fuga do *heterrorsexismo*, A Fantástica Literatura Queer transmite esperançosa mensagem cor de rosa do tipo *o amor liberta!* Em seu primeiro e único beijo de um vampiro pode convencer sua vítima apaixonada a abdicar para sempre daluz do dia; pelo amor de um demônio, o próprio inferno se torna preferível ao nosso mundo. Mundo que apesar e pour cause dos espancamentos de gays na Avenida Paulista, um bando de lunáticos humanistas, incluindo esta plêiade de contistas fantásticos, insistem em fazer da bela diversidade cromática do arco-íris, não uma enganosa quimera, mas um ideal atingível. Parabéns aos organizadores Cris Lasaitis e Rober Pinheiro por esta exitosa iniciativa. Que A Fantástica Literatura Queer tenha muitos leitores e provoque boas discussões e devaneios. Quem sabe algum de nós encontrará de baixo do arco-íris um pote de ouro, ou a realização do sonho de mudar de sexo, de gênero, ou de vida...

*Nota: o prefácio nesta obra referencia tanto os autores deste volume, como do volume laranja.Inicialmente o projeto previa apenas um livro, mas acabou dividindo-se em uma coleção.*

# ANEXO III

## Mott chama teóricos queers de racistas, machistas e homofóbicos no Stonewall 40 +

Acabo de voltar do Seminário Nacional STONEWALL 40 + O QUE NO BRASIL?, patrocinado pelo Fundo de Cultura da Bahia, promovido pelo CUS – Grupo de pesquisa Cultura e Sexualidade, UFBa, sob coordenação do Dr. Leandro Colling, corifeu da teoria queer na Bahia.

Serão 3 tardes e noites de debates com professores de diversas universidades de norte a sul, boa parte deles adeptos da teoria queer. Apesar do apoio de diversas ongs ,a Dra. Berenice Bento, da UFRN,de orientação sexual desconhecida, disse textualmente que “a teoria queer colocou em cheque a identidade” e que a história mostra “a falência das políticas identitárias”. Quer dizer, sair do armário, afirmar-se homossexual=falência. Outro conferencista, gay assumido, Fernando Seffner, UFRS, criticou a agenda do Mov. LGBT na luta pela igualdade plena de nossa comunidade, considerando equivocada nossa demanda pelo reconhecimento do direito ao casamento e atribuindo ao desejo do estado em nos controlar a segmentação do nosso povo em LGBT.

Por eu ter questionado a teoria queer, dizendo que teorias passam, caem de moda e como dizia Durkheim, o pai da sociologia, “a sociologia não valeria nada se não levar a felicidade da humanidade”, a Dra. Berenice Bento disse ipsis verbis estas barbaridades epistemológicas : “a teoria é uma prática” e “a teoria é por natureza contra o poder”.

Completando que as afirmações identitárias têm provocado guerras, conflitos.

Este seminário confirma a preocupação de diversos de nossos militantes: os/as teóricos queer brasileiros constituem gravíssima ameaça aos alicerces do movimento de libertação lgbt. Ao defender as sexualidades movediças, as metamorfoses ambulantes, dão um golpe na nossa política de

afirmação identitária como estratégia para enfrentarmos a homofobia que mata um lgbt a cada dois dias.

Na hora do debate final, cortaram-me a palavra após 2 minutos e meio, sendo mais tolerantes com outros participantes. O auditório, em grande parte estudantes do dito professor queer, aplaudiram efusivamente os teóricos contrários ao casamento lgbt, à afirmação identitária. Revoltado com tanta intolerância e desrespeito à alteridade, na hora de concluir os trabalhos, gritei com todos os pulmões: “Esses palestrantes são brancos racistas e homofóbicos. Usam os homossexuais como objeto de estudo para ganhar dinheiro. Porque não ousam questionar a afirmação identitária dos negros?!”

Oh tempora! Oh mores! (Ó tempos, ó costumes).

E o pior é que vários dest@s queers usufruem os prazeres homoeróticos que nós, militantes desde a primeira hora, conquistamos tais direitos a duras penas.

Cordialmente,

Luiz Mott

(Recebido por e-mail)