

Queer é estranho, raro, esquisito. Queer é, também, o sujeito da sexualidade desviantes – homossexuais, bissexuais, transexuais, travestis, drags. É o excêntrico que não deseja ser “integrado” e muito menos “tolerado”. Queer é um jeito de pensar e de ser que não aspira o centro nem o que como referência; um jeito de pensar e de ser que desafia as normas regulatórias da sociedade, que assume o desconforto da ambigüidade, do “entre lugares”, do indecível. Queer é um corpo estranho que incomoda, perturba, provoca e fascina.

Guacira Lopes Louro é doutora em educação e professora do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Entre suas publicações destacam-se os livros *O corpo educado – pedagogias da sexualidade* (Autêntica Editora), *Gênero, sexualidade e educação* (Editora Vozes) e *Currículo, gênero e sexualidade* (Porto Editora, Portugal).

Guacira Lopes Louro

UM CORPO ESTRANHO

Ensaios
sobre
sexualidade
e teoria
queer



a
Autêntica

Telefones: 0800 2831322
www.autenticaeditora.com.br



a
Autêntica

A moral não é queer. Nem a lei. Nem o direito. Isto é certo. Mas a certeza tampouco é queer. O governo nunca é queer. Mas dizer "nunca" não é nada queer. Nada? Cuidado! O gay talvez seja queer. Ah, "talvez" é sempre queer. Sempre? Não, isso não é queer. Mas deixemos de tanta cautela (isso, sim, é queer!). Os partidos políticos passam longe do queer. As escolas (como em "pertencer à escola x") nem chegam perto. Aliás, ali onde começa a surgir um chefe, ali mesmo é onde o queer não se cria. A direita nem precisa dizer: é justamente tudo o que o queer não é. Mas cuidado. A esquerda até pode ser. Mas se chega ao governo, bye bye queer. O capital, é ocioso dizer, não é. Dono de banco até pode ser gay, mas queer é que não será. Operário (como em "proletários do mundo, uni-vos") até pode ser. Mas se vira sindicalista aí já fica mais difícil. Se o marxismo é? Vamos deixar logo claro (mas cuidado com a clareza: luz demais espanta o queer): os "ismos" são todos irrecuráveis para o queer. O demônio, ninguém é mais queer do que ele. Já o outro, sei não. Tão severo, tão justicheiro, que deixa a gente em dúvida.

Nietzsche é, sem sombras de dúvida (epa!), queer. O Zara podia ser o santo padroeiro do queer. Heidegger podia ter sido, mas bobeceu. Hegel nem me falem. Desculpem, mas a dialética não dá pra queer. Tem um devir muito quadrado. Ou redondo demais. Tanto faz. Kierkegaard, no seu côté anti-Hegel, até podia ser sócio (mas, cuidado, o queer não admite sócios!). Mas aquela transcendência toda atrapalhou um pouco. Ou muito. Dos antigos, Heráclito é puro queer. Já Parmênides, entre o ser e o não-ser, não tem nenhuma chance. Platão e Sócrates formam uma dupla muito certinha, coitados! Aqueles diálogos todos: tão fingidinhos, tão arrumadinhos! Nem precisa dizer que não dá pé. Dos mais recentes, Bergson, contrariamente às aparências, era dos mais queer. O Jean-Paul e a Simone chegaram a ser. Mas, depois, sei não, acho que bobearam. Derrida, a

Um corpo estranho

Ensaio sobre sexualidade e teoria queer

gente gostaria muito que fosse. Mas ele parece tão sério! Já Deleuze, aquele "bêbado de água cristalina", fica difícil ser mais queer do que isso.

Se sexo é queer? Tem que ser. "Even educated fleas do it". Mas se é educadinho demais a dúvida se instala. Se vira erotismo e nos põe a girar, já não temos nenhuma dúvida. Não há nada mais queer. Tem alguém ali perguntando sobre a sexualidade. Deve ser o pessoal da teoria. Mas aqui, desculpem-me, eu me esquivo. Não quero me meter em seara alheia. Pra saber isso, só mesmo lendo o livro. A dança, ninguém objetará, tenho certeza, é definitivamente queer. Assim como as artes todas, claro. Um poema, nada mais queer. F. a literatura inteira. Mas nem toda, você tem razão. A de auto-ajuda, por exemplo, bota o queer pra correr.

Essa classificação toda, aliás, não está me parecendo nada queer. É que o queer, como todo o resto, tem seus riscos. Este é, admitamos, um deles. Mas tem com serio. Porque tudo pode ser queer. E tudo pode deixar de sê-lo. É tudo uma questão de jeito. Um passo certo demais atrapalha. Mas um passo falso também. Por isso, em questão de queer, todo cuidado é pouco.

Se a autora é queer? Ninguém sabe. Ninguém viu. As vezes ela é, outras não. Em noites de lua cheia, é certo que ela vira queer. Se o céu estiver claro também. Se chove, ela se fecha em copas e o mistério se restabelece. Em casa, ela fica pouco queer. Mas em viagem seu devir-queer desabrocha. No verão, em geral, o calor age para derreter o queer que ela, em estado latente, secreta. Mas no inverno, sob circunstâncias favoráveis, um cálice de vinho ajudando, é bem possível que o queer que nela hiberna venha todo à tona. E aí o queer que, como todos nós, ela carrega, transborda e se esparrama. Aí ela é puro queer. É até capaz de escrever um livro queer. Como este. Que até pode, todo cuidado é pouco! fazer você virar queer. Sem nem precisar de lua cheia. Azar o seu. Sorte sua.

Qualquer livro do nosso catálogo não encontrado nas livrarias pode ser pedido por carta, fax, telefone ou pela Internet.

Autêntica Editora

Rua São Bartolomeu, 160 - Nova Floresta
Belo Horizonte-MG - CEP: 31140-290

Telefone: (31) 3423 3022

Fax: (31) 3446 2999

e-mail: vendas@autenticaceditora.com.br

Visite a loja da Autêntica na Internet:
www.autenticaceditora.com.br
ou ligue gratuitamente para

0800-2831322

Copyright © 2004, by Guacira Lopes Louro

Capa

Jairo Alvarenga Fonseca

(Sobre cartografia interior no 9. *anexo* e

sofística e cor-tipo C – 1995 de Taciara Parcero)

Revisão

Vera Lúcia De Simonti Castro

2004

Todos os direitos no Brasil reservados pela Autêntica Editora.

Nenhuma parte desta publicação poderá ser reproduzida, seja por meios mecânicos, eletrônicos, seja via cópia xerográfica sem a autorização prévia da editora.

Autêntica Editora

Belo Horizonte

Rua São Barolomeu, 160 – Nova Floresta – 31140-290 – Belo Horizonte – MG

Tel.: (55 31) 3423 3022 – TELEFONAS: 0800 2831322

www.autenticaeditora.com.br / e-mail: autentica@autenticaeditora.com.br

São Paulo

Rua Visconde de Ouro Preto, 227 – Consolação

01.303.600 – São Paulo/SP - Tel.: (55 11) 3151 2272

Louro, Guacira Lopes

L892u Um corpo estranho - ensaios sobre sexualidade e teoria queer /
Guacira Lopes Louro. – Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

96 p.

ISBN 85-7526-116-9

1. Educação sexual. I. Título.

CDU 613.88

11 Viajantes pós-modernos

27 Uma política pós-identitária para a educação

55 “Estranhar” o currículo

75 Marcas do corpo, marcas de poder

Estes textos carregam rastros da teoria queer. Dele aproveitamos conceitos, estratégias, figuras teóricas. Estão, contudo, longe de pretender explicá-la ou descrevê-la. Querem ter a liberdade dos ensaios, porque são “prosa livre que versa sobre um tema sem esgotá-lo” e porque se constituem num exercício, numa espécie de experimentação.

A irreverência e a disposição anormalizadora da teoria queer me incitam a jogar com suas idéias, sugestões, enunciados e a testá-los no campo (usualmente normalizador) da educação. Quero apostar em suas articulações, pôr em movimento o subversivo, arriscar o impensável, fazer balançar estabilidades e certezas – processos geralmente estranhos ou incômodos aos currículos, às práticas e às teorias pedagógicas. Não tenho qualquer garantia de conseguir sucesso nesses movimentos, mas tento ensaiá-los. Queer é tudo isso: é estranho, raro, esquisito. Queer é, também, o sujeito da sexualidade desviante – homossexuais, bissexuais, transsexuais, travestis, dragis. É o excêntrico que não deseja ser “integrado” e muito menos “tolerado”. Queer é um jeito de pensar e de ser que não aspira o centro nem o quer como referência; um jeito de pensar e de ser que desafia

as normas regulatórias da sociedade, que assume o desconforto da ambigüidade, do “entre lugares”, do indecidível. Queer é um corpo estranho, que incomoda, perturba, provoca e fascina.

Os textos aqui reunidos foram escritos em momentos distintos; alguns foram apresentados em encontros acadêmicos – seminários, palestras, mesas-redondas –, outros foram lidos apenas por um punhado de amigos e amigas, colegas e estudantes que me trouxeram suas críticas e sugestões. Por vezes, há questões que se repetem, temas ou figuras que são retomadas, porque elas voltavam a me provocar, porque parecia haver mais alguma coisa a “dizer” a seu respeito ou, simplesmente, porque elas ainda pareciam boas para pensar. Encontrei em Rose Braidotti uma reflexão semelhante, na introdução de um de seus livros¹:

Por acaso é surpreendente, pois, que cada texto pareça surgir do outro, mediante um lento processo de acrescentamento? Meu pensamento avança enquanto vou agregando gradualmente pequenas peças ou relâmpagos de percepção colorida em uma tela já existente. Como penso por passos sucessivos, às vezes o processo adianta-se a mim e as idéias crescem como uma assombrosa ameiba, para minha própria surpresa e deleite. (BRAIDOTTI, 2000, p. 49)

Os textos que se seguem podem ser embaralhados como cartas, lidos em qualquer seqüência. O capítulo intitulado

¹ Braidotti, R. *Sujeitos nômades*. Trad. Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2000.

“Uma política pós-identitária para Educação” foi publicado na *Revista de Estudos Feministas*, v. 9 (2), 2001 e, numa versão modificada, em *Cuadernos de Pedagogia de Rosário*, ano IV (9), 2001. Os demais são inéditos, pelo menos sob forma escrita. “Estranhar o currículo” baseia-se em palestra realizada no *I QuodLibet*, promovido pelo DIF – Grupo de Currículo de Porto Alegre –, da Faculdade de Educação da UFRGS, em novembro de 2002, e “Marcas do corpo, marcas de poder” apóia-se em texto apresentado no *V Fazendo Gênero*, encontro internacional realizado em Florianópolis, em outubro de 2002.

Agradeço às/aos colegas e estudantes que se dispuseram a discutir comigo o rascunho destes textos e a todos que participaram dos muitos encontros acadêmicos nos quais essas idéias foram se gestando. Suas perguntas, comentários e provocações por certo também integram estes escritos. De modo todo especial, agradeço ao meu companheiro Tomaz Tadeu, por sua sempre instigante leitura, por sua generosidade intelectual e por seu amoroso apoio.

Porto Alegre, primavera de 2003.

Viajantes pós-modernos

Ao final do filme *Deus é brasileiro*, de Cacá Diegues, ouvimos Taoca dizer: "A vida é um porto onde a gente acaba de chegar é nunca". Nesse filme, Deus, cansado de tanto trabalho, vem à terra para procurar um santo que fique em seu lugar enquanto ele tira férias. Na procura deste santo, ele sai viajando pelo interior do Brasil, na companhia de Taoca, um cara malandro mas "gente boa", que Ele vê logo ao chegar. O filme trata dessa viagem, das pessoas que eles encontram, dos lugares por onde passam e de transformações que acontecem não apenas com o rapaz, mas com o próprio Deus. É um "filme de estrada" (*road movie*). Não por acaso, faz lembrar de outro, mais antigo, também dirigido por Diegues: *Bye bye Brasil*. Realizado em 1978, *Bye bye Brasil* tratava de mudanças. Conforme seu diretor, o filme pretendia falar de mudanças profundas "no coração e no estômago do país". Em *Bye bye*, uma trupe mágica desengonçada, formada por um mágico cigano, uma bailarina e um motorista, aos quais se juntam um sanfoneiro e sua mulher grávida, sai pelas estradas do Norte e do Nordeste brasileiro, numa viagem que não tem paradeiro nem destino, sintetizada nas palavras do mágico: "A gente só se equilibra em movimento..."

A imagem da viagem é frequentemente evocada na Literatura e na Educação. Ela é recorrente nas novelas de formação (*Bildungsroman*). Conforme Jorge Larrosa (1998, p. 65), essas novelas tradicionalmente contam “a própria constituição do herói através das experiências de uma viagem que, ao se voltar sobre si mesmo, con-forma sua sensibilidade e seu caráter, sua maneira de ser e de interpretar o mundo”. Nessas narrativas clássicas, há uma espécie de entrelaçamento entre a viagem exterior e uma viagem interior, como diz o autor, e, nesse processo, o viajante vai formando sua “consciência, sensibilidade e caráter”.

Os filmes de estrada guardam pontos de contato com essas narrativas (Lopes, 2002). Nesse gênero de filme, o personagem ou os personagens estão em trânsito, em fuga ou na busca de algum objetivo frequentemente adiado e, ao longo do caminho, vêem-se diante de provas, encontros, conflitos. Ao se deslocarem, também se transformam e essa transformação é, muitas vezes, caracterizada como uma evolução.

Quito recorrer à idéia de viagem para construir minha argumentação. No entanto, para que possa desenvolver a lógica que pretendo, é preciso abandonar qualquer pressuposto de um sujeito unificado, que vá se desenvolvendo de modo linear e progressivo, na medida em que, pouco a pouco, em etapas sucessivas, supera obstáculos, interioriza conhecimentos e entra em contato com pessoas ou leituras. Diferentemente da tradição humanista, não suponho que, gradativamente, o herói vá

tomando “posse de si mesmo” (Larrosa, 1996). A imagem da viagem me serve, na medida em que a ela se agregam idéias de deslocamento, desenraizamento, trânsito. Na pós-modernidade, parece necessário pensar não só em processos mais confusos, difusos e plurais, mas, especialmente, supor que o sujeito que viaja é, ele próprio, dividido, fragmentado e cambiante. É possível pensar que esse sujeito também se lança numa viagem, ao longo de sua vida, na qual o que importa é o andar e não o chegar. Não há um lugar de chegar, não há destino pré-fixado, o que interessa é o movimento e as mudanças que se dão ao longo do trajeto. Como acontece com os personagens de Diegues, o motivo da viagem se altera no meio do caminho; uma vez alcançado, o objetivo deixa de ser importante e se converte em outro; os sujeitos podem até voltar ao ponto de partida, mas são, em alguma medida, “outros” sujeitos, tocados que foram pela viagem. Por certo também há, aqui, formação e transformação, mas num processo que, ao invés de cumulativo e linear, caracteriza-se por constantes desvios e retornos sobre si mesmo, um processo que provoca desarranjos e desajustes, de modo tal que só o movimento é capaz de garantir algum equilíbrio ao viajante.

O recurso literal e metafórico da viagem é usado por James Clifford (1997) para pensar as culturas como locais de moradia e de passagem, para refletir sobre viajantes e nativos, turistas ou migrantes compulsórios, para pensar sobre os sujeitos que podem

(ou não) viajar, para pluralizar sentidos e significados das viagens, para falar sobre raízes e rotas, sobre as formas como os “dentros” e “foras” de uma comunidade são “mantidos, policiados, subvertidos, cruzados”, para contar sobre zonas de fronteira. Suas reflexões permitem pensar para além das culturas ditas exóticas, das tribos ou dos grupos aos quais os etnógrafos costumam dedicar tanta atenção; elas permitem pensar muitos outros deslocamentos na contemporaneidade.

Uma viagem é definida, no dicionário, como um deslocamento entre lugares relativamente distantes e, em geral, supõe-se que tal distância se refira ao espaço, eventualmente ao tempo. Mas talvez se possa pensar, também, numa distância cultural, naquela que se representa como diferença, naquele ou naquilo que é estranho, no “outro” distanciado e longínquo. A metáfora da viagem interessa-me para refletir não apenas sobre os percursos, as trajetórias e o trânsito entre lugares/culturas ou posições-de-sujeito, mas, também, para refletir sobre partidas e chegadas. Importa-me o movimento e também os encontros, as misturas, os desencontros.

Quem viaja realiza um aprendizado que, hoje,

se dá não por acúmulo ou etapas (nascimento-infância-juventude-maturidade-velhice-morte), mas por epifanias e momentos, em que os tempos se mesclam incessantemente, desmistificando um aprendizado pela experiência cronológica, idealizadora da maturidade. (LOPES, 2002, p. 177)

A viagem transforma o corpo, o “caráter”, a identidade, o modo de ser e de estar... Suas transformações vão além das alterações na superfície da pele, do envelhecimento, da aquisição de novas formas de ver o mundo, as pessoas e as coisas. As mudanças da viagem podem afetar corpos e identidades em dimensões aparentemente definidas e decididas desde o nascimento (ou até mesmo antes dele).

A declaração “É uma menina!” ou “É um menino!” também começa uma espécie de “viagem”, ou melhor, instala um processo que, supostamente, deve seguir um determinado rumo ou direção. A afirmativa, mais do que uma descrição, pode ser compreendida como uma definição ou decisão sobre um corpo. Judith Butler (1993) argumenta que essa asserção desencadeia todo um processo de “fazer” desse um corpo feminino ou masculino. Um processo que é baseado em características físicas que são vistas como diferenças e às quais se atribui significados culturais. Afirma-se e reitera-se uma seqüência de muitos modos já consagrada, a seqüência gênero-sexualidade. O ato de nomear o corpo acontece no interior da lógica que supõe o sexo como um “dado” anterior à cultura e lhe atribui um caráter imutável, a-histórico e binário. Tal lógica implica que esse “dado” sexo vai determinar o gênero e induzir a uma única forma de desejo. Supostamente, não há outra possibilidade senão seguir a ordem prevista. A afirmação “é um menino” ou “é uma menina” inaugura um processo de masculinização ou de feminização com o qual o sujeito se compromete. Para se qualificar como um sujeito legítimo, como

um "corpo que importa", no dizer de Butler, o sujeito se verá obrigado a obedecer às normas que regulam sua cultura (BUTLER, 1999).

Apesar de tudo isso, a seqüência é desobedecida e subvertida. Como não está garantida e resolvida de uma vez por todas, como não pode ser decidida e determinada num só golpe, a ordem precisará ser reiterada constantemente, com sutileza e com energia, de modo explícito ou dissimulado. Mesmo que existam regras, que se tracem planos e sejam criadas estratégias e técnicas, haverá aqueles e aquelas que rompem as regras e transgridem os arranjos. A imprevisibilidade é inerente ao percurso. Tal como numa viagem, pode ser instigante sair da rota fixada e experimentar as surpresas do incerto e do inesperado. Arriscar-se por caminhos não traçados. Viver perigosamente. Ainda que sejam tomadas todas as precauções, não há como impedir que alguns se atreвам a subverter as normas. Esses se tornarão, então, os alvos preferenciais das pedagogias corretivas e das ações de recuperação ou de punição. Para eles e para elas a sociedade reservará penalidades, sanções, reformas e exclusões.

* * *

Um trabalho pedagógico contínuo, repetitivo e interminável é posto em ação para inscrever nos corpos o gênero e a sexualidade "legítimos". Isso é próprio da viagem na direção planejada.

O processo parece, contudo, sempre incompleto; ele demanda reiteração, é afeito a instabilidades, é permeável aos encontros e aos acidentes. Efeitos das instituições, dos discursos e das práticas, o gênero e a sexualidade guardam a incertância de tudo o que é histórico e cultural; por isso, às vezes escapam e deslizam. Faz-se necessário, então, inventar práticas mais sutis para repetir o já sabido e reconduzir ao "bom caminho os desviantes.

Por certo os próprios sujeitos estão empenhados na produção do gênero e da sexualidade em seus corpos. O processo, contudo, não é feito ao acaso ou ao sabor de sua vontade. Embora participantes ativos dessa construção, os sujeitos não exercitam livres de constrangimentos. Uma matriz heterossexual delimita os padrões a serem seguidos e, ao mesmo tempo, paradoxalmente, fornece a pauta para as transgressões. É em referência a ela que se fazem não apenas os corpos que se conformam às regras de gênero e sexuais, mas também os corpos que as subvertem.

Eventualmente, em vez de serem repetidas, as normas são deslocadas, desestabilizadas, derivadas, proliferadas. Aventurosos ou desviantes, seduzidos ou empurrados por quaisquer razões, há aqueles e aquelas que se desviam das regras e da direção planejada. Deixam de se conformar ao "sistema de uma heterossexualidade compulsória e naturalizada" (SALIH, 2002). Descencaminham-se, desgarram-se, inventam alternativas. Ficam à deriva – no entanto, torna-se impossível

ignorá-los. Paradoxalmente, ao se afastarem, fazem-se ainda mais presentes. Não há como esquecê-los. Suas escolhas, suas formas e seus destinos passam a marcar a fronteira e o limite, indicam o espaço que não deve ser atravessado. Mais do que isso, ao usam-se para se construir como sujeitos de gênero e de sexualidade precisamente nesses espaços, na resistência e na subversão das "normas regulatórias", eles e elas parecem expor, com maior clareza e evidência, como essas normas são feitas e mantidas.

Não indago por que tais sujeitos cruzam as fronteiras. Não pretendo descobrir suas intenções e propósitos, nem lhes atribuir o caráter de revelação ou de descoberta. É verdade que a metáfora da viagem parece supor um sujeito que detém o privilégio de perambular livremente, de ir e de vir. No entanto, não podemos esquecer que há aqueles que são empurrados para as viagens. Clifford (1997) nos faz refletir sobre quem é ou quem *pode ser* viajante; ele nos recorda aqueles que fazem travessias e deslocamentos compelidos por circunstâncias alheias ou motivos externos (criados, guias, migrantes, exilados...); ele nos lembra que as viagens são significadas distintamente por gênero, por classe, por raça. Também as viagens plenas de aventuras de que falam as novelas de formação sofrem dessas marcas. Elas são invariavelmente empreendidas por homens, não por mulheres. E homens brancos. Portanto, também aqui a metáfora da viagem precisa ser relativizada. Os sujeitos que cruzam as fronteiras de gênero e de sexualidade talvez não "escolham" livremente essa travessia, eles podem se ver movidos para tal por muitas razões,

podem atribuir a esse deslocamento distintos significados. Eles podem, tal como quaisquer outros viajantes, ver sua travessia restringida, repudiada ou ampliada por suas marcas de classe, de raça ou por outras circunstâncias de sua existência. Sua viagem talvez possa se caracterizar como um ir e um voltar livre e descompromissado ou pode se constituir num movimento forçado, numa espécie de exílio.

De um modo ou de outro, esses sujeitos escapam da via planejada. Extraviam-se. Põem-se à deriva. Podem encontrar nova posição, outro lugar para se alojar ou se mover ainda outra vez. Arrastam fronteiras ou adiam o momento de cruzá-las. Muitos permanecem referidos à via mestra, mesmo que pretendam recusá-la e "partir pra outra" ... Sua recusa nem sempre é crítica, contundente ou subversiva; por caminhos transversos, sua recusa pode acabar reforçando as mesmas regras e normas que pretendeu negar.

Há também os que se demoram na fronteira, aqueles e aquelas que se abandonam no espaço "entre" dois ou mais lugares, que se deixam ficar numa espécie de esquina ou encruzilhada. Algo parecido com o que acontece aos membros de grupos culturais permanentemente em trânsito, sobre os quais se pergunta "não tanto o 'de onde você é?', mas o 'entre onde você está?'" (CLIFFORD, p. 37). A fronteira é lugar de relação, região de encontro, cruzamento e confronto. Ela separa e, ao mesmo tempo, põe em contato culturas e grupos. Zona de policiamento é também zona de transgressão e subversão.

O ilícito circula ao longo da fronteira. Ali os enfrentamentos costumam ser constantes, não apenas e tão somente através da luta ou do conflito cruento, mas também sob a forma da crítica, do contraste, da paródia. Quem subverte e desafia a fronteira apela, por vezes, para o exagero e para a ironia, a fim de tornar evidente a arbitrariedade das divisões, dos limites e das separações. Por isso, a paródia que arremeda os "nativos" do "outro" lado, que embaralha seus códigos com os "desse lado", que mistura e confunde as regras, que combina e distorce as linguagens é tão perturbadora. Ela se compraz da ambigüidade, da confusão, da mixagem.

Para as fronteiras constantemente vigiadas dos gêneros e da sexualidade, a crítica paródica pode ser profundamente subversiva. Em sua "imitação" do feminino, uma *drag queen* pode ser revolucionária. Como uma personagem estranha e desordeira, uma personagem fora da ordem e da norma, ela provoca desconforto, curiosidade e fascínio. De que material, traços, restos e vestígios ela se faz? Como se faz? Como fabrica seu corpo? Onde busca as referências para seus gestos, seu modo de ser e de estar? A quem imita? Que princípios ou normas "cita" e repete? Onde os aprendeu? A *drag* escancara a construtividade dos gêneros. Perambulando por um território inabitável, confundindo e tumultuando, sua figura passa a indicar que a fronteira está muito perto e que pode ser visitada a qualquer momento. Ela assume a transitoriedade, ela se satisfaz com as justaposições inesperadas e com as misturas. A *drag* é mais de um. Mais de uma identidade, mais de um gênero,

propositamente ambígua em sua sexualidade e em seus afetos. Feita deliberadamente de excessos, ela encarna a proliferação e vive à deriva, como um viajante pós-moderno.

Talvez seja uma espécie de nômade e, se assim o for, dela se poderia dizer que só tem "estadia provisória, via de passagem. Seu próprio território é construído constantemente pelo movimento" (PEIXOTO *apud* LOPES, 2002, p. 183). O nômade é uma ficção política e uma "figuração", ele se distingue do migrante e do exilado (BRAIDOTTI, 2002). Para Rose Braidotti, o migrante tem um "itinerário" de deslocamento entre sua terra natal e outro lugar que o recebe. Seu processo é o de recorrer a seus valores de origem, ao mesmo tempo em que tenta se adaptar aos do lugar de acolhida. O exilado, por sua vez, é obrigado a se separar, radicalmente, do lugar de origem e a ele não pode retornar. Mas ambos, migrante e exilado, lidam com lugares de algum modo fixos. "O nômade, por outro lado, se posiciona pela renúncia e desconstrução de qualquer senso de identidade fixa [...] o estilo nômade tem a ver com transições e passagens, sem destinos pré-determinados ou terras natais perdidas" (BRAIDOTTI, 2002). "Os nômades estão sempre no meio", eles "não têm passado, nem futuro, têm apenas devires", "não têm história, apenas a geografia" (DELEUZE e PARNET, 1998, p. 41).

É possível recorrer a essas representações para pensar também os sujeitos transgressivos de gênero e sexualidade. Esses sujeitos, frequentemente, recusam a fixidez e a definição das fronteiras, e assumem a inconstância, a transição e a posição

“entre” identidades como intensificadoras do desejo. Viajantes pós-modernos, muitas vezes, extraem mais prazer da mobilidade e da “passagem” do que propriamente da “chegada” a outro lugar ou ao lugar do “outro”. Sentem-se à vontade no movimento. A transição, o processo, o percurso podem se constituir, no fim das contas, em sua experiência mais vital ou mais “autêntica”.

A personagem Agrado, do filme *Tudo sobre minha mãe*, de Pedro Almodóvar, expressa fortemente essa posição. É Sonia Maluf (2001) quem chama a atenção para o momento em que Agrado descreve para uma platéia de teatro o processo de construção de seu corpo e a quantidade de silicone que carrega. Nesse momento, a travesti afirma que o que tem de mais autêntico é exatamente o silicone, ou seja, aquilo que diz, do modo mais material possível, da sua intervenção sobre seu próprio corpo. Argumenta Maluf:

O desejo travesti é o de tornar-se outro, mas o que Agrado assinala em seu discurso é mais o processo de tornar-se do que o produto final da mudança. Ao apontar para o silicone (é não para o seio simplesmente), ela aponta para o processo, para o movimento inscrito nesse corpo. (MALUF, 2002, p. 149)

Personagens que transgridem gênero e sexualidade podem ser emblemáticas da pós-modernidade. Mas elas não se colocam, aqui, como um novo ideal de sujeito. Não se pretende instaurar novo projeto a ser perseguido, não há intenção de produzir nova referência. Nada seria mais anti-pós-moderno,

A visibilidade e a materialidade desses sujeitos parecem significativas por evidenciar, mais do que outros, o caráter inventado, cultural e instável de todas as identidades. São significativas, ainda, por sugerirem concreta e simbolicamente possibilidades de proliferação e multiplicação das formas de gênero e de sexualidade.

Na viagem que empreendem ao longo da vida, alguns sujeitos deixam-se tocar profundamente pelas possibilidades de toda ordem que o caminho oferece. Entregam-se aos momentos de “epifania”. Saboreiam intensamente o inesperado, as sensações e as imagens, os encontros e os conflitos, talvez por avinharem que a trajetória em que estão metidos não é linear, nem ascensional, nem constantemente progressiva. Suas aventuras podem, no entanto, parecer especialmente arriscadas e assustadoras quando se inscrevem no terreno dos gêneros e da sexualidade — afinal essas são dimensões tidas como “essenciais”, “seguras” e “universais” — que, supostamente, não podem/não devem ser afetadas ou alteradas. Por isso o efeito e o impacto das experiências desses sujeitos são tão fortemente políticos — o que eles ousam ensaiar repercute não apenas em suas próprias vidas, mas na vida de seus contemporâneos. Esses sujeitos sugerem uma ampliação das possibilidades de ser e de viver. Acolhem com menos receio fantasias, sensações e afetos e insinuam que a diversidade pode ser produtiva. Indicam que o processo de se “fazer” como sujeito pode ser experimentado com intensidade e prazer. Fazem pensar para além dos limites conhecidos, para além dos limites pensáveis. Afetam, assim, não só seus

próprios destinos, mas certezas, cânones e convenções culturais. Como as personagens de Diegues, esses viajantes pós-modernos deslocam-se sem “porto de chegar”, gozando e sofrendo as sensações da viagem.

Nas novelas de formação, o protagonista, a princípio, “necessita de um impulso que o coloque em movimento. É esse impulso vem geralmente de um viajante” (LARROSA, 2000, p. 59). Como viajantes da pós-modernidade, aqueles e aquelas que experimentam a proliferação dos gêneros e da sexualidade podem representar esse impulso para o movimento. O viajante interrompe a comodidade, abala a segurança, sugere o desconhecido, aponta para o estranho, o estrangeiro. Seus modos talvez sejam irreconhecíveis, transgressivos, distintos do padrão que se conhece. Seu lugar transitório nem sempre é confortável. Mas esse pode ser também, em alguma medida, um lugar privilegiado que lhe permite ver (e incita outros a ver), de modo inédito, arranjos, práticas e destinos sociais aparentemente universais, estáveis e indiscutíveis. Não se trata, pois, de tomar sua figura como exemplo ou modelo, mas de entendê-la como destabilizadora de certezas e provocadora de novas percepções. “Mestre do negativo”, como diz Larrosa, este viajante “não ensinava nada, não convidava a ser seguido, simplesmente dá a distância e o horizonte, o ‘não’ e o impulso para se caminhar” (LARROSA, 2000, p. 60).

Referências

- BRAIDOTTI, Rosi. “Diferença, Diversidade e Subjetividade Nômade”. *Labrys, estudos feministas* (revista virtual <http://www.unb.br/labrys/labrys>), n. 1-2, jul./dez. 2002.
- BUTLER, Judith. *Bodies that matter: On the discursive limits of sex*. Nova York: Routledge, 1993.
- BUTLER, Judith. “Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do ‘sexo’”. In: LOURO, Guacira. *O corpo educado. Pedagogias da sexualidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.
- CLIFFORD, James. *Routes. Travel and translation in the late twentieth century*. Londres: Harvard University Press, 1997.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.
- LARROSA, Jorge. *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*. Barcelona: Editorial Laertes, 1996.
- LARROSA, Jorge. *Pedagogia Profana. Danças, piruetas e mascaradas*. Trad. Alfredo Veiga-Neto. Porto Alegre: Contrabando, 1998.
- LARROSA, Jorge. *Nietzsche é a Educação*. Trad. Semiramis Gotini da Veiga. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.
- LOPES, Denílson. *O homem que amava rapazes*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2002.
- MALUF, Sônia. “Corporalidade e desejo: Tudo sobre minha mãe e o gênero na margem”. *Revista Estudos Feministas*, v. 1/2, 2002.
- SALIH, Sara. *Judith Butler*. Londres e Nova York: Routledge, 2002.

Filmes:

Bye, Bye Brasil, direção Cacá Diegues, 1978.

Deus é brasileiro, direção Cacá Diegues, 2002.

Tudo sobre minha mãe, direção Pedro Almodóvar, 1999.

Uma política pós-identitária para a Educação

Nos dois últimos séculos, a sexualidade tornou-se objeto privilegiado do olhar de cientistas, religiosos, psiquiatras, antropólogos, educadores, passando a se constituir, efetivamente, numa "questão". Com base nas mais diversas perspectivas, desde então, ela vem sendo descrita, compreendida, explicada, regulada, sancionada, educada, normatizada. Se, nos dias de hoje, ela continua alvo da vigilância e do controle, agora se ampliam e diversificaram suas formas de regulação, multiplicaram-se as instâncias e as instituições que se autorizam a ditar-lhe as normas, a definir-lhe os padrões de pureza, sanidade ou insanidade, a delimitar-lhe os saberes e as práticas pertinentes, adequados ou infames. Ao lado de instituições tradicionais, como o Estado, as igrejas ou a ciência, agora outras instâncias e outros grupos organizados reivindicam, sobre ela, suas verdades e sua ética. Foucault certamente diria que, contemporaneamente, proliferam cada vez mais os discursos sobre o sexo e que as sociedades continuam produzindo, avidamente, um "saber sobre o prazer" ao mesmo tempo em que experimentam o "prazer de saber" (FOUCAULT, 1993).

Hoje, as chamadas "minorias" sexuais estão muito mais visíveis e, conseqüentemente, torna-se mais explícita e acirrada

a luta entre elas e os grupos conservadores. A denominação que lhes é atribuída parece, contudo, bastante imprópria. Como afirma em seu editorial a revista *La Gandhi Argentina* (1998), “as minorias nunca poderiam se traduzir como uma inferioridade numérica mas sim como maiorias silenciosas que, ao se politizar, convertem o gueto em território e o estigma em orgulho – gay, étnico, de gênero”. Sua visibilidade tem efeitos contraditórios: por um lado, alguns setores sociais passam a demonstrar crescente aceitação da pluralidade sexual e, até mesmo, passam a consumir alguns de seus produtos culturais; por outro, setores tradicionais renovam (e recrudescem) seus ataques, realizando desde campanhas de retomada dos valores tradicionais da família até manifestações de extrema agressão e violência física.

O embate por si só merece especial atenção de estudiosos/as culturais e educadores/as. Mas o que o torna ainda mais complexo é sua contínua transformação e instabilidade. O grande desafio não é apenas assumir que as posições de gênero e sexuais se multiplicaram e, então, que é impossível lidar com elas apoiadas em esquemas binários; mas também admitir que as fronteiras vêm sendo constantemente atravessadas e – o que é ainda mais complicado – que o lugar social no qual alguns sujeitos vivem é exatamente a fronteira.

Escola, currículos, educadoras e educadores não conseguem se situar fora dessa história. Mostram-se, quase sempre, perplexos, desafiados por questões para as quais pareciam ter,

até pouco tempo atrás, respostas seguras e estáveis. Agora, as certezas escapam, os modelos mostram-se inúteis, as fórmulas são inoperantes. Mas é impossível estrançar as questões. Não há como ignorar as “novas” práticas, os “novos” sujeitos, suas contestações ao estabelecido. A vocação normalizadora da Educação vê-se ameaçada. O anseio pelo cânone e pelas metas confiáveis é abalado. A tradição imediatista e prática leva a perguntar: o que fazer? A aparente urgência das questões não permite que se anote qualquer resposta; antes é preciso conhecer as condições que possibilitaram a emergência desses sujeitos e dessas práticas.

Construindo uma política de identidade

A homossexualidade e o sujeito homossexual são invenções do século XIX. Se antes as relações amorosas e sexuais entre pessoas do mesmo sexo eram consideradas como sodomia (uma atividade indesejável ou pecaminosa à qual qualquer um poderia sucumbir), tudo mudaria a partir da segunda metade daquele século: a prática passava a definir um tipo especial de sujeito que viria a ser assim marcado e reconhecido. Categorizado e nomeado como desvio da *norma*, seu destino só poderia ser o segredo ou a segregação – um lugar incômodo para permanecer. Ousando se expor a todas as formas de violência e rejeição social, alguns homens e mulheres contestam a sexualidade legitimada e se arriscam a viver fora de seus limites. A Ciência, a Justiça, as igrejas, os grupos conservadores e os

grupos emergentes irão atribuir a esses sujeitos e a suas práticas disjuntos sentidos. A homossexualidade, discursivamente produzida, transforma-se em questão social relevante. A disputa centra-se fundamentalmente em seu significado moral. Enquanto alguns assinalam o caráter desviante, a anormalidade ou a inferioridade do homossexual, outros proclamam sua normalidade e naturalidade – mas todos parecem estar de acordo de que se trata de um “tipo” humano distintivo.

Esses são os discursos mais expressivos que circulam nas sociedades ocidentais, pelo menos até o início dos anos de 1970. O movimento de organização dos grupos homossexuais é, ainda, tímido; suas associações e reuniões suportam, quase sempre, a clandestinidade. Aos poucos, especialmente em países como os Estados Unidos e a Inglaterra, um aparato cultural começa a surgir: revistas, artigos isolados em jornais, panfletos, teatro, arte. No Brasil, por essa época, a homossexualidade também começa a aparecer nas artes, na publicidade e no teatro. Alguns artistas¹ apostam na ambigüidade sexual, tornando-a sua *marca* e, dessa forma, perturbando, com suas performances, não apenas as platéias, mas toda a

¹ Nos anos de 1970, o cantor Ney Matogrosso e o grupo Dzi Croquettes embarcaram propositalmente as referências femininas e masculinas em suas performances e, segundo João Silvério Trevisan, acabam por desempenhar um papel importante e provocador no debate sobre política sexual no Brasil. Os Dzi Croquettes “trouxeram para o Brasil o que de mais contemporâneo e questionador havia no movimento homossexual internacional, sobretudo americano”, afirma Trevisan (2000, p. 288).

sociedade. A partir de 1975, emerge o Movimento de Libertação Homossexual no Brasil, do qual participam, entre outros, intelectuais exilados/as durante a ditadura militar e que traziam, de sua experiência no exterior, inquietações políticas feministas, sexuais, ecológicas e raciais que então circulavam internacionalmente.

Nos grandes centros, os termos do debate e da luta parecem se modificar. A homossexualidade deixa de ser vista (pelo menos por alguns setores) como uma condição uniforme e universal e passa a ser compreendida como atravessada por dimensões de classe, etnicidade, raça, nacionalidade, etc. A ação política empreendida por militantes e apoiadores torna-se mais visível e assume caráter libertador. Suas críticas voltam-se contra a heterossexualização da sociedade. A agenda da luta também se pluraliza: para alguns o alvo é a integração social – a integração numa sociedade múltipla, talvez andrógina e polimorfa –; para outros (especialmente para as feministas lésbicas) o caminho é a separação – a construção de uma comunidade e de uma cultura próprias. Intelectuais, espalhados em algumas instituições internacionais, mostram sua afinidade com o movimento, publicam ensaios em jornais e revistas e revelam sua estreita ligação com os grupos militantes.

Pouco a pouco constrói-se a idéia de uma comunidade homossexual. Ao final dos anos 1970, a política gay e lésbica abandonava o modelo que pretendia a libertação através da transformação do sistema e se encaminhava para um modelo que poderia

ser chamado de "étnico" (SPARGO, 1999, p. 29). Gays e lésbicas eram representados como "um grupo minoritário, igual mas diferente"; um grupo que buscava alcançar igualdade de direitos no interior da ordem social existente. Afirmava-se, discursiva e praticamente, uma identidade homossexual.

A afirmação da identidade supunha demarcar suas fronteiras e implicava uma disputa quanto às formas de representação. Imagens homofóbicas e personagens estereotipados exibidos na mídia e nos filmes são contrapostos por representações "positivas" de homossexuais. Reconhecer-se nessa identidade é questão pessoal e política. O dilema entre "assumir-se" ou "permanecer enrustido" (no armário - *closet*) passa a ser considerado um divisor fundamental e um elemento indispensável para a comunidade. Na construção da identidade, a comunidade funciona como o lugar da acolhida e do suporte - uma espécie de lar. Portanto, haveria apenas uma resposta aceitável para o dilema (repetindo uma frase de Spargo, *to come home, of course, you first had to "come out"*, 1999, p. 30): para fazer parte da comunidade homossexual, seria indispensável, antes de tudo, que o indivíduo se "assumisse", isto é, revelasse seu "segredo", tornando pública sua condição.

Também no Brasil, ao final dos anos 1970, o movimento homossexual ganha mais força: surgem jornais ligados aos grupos organizados, promovem-se reuniões de discussão e de ativismo, as quais, segundo conta João Silvério Trevisan, se fazem ao "estilo do *gay conscious raising group* americano", buscando "tomar consciência de seu próprio corpo/sexualidade" e

construir "uma identidade enquanto grupo social" (TREVISAN, 2000, p. 339).

Em conexão com o movimento político (não apenas como seu efeito, mas também como sua parte integrante), cresce, internacionalmente, o número de trabalhadores/as culturais e intelectuais que se assumem na mídia, na imprensa, nas artes e nas universidades. Entre esses, alguns passam a "fazer da homossexualidade um tópico de suas pesquisas e teorizações" (SEIDMAN, 1995, p. 121). Sem romper com a política de identidade, colocam em discussão sua concepção como um fenômeno fixo, trans-histórico e universal e voltam suas análises para as condições históricas e sociais do seu surgimento na sociedade ocidental. No Brasil (de forma mais visível a partir de 1980), a temática também passa a se constituir como questão acadêmica, na medida em que, em algumas universidades e grupos de pesquisa, vem a ser discutida, especialmente com apoio nas teorizações de Michel Foucault.

O discurso político e teórico que produz a representação "positiva" da homossexualidade também exerce, é claro, um efeito regulador e disciplinador. Ao afirmar uma posição-de-sujeito, supõe, necessariamente, o estabelecimento de seus contornos, seus limites, suas possibilidades e restrições. Nesse discurso, é a escolha do objeto amoroso que define a identidade sexual e, sendo assim, a identidade gay ou lésbica assenta-se na preferência em manter relações sexuais com alguém do mesmo sexo. Contudo, essa definição de identidade sexual, aparentemente indiscutível, poderia ser posta em questão:

Como a *História da sexualidade* de Foucault havia mostrado, tal escolha do objeto nem sempre tinha se constituído a base para uma identidade e, como muitas vozes discordantes sugeriam, esse não era, inevitavelmente, o fator crucial na percepção de toda e qualquer pessoa sobre sua sexualidade. Este modelo fazia, efetivamente, com que os bissexuais parecessem ter uma identidade menos segura ou menos desenvolvida (assim como os modelos essencialistas de gênero fazem dos trans-sexuais sujeitos incompletos), e excluía grupos que definiam sua sexualidade através de atividades e prazeres mais do que através das preferências de gênero, tais como os/as sadomasoquistas (SPARGO, 1999, p. 34).

Com esses contornos, a política de identidade praticada durante os anos 70 assumia caráter unificador e assimilacionista, buscando a aceitação e a integração dos/das homossexuais no sistema social. A maior visibilidade de gays e lésbicas sugeria que o movimento já não perturbava o *status quo* como antes. No entanto, tensões e críticas internas já se faziam sentir. Para muitos (especialmente para os grupos negros, latinos e jovens), as campanhas políticas estavam marcadas pelos valores brancos e de classe média e adotavam, sem questionar, ideais convencionais, como o relacionamento comprometido e monogâmico; para algumas lésbicas, o movimento repetia o privilégio masculino evidente na sociedade mais ampla, o que fazia com que suas reivindicações e experiências continuassem secundárias relativamente às dos homens gays; para bissexuais, sadomasoquistas e transsexuais, essa política de identidade era excludente e mantinha sua condição marginalizada. Mais do que

diferentes prioridades políticas defendidas pelos vários "sub-grupos", o que estava sendo posto em xeque, nesses debates, era a concepção da identidade homossexual unificada que se vinha constituindo na base de tal política de identidade. A comunidade apresentava importantes fraturas internas e seria cada vez mais difícil silenciar as vozes discordantes.

No início dos anos 1980, o surgimento da Aids agregaria novos elementos a esse quadro. Apresentada, inicialmente, como o "câncer gay", a doença teve o efeito imediato de renovar a homofobia latente da sociedade, intensificando a discriminação já demonstrada por certos setores sociais. A intolerância, o desprezo e a exclusão – aparentemente abrandados pela ação da militância homossexual – mostravam-se mais uma vez intensos e exacerbados. Simultaneamente, a doença também teve um impacto que alguns denominaram de "positivo", na medida em que provocou o surgimento de redes de solidariedade. O resultado são alianças não necessariamente baseadas na identidade, mas sim num sentimento de afinidade que une tanto os sujeitos atingidos (muitos, certamente, não-homossexuais) quanto seus familiares, amigos, trabalhadores e trabalhadoras da área da saúde, etc. As redes escapam, portanto, dos contornos da comunidade homossexual tal como era definida até então. O combate à doença também acarretou um deslocamento nos discursos a respeito da sexualidade – agora os discursos se dirigem menos às identidades e se concentram mais nas práticas sexuais (ao enfatizar, por exemplo, a prática do sexo seguro).

Especificamente em relação à sociedade brasileira, ampliou-se, em razão da Aids, a discussão a respeito da homossexualidade (TREVISAN, 2000). Diante da expansão da doença e de sua associação com a homossexualidade, a metáfora – tantas vezes empregada nas entrelinhas – de que a homossexualidade pega quase deixou de ser metáfora” (TREVISAN, 2000, p. 462). A homofobia mostrava-se com toda a sua cruza. A partir desse momento, segundo Trevisan, além de se tornar mais evidente o desejo homossexual, ocorreu uma espécie de “efeito colateral da epidemia sexualizada”: a desflagração de uma “epidemia de informação”². Para ele,

o vírus da Aids realizou em alguns anos uma proeza que nem o mais bem-intencionado movimento pelos direitos homossexuais teria conseguido, em muitas décadas: deixar evidente à sociedade que homossexual existe e não é o *outro*, no sentido de um continente à parte, mas está muito próximo de qualquer cidadão comum, talvez ao meu lado e – isto é importante! – dentro de cada um de nós, pelo menos enquanto virtualidade. (TREVISAN, 2000, p. 462)

² De fato, a partir da segunda metade dos anos de 1980, no Brasil, passou-se a discutir muito mais a sexualidade (e a homossexualidade) em várias instâncias sociais, inclusive nas escolas. A preocupação em engajar-se no combate à doença fez com que organismos oficiais, tais como o Ministério da Educação, passasse a estimular projetos de educação sexual e, em 1996, o MEC incluiu a temática, como *tema transversal*, nos seus Parâmetros Curriculares Nacionais (os PCNs), a nova diretriz para educação do País). Vale notar, contudo, que as condições que possibilitaram a ampliação da discussão sobre a sexualidade também tiveram o efeito de aproximar a das ideias de risco e de ameaça, colocando em segundo plano sua associação ao prazer e à vida.

Já se haviam ampliado, então, consideravelmente, os grupos ativistas no Brasil, não apenas de gays mas também de lésbicas. Pelas características políticas que o País vivia, o movimento homossexual brasileiro via-se dividido entre a possibilidade de se integrar aos partidos políticos ou a de continuar sua luta de forma independente – e isso se constituía em mais uma de suas tensões internas.

Em termos globais, multiplicam-se os movimentos e os seus propósitos: alguns grupos homossexuais permanecem lutando por reconhecimento e por legitimação, buscando sua inclusão, em termos igualitários, ao conjunto da sociedade; outros estão preocupados em desafiar as fronteiras tradicionais de gênero e sexuais, pondo em xeque as dicotomias masculino/feminino, homem/mulher, heterossexual/homossexual; e ainda outros não se contentam em atravessar as divisões, mas decidem viver a ambigüidade da própria fronteira. A nova dinâmica dos movimentos sexuais e de gênero provoca mudanças nas teorias e, ao mesmo tempo, é alimentada por elas.

A agenda teórica moveu-se da análise das desigualdades e das relações de poder entre categorias sociais relativamente dadas ou fixas (homens e mulheres, gays e heterossexuais) para o questionamento das próprias categorias – sua fixidez, separação ou limites – e para ver o jogo do poder ao redor delas como menos binário e menos unidirecional. (TRISTEIN E JOHNSON, 1998, p. 37-38)

A política de identidade homossexual estava em crise e revelava suas fraturas e insuficiências. Gradativamente,

surgiriam, pois, proposições e formulações teóricas pós-identitárias. É precisamente dentro desse quadro que a afirmação de uma política e de uma teoria queer precisa ser compreendida.

Uma teoria e uma política pós-identitária

Queer pode ser traduzido por estranho, talvez ridículo, excêntrico, raro, extraordinário. Mas a expressão também se constitui na forma pejorativa com que são designados homens e mulheres homossexuais. Um insulto que tem, para usar o argumento de Judith Butler (1999), a força de uma invocação sempre repetida, um insulto que ecoa e reitera os gritos de muitos grupos homófobos, ao longo do tempo, e que, por isso, adquire força, conferindo um lugar discriminado e abjecto àquelas a quem é dirigido. Esse termo, com toda sua carga de estranheza e de deboche, é assumido por uma vertente dos movimentos homossexuais precisamente para caracterizar sua perspectiva de oposição e de contestação. Para esse grupo, queer significa colocar-se contra a normalização — venha ela de onde vier. Seu alvo mais imediato de oposição é, certamente, a heteronormatividade compulsória da sociedade; mas não escaparia de sua crítica a normalização e a estabilidade propostas pela política de identidade do movimento homossexual dominante. Queer representa claramente a diferença que não quer ser assimilada ou tolerada, e,

portanto, sua forma de ação é muito mais transgressiva e perturbadora.³

A política queer está estreitamente articulada à produção de um grupo de intelectuais que, ao redor dos anos de 1990, passa a utilizar esse termo para descrever seu trabalho e sua perspectiva teórica. Ainda que esse seja um grupo internamente bastante diversificado, capaz de expressar divergências e de manter debates acalorados, há entre seus integrantes algumas aproximações significativas. Diz Seidman:

Os/as teóricos/as queer constituem um agrupamento diverso que mostra importantes desacordos e divergências. Não obstante, eles/elas compartilham alguns compromissos amplos — em particular, apóiam-se fortemente na teoria pós-estruturalista francesa e na desconstrução como um método de crítica literária e social; põem em ação, de forma decisiva, categorias e perspectivas psicanalíticas; são favoráveis a uma estratégia descentradadora ou desconstrutiva que escapa das proposições sociais e políticas programáticas positivas; imaginam o social como um texto a ser interpretado e criticado com o propósito de contestar os conhecimentos e as hierarquias sociais dominantes. (SEIDMAN, 1995, p. 125)

³ Algumas vezes queer é utilizado como um termo síntese para se referir, de forma conjunta, a gays e a lésbicas. Esse uso é, no entanto, pouco sugestivo das implicações políticas envolvidas na eleição do termo, feita por parte do movimento homossexual, exatamente para marcar (e distinguir) sua posição não-assimilacionista e não-normativa. Deve ser registrado, ainda, que a preferência por queer também representa, pelo menos na ótica de alguns, uma rejeição ao caráter médico que estaria implícito na expressão "homossexual".

As condições que possibilitam a emergência do movimento queer ultrapassam, pois, questões pontuais da política e da teorização gay e lésbica e precisam ser compreendidas dentro do quadro mais amplo do pós-estruturalismo. Efetivamente, a teoria queer pode ser vinculada às vertentes do pensamento ocidental contemporâneo que, ao longo do século XX, problematizaram noções clássicas de sujeito, de identidade, de agência, de identificação.

Já no início do século, o sujeito racional, coerente e unificado é abalado por Freud com suas formulações sobre o inconsciente e a vida psíquica. A existência de desejos e idéias ignorados pelo próprio indivíduo e sobre os quais ele não tem controle é devastadora para o pensamento racional vigente: ao ignorar seus desejos mais profundos, ao se mostrar incapaz de controlar suas lembranças, o sujeito se “desconhece” e, portanto, deixa de ser “senhor de si”. Mais tarde, Lacan perturba qualquer certeza sobre o processo de identificação e de agência, ao afirmar que o sujeito nasce e cresce sob o olhar do outro, que ele só pode saber de si através do outro, ou melhor, que ele sempre se percebe e se constitui nos termos do outro. Longe de ser estável e coeso, esse é um sujeito dividido, que vive, constantemente, a inútil busca da completude. As possibilidades de autodeterminação e de agência também são postas em xeque pela teorização de Althusser quando demonstra como os sujeitos são interpelados e capturados pela ideologia. Ao se entregar à ideologia, o sujeito realiza, de forma aparentemente livre, seu próprio processo de sujeição.

Ao lado dessas teorizações que problematizaram de forma radical a racionalidade moderna, destacam-se os *insights* de Michel Foucault sobre a sexualidade, diretamente relevantes para a formulação da teoria queer. Vivemos, já há mais de um século, numa sociedade que “fala prolixamente de seu próprio silêncio, obstina-se em detalhar o que não diz, denuncia os poderes que exerce e promete liberar-se das leis que a fazem funcionar” (FOUCAULT, 1993, p. 14). Ele desconstrói esse alegado silêncio e, contrariando tal hipótese, afirma que o sexo foi, na verdade, “colocado em discurso”: temos vivido mergulhados em múltiplos discursos sobre a sexualidade, pronunciados pela igreja, pela psiquiatria, pela sexologia, pelo direito... Foucault empenha-se em descrever esses discursos e seus efeitos, analisando não apenas como, através deles, se produziram e se multiplicaram as classificações sobre as “espécies” ou “tipos” de sexualidade, mas também como se ampliaram os modos de controlá-la. Tal processo tornou possível, segundo ele, a formação de um “discurso reverso”, isto é, um discurso produzido a partir do lugar que tinha sido apontado como a sede da perversidade, como o lugar do desvio e da patologia: a homossexualidade. Mas Foucault ultrapassa amplamente o esquema binário de oposição entre dois tipos de discurso, acentuando que vivemos uma proliferação e uma dispersão de discursos, bem como uma dispersão de sexualidades. Diz ele:

... assistimos a uma explosão visível das sexualidades hereditárias, mas sobretudo – é esse o ponto importante – a um

dispositivo bem diferente da lei: mesmo que se apóie logicamente em procedimentos de interdição, ele assegura, através de uma rede de mecanismos entrecruzados, a proliferação de prazeres específicos e a multiplicação de sexualidades disparatadas. (FOUCAULT, 1993, p. 48)

A construção discursiva das sexualidades, exposta por Foucault, vai se mostrar fundamental para a teoria queer. Da mesma forma, a operação de desconstrução, proposta por Jacques Derrida, parecerá, para muitos teóricos e teóricas, o procedimento metodológico mais produtivo. Conforme Derrida, a lógica ocidental opera, tradicionalmente, através de binarismos: esse é um pensamento que elege e fixa uma idéia, uma entidade ou um sujeito como fundante ou como central, determinando, a partir desse lugar, a posição do "outro", o seu oposto subordinado. O termo inicial é compreendido sempre como superior, enquanto que o outro é o seu derivado, inferior. Derrida afirma que essa lógica poderia ser abalada através de um processo desconstrutivo que estrategicamente revertesse, desestabilizasse e desordenasse esses pares. Desconstruir um discurso implicaria minar, escavar, perturbar e subverter os termos que afirma e sobre os quais o próprio discurso se afirma. Desconstruir não significa destruir, como lembra Barbara Johnson (1981), mas "está muito mais perto do significado original da palavra análise, que, etimologicamente, significa desfazer". Portanto, ao se eleger a desconstrução como procedimento metodológico, está se indicando um modo de questionar ou de analisar e está se apostando

que esse modo de análise pode ser útil para desestabilizar binarismos lingüísticos e conceituais (ainda que se trate de binarismos tão seguros como homem/mulher, masculinidade/feminidade). A desconstrução das oposições binárias tornaria manifesta a interdependência e a fragmentação de cada um dos pólos. Trabalhando para mostrar que cada pólo contém o outro, de forma desviada ou negada, a desconstrução indica que cada pólo carrega vestígios do outro e depende desse outro para adquirir sentido. A operação sugere também o quanto cada pólo é, em si mesmo, fragmentado e plural. Para os teóricos/as queer, a oposição heterossexualidade/homossexualidade – onipresente na cultura ocidental moderna – poderia ser efetivamente criticada e abalada por meio de procedimentos desconstrutivos.

Na medida em que o queer aponta para o estranho, para a contestação, para o que está fora-do-centro, seria incoerente supor que a teoria se reduzisse a uma "aplicação" ou a uma extensão de idéias fundadoras. Os teóricos e teóricas queer fazem uso próprio e transgressivo das proposições das quais se utilizam, geralmente para desarranjar e subverter noções e expectativas. É o caso de Judith Butler, uma das mais destacadas teóricas queer. Ao mesmo tempo em que reafirma o caráter discursivo da sexualidade, ela produz novas concepções a respeito de sexo, sexualidade, gênero. Butler afirma que as sociedades constroem normas que regulam e materializam o sexo dos sujeitos e que essas "normas regulatórias" precisam ser constantemente repetidas e reiteradas para que tal

materialização se concretize. Contudo, ela acentua que "os corpos não se conformam, nunca, completamente, às normas pelas quais sua materialização é imposta" (BUTLER, 1999, p. 54); daí que essas normas precisam ser constantemente citadas, reconhecidas em sua autoridade, para que possam exercer seus efeitos. As normas regulatórias do sexo têm, portanto, caráter performativo, isto é, têm poder continuado e repetido de produzir aquilo que nomeiam e, sendo assim, elas repõem e reiteram, constantemente, as normas dos gêneros na ótica heterossexual.

Judith Butler toma emprestado da lingüística o conceito de performatividade, para afirmar que a linguagem que se refere aos corpos ou ao sexo não faz apenas uma constatação ou uma descrição desses corpos, mas, no instante mesmo da nomeação, constrói, "faz" aquilo que nomeia, isto é, produz os corpos e os sujeitos. Esse é um processo constringido e limitado desde seu início, uma vez que o sujeito não decide sobre o sexo que irá ou não assumir; na verdade, as normas regulatórias de uma sociedade abrem possibilidades que ele assume, apropria e materializa. Ainda que essas normas reiterem sempre, de forma compulsória, a heterossexualidade, paradoxalmente, elas também dão espaço para a produção dos corpos que a elas não se ajustam. Esses serão constituídos como sujeitos "abjetos" — aqueles que escapam da norma. Mas, precisamente por isso, esses sujeitos são socialmente indispensáveis, já que fornecem o limite e a fronteira, isto é, fornecem

"o exterior" para os corpos que "materializam a norma", os corpos que efetivamente "importam" (BUTLER, 1999).

Butler, como outros teóricos queer, volta sua crítica e sua argumentação para a oposição binária heterossexual/homossexual. Esses teóricos afirmam que a oposição preside não apenas os discursos homofóbicos, mas continua presente, também, nos discursos favoráveis à homossexualidade. Seja para defender a integração dos/as homossexuais, seja para reivindicar uma espécie ou uma comunidade em separado; seja para considerar a sexualidade como originariamente "natural", seja para considerá-la como socialmente construída, esses discursos não escapam da referência à heterossexualidade como norma. Confor-me Seidman (1995, p. 126), "permanece intocado o binarismo heterossexual/homossexual como a referência mestra para a construção do eu, do conhecimento sexual e das instituições sociais". Esse posicionamento parece insuficiente, uma vez que não abala, de fato, o regime vigente. Segundo os teóricos e teóricas queer, é necessário empreender uma mudança epistemológica que efetivamente rompa com a lógica binária e com seus efeitos: a hierarquia, a classificação, a dominação e a exclusão. Uma abordagem desconstrutiva permitiria compreender a heterossexualidade e a homossexualidade como interdependentcs, como mutuamente necessárias e como integrantes de um mesmo quadro de referências. A afirmação da identidade impli-ca sempre a demarcação e a negação do seu oposto, que é constituído como sua diferença. Esse "outro" permanece,

contudo, indispensável. A identidade negada é constitutiva do sujeito, fornece-lhe o limite e a coerência e, ao mesmo tempo, assombra-o com a instabilidade. Numa ótica desconstrutiva, seria demonstrada a mútua implicação/constituição dos opostos e se passaria a questionar os processos pelos quais uma forma de sexualidade (a heterossexualidade) acabou por se tornar a norma, ou, mais do que isso, passou a ser concebida como "natural".

Ao alertar para o fato de que uma política de identidade pode se tornar cúmplice do sistema contra o qual ela pretende se insurgir, os teóricos e as teóricas queer sugerem uma teoria e uma política pós-identitárias. O alvo dessa política e dessa teoria não seriam propriamente as vidas ou os destinos de homens e mulheres homossexuais, mas sim a crítica à oposição heterossexual/homossexual, compreendida como a categoria central que organiza as práticas sociais, o conhecimento e as relações entre os sujeitos. Trata-se, portanto, de uma mudança no foco e nas estratégias de análise; trata-se de outra perspectiva epistemológica que está voltada, como diz Seidman, para a cultura, para as "estruturas linguísticas ou discursivas" e para seus "contextos institucionais":

A teoria queer constitui-se menos numa questão de explicar a repressão ou a expressão de uma minoria homossexual do que numa análise da figura hetero/homossexual como um regime de poder/saber que molda a ordenação dos desejos, dos comportamentos e das instituições sociais, das relações sociais – numa palavra, a constituição do *self* e da sociedade. (SEIDMAN, 1995, p. 128)

Uma pedagogia queer?

Como um movimento que se remete ao estranho e ao excêntrico pode articular-se com a Educação, tradicionalmente o espaço da normalização e do ajustamento? Como uma teoria não-propositiva pode "falar" a um campo que vive de projetos e de programas, de intenções, objetivos e planos de ação? Qual o espaço, nesse campo usualmente voltado ao disciplinamento e à regra, para a transgressão e para a contestação? Como romper com binarismos e pensar a sexualidade, os gêneros e os corpos de uma forma plural, múltipla e cambiante? Como traduzir a teoria queer para a prática pedagógica?

Para ensaiar respostas a tais questões, é preciso ter em mente não apenas o alvo mais imediato e direto da teoria queer – o regime de poder-saber que, assentado na oposição heterossexualidade/homossexualidade, dá sentido às sociedades contemporâneas –, mas também considerar as estratégias, os procedimentos e as atitudes que ela implica. A teoria queer permite pensar a ambigüidade, a multiplicidade e a fluidez das identidades sexuais e de gênero, mas, além disso, também sugere novas formas de pensar a cultura, o conhecimento, o poder e a educação.

A teoria queer, tal como o feminismo, argumenta Tomaz Tadeu,

efetua uma verdadeira reviravolta epistemológica. A teoria queer quer nos fazer pensar queer (homossexual, mas também "diferente") e não *straight* (heterossexual, mas também "quadrado"): ela nos obriga a considerar o

impensável, o que é proibido pensar, em vez de simplesmente considerar o pensável, o que é permitido pensar. [...] O queer se torna, assim, uma atitude epistemológica que não se restringe à identidade e ao conhecimento sexuais, mas que se estende para o conhecimento e a identidade de modo geral. Pensar queer significa: questionar, problematizar, contestar todas as formas bem-comportadas de conhecimento e de identidade. A epistemologia queer é, neste sentido, perversa, subversiva, impertinente, irreverente, profana, desrespeitosa. (STIVA, 2000, p. 107)

Uma pedagogia e um currículo queer se distinguiriam de programas multiculturais bem-intencionados, em que as diferenças (de gênero, sexuais ou étnicas) são toleradas ou são aprendidas como curiosidades exóticas. Uma pedagogia e um currículo queer estariam voltados para o processo de produção das diferenças e trabalhariam, centralmente, com a instabilidade e a precariedade de todas as identidades. Ao colocarem em discussão as formas como o "outro" é constituído, levariam a questionar as estreitas relações do eu com o outro. A diferença deixaria de estar lá fora, do outro lado, alheia ao sujeito, e seria compreendida como indispensável para a existência do próprio sujeito: ela estaria *dentro*, integrando e constituindo o eu. A diferença deixaria de estar ausente para estar presente: fazendo sentido, assombrando e desestabilizando o sujeito. Ao se dirigir para os processos que produzem as diferenças, o currículo passaria a exigir que se prestasse atenção ao jogo político aí implicado: em vez de meramente contemplar uma sociedade plural, seria

imprescindível dar-se conta das disputas, das negociações e dos conflitos constitutivos das posições que os sujeitos ocupam.

Dentro desse quadro, a polarização heterossexual/homossexual seria questionada. Analisada a mútua dependência dos pólos, estariam colocadas em xeque a naturalização e a superioridade da heterossexualidade. O combate à homofobia – uma meta ainda importante – precisaria avançar. Para uma pedagogia e um currículo queer, não seria suficiente denunciar a negação e o submetimento dos/as homossexuais, e sim desconstruir o processo pelo qual alguns sujeitos se tornam normalizados e outros marginalizados, tornando evidente a heteronormatividade, demonstrando o quanto é necessária a constante reiteração das normas sociais regulatórias, a fim de garantir a identidade sexual legitimada. Analisar as estratégias – públicas e privadas, dramáticas ou discretas – que são mobilizadas, coletiva e individualmente, para vencer o medo e a atração das identidades desviantes e para recuperar uma suposta estabilidade no interior da identidade-padrão.

Problematizar também as estratégias normalizadoras que, no quadro de outras identidades sexuais (e também no contexto de outros grupos identitários, como os de raça, nacionalidade ou classe),⁴ pretendem ditar e restringir as formas

⁴ Eve Sedgwick afirma que o "queer tem se estendido ao longo de dimensões que não podem ser subsumidas, inteiramente, ao gênero e à sexualidade: por exemplo, aos modos pelos quais raça, etnicidade, nacionalidade pós-colonial entrecruzam-se com esses e com outros discursos de constituição-de-identidade, de fratura-de-identidade" (SEDGWICK *apud* JAGOSE, 1996, p. 99).

Pensar o conflito, e não a solução - Pedagogia Subversiva

de viver e de ser. Pôr em questão as classificações e os enquadramentos. Apreçar a transgressão e o atravessamento das fronteiras (de toda ordem), explorar a ambigüidade e a fluidez. Reinventar e reconstruir, como prática pedagógica, estratégias e procedimentos acionados pelos ativistas queer, como, por exemplo, a estratégia de “mostrar o queer naquilo que é pensado como normal e o normal no queer” (TIERNEY E DILLEY, 1998, p. 60).

Transferir a outras polaridades esse mecanismo desconstutivo, perturbando até mesmo o mais caro binarismo do campo educacional, aquele que opõe o conhecimento à ignorância. Seguindo o pensamento de Eve Sedgwick, demonstrar, como sugerem teóricas/os queer, que a ignorância não é “neutra”, nem é um “estado original”, mas, em vez disso, que ela “é um efeito – não uma ausência – de conhecimento” (BRITZMAN, 1996, p. 91). Admitir que a ignorância pode ser compreendida como sendo produzida por um tipo particular de conhecimento ou produzida por um modo de conhecer. Assim, a ignorância da homossexualidade poderia ser lida como sendo constitutiva de um modo particular de conhecer a sexualidade. O velho dualismo binário da ignorância e do conhecimento, afirma Deborah Britzman,

não pode lidar com o fato de que *qualquer conhecimento já contém suas próprias ignorâncias*. Se, por exemplo, os/as jovens e os/as educadores/as são ignotantes sobre a homossexualidade, é quase certo que eles/eias também

sabem pouco sobre a heterossexualidade. O que, pois, é exigido do conhecedor para que compreenda a *ignorância* não como um acidente do destino, mas como um *resíduo do conhecimento*? Em outras palavras, que ocorrerá se lermos a ignorância sobre a homossexualidade não apenas como efeito de não se conhecer os homossexuais ou como um outro caso de homofobia, mas como ignorância sobre a forma como a sexualidade é moldada? (BRITZMAN, 1996, p. 91) (destaques meus).

A “reviravolta epistemológica” provocada pela teoria queer transborda, pois, o terreno da sexualidade. Ela provoca e perturba as formas convencionais de pensar e de conhecer. A sexualidade, polimorfa e perversa, é ligada à curiosidade e ao conhecimento. O erotismo pode ser traduzido no prazer e na energia dirigidos a múltiplas dimensões da existência. Uma pedagogia e um currículo conectados à teoria queer teriam de ser, portanto, tal como ela, subversivos e provocadores. Teriam de fazer mais do que incluir temas ou conteúdos queer; ou mais do que se preocupar em construir um ensino para sujeitos queer. “Uma pedagogia queer desloca e descentra; um currículo queer é não-canônico” (PINAR, 1998, p. 3). As classificações são improváveis. Tal pedagogia não pode ser reconhecida como uma pedagogia do oprimido, como libertadora ou libertária. Ela escapa de enquadramentos. Evita operar com os dualismos, que acabam por manter a lógica da subordinação. Contrapõe-se, seguramente, à segregação e ao segredo experimentados pelos sujeitos “diferentes”, mas não propõe atividades

para seu fortalecimento nem prescreve ações corretivas para aqueles que os hostilizam. Antes de pretender ter a resposta apaziguadora ou a solução que encerra os conflitos, quer desconstruir (e desmantelar) a lógica que construiu esse regime, a lógica que justifica a dissimulação, que mantém e fixa as posições de legitimidade e ilegitimidade. “Em vez de colocar o conhecimento (certo) como resposta ou solução, a teoria e a pedagogia queer [...] colocam o conhecimento como uma questão interminável” (LUHMANN, 2000, p. 151).

Vistos sob essa perspectiva, uma pedagogia e um currículo queer “falam” a todos e não se dirigem apenas àqueles ou àqueles que se reconhecem nessa posição-de-sujeito, isto é, como sujeitos queer. Uma tal pedagogia sugere o questionamento, a desnaturalização e a incerteza como estratégias férteis e criativas para pensar qualquer dimensão da existência. A dúvida deixa de ser desconfortável e nociva para se tornar estimulante e produtiva. As questões insolúveis não cessam as discussões, mas, em vez disso, sugerem a busca de outras perspectivas, incitam a formulação de outras perguntas, provocam o posicionamento a partir de outro lugar. Certamente, essas estratégias também acabam por contribuir com a produção de determinado “tipo” de sujeito. Mas, nesse caso, longe de pretender atingir, finalmente, um modelo ideal, esse sujeito – e essa pedagogia – assumem seu caráter intencionalmente inconcluso e incompleto.

Efetivamente, os contornos de uma pedagogia ou de um currículo queer não são os usuais: faltam-lhes as proposições e

os objetivos definidos, as indicações precisas do modo de agir, as sugestões sobre as formas adequadas para “conduzir” os/as estudantes, a determinação do que “transmitir”. A teoria que lhes serve de referência é desconcertante e provocativa. Tal como os sujeitos de que fala, a teoria queer é, ao mesmo tempo, perturbadora, estranha e fascinante. Por tudo isso, ela parece arriscada. E talvez seja mesmo... mas, seguramente, ela também faz pensar.

Referências

- BRITZMAN, Deborah. “O que é esta coisa chamada amor – identidade homossexual, educação e currículo”. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. *Educação e Realidade*, v. 21 (1), p. 71-96, jan./jun., 1996.
- BUTLER, Judith. “Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do ‘sexo’”. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 1999, p. 151-172.
- DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Porto: Rés-Editora.
- EPSTEIN, Debbie; JOHNSON, Richard. *Schooling Sexualities*. Buckingham: Open University Press, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *A história da sexualidade 1: a vontade de saber*. Trad. Maria Thérza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque, 11. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1993.
- JAGOSE, Annamarie. *Queer Theory. An introduction*. Nova York: New York University Press, 1996.
- JOHNSON, Barbara. Excerto de *The Critical Difference* (1981), recolhido em maio 2001, do site: <http://prelectur.stanford.edu/lecturers/derrida/deconstruction.html>.

La Gandhi Argentina. Editorial. Ano 2 (3), nov. 1998.

LUHMANN, Suzanne. "Queering/Querying Pedagogy? Or, Pedagogy is a pretty queer thing". In: PINAR, William F. (Org.). *Queer Theory in Education*. New Jersey e Londres: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 1998. p. 141-156.

PINAR, William. "Introduction". In: PINAR, William (Org.). *Queer Theory in Education*. New Jersey e Londres: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1998. p. 1-47.

SEIDMAN, Steven. "Deconstructing Queer Theory or the Under-Theorization of the Social and the Ethical". In: NICHOLSON, Linda; SEIDMAN, Steven. (Orgs.). *Social Postmodernism. Beyond identity politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 116-141.

SILVA, Tomaz Tadeu da. *Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

SPARGO, Tamsin. *Foucault and Queer Theory*. Nova York: Totem Books, 1999.

TIERNEY, William; DILLIY, Patrick. "Constructing Knowledge: Educational Research and Gay and Lesbian Studies". In: PINAR, William (Org.). *Queer Theory in Education*. New Jersey e Londres: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1998. p. 49-71.

TREVISAN, João Silvério. *Devassos no paraiso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*. 3. ed. Rio de Janeiro e São Paulo: Editora Record, 2000.

"Estranhar" o currículo

Certo dia me perguntaram como eu podia explicar minha trajetória acadêmica, ou melhor, como podia explicar ter-me desviado da História, meu campo de origem, para trabalhar com temáticas tão "mundanas". Respondi que isso tinha a ver com minha história como intelectual e como mulher, tinha a ver com perguntas que estudantes me faziam e, talvez principalmente, tinha a ver com questões que me pareciam relevantes responder. Muito tempo depois, encontrei num livro um comentário que pareceu se ajustar a tudo isso. Dizia a autora que, para se saber reconhecer que questão vale a pena pôr em primeiro plano para reflexão e para intervenção, é necessário estar atenta ao "intolerável". E o que seria intolerável? Ela respondia que não podia ser aquilo que muita gente acha que é, já que "uma das condições do intolerável é que, para a maioria, não é intolerável, mas normal" (LARRAURI, 2000, p. 14).

Essa me parece uma pista para justificar as escolhas que fiz. Quando comecei a falar para educadoras e educadores sobre gênero, sempre estive atenta para seus comentários, para suas críticas e questões. Quando accentuava que feminilidades e masculinidades são construções sociais, ou mesmo quando

afirmava que essas "dimensões" são construídas discursivamente, eu percebia um movimento de escuta, até mesmo uma disposição favorável a acolher tais idéias (ainda que houvesse resistências aqui e ali). No entanto, havia um claro limite para pensar nesse terreno — o limite estava na sexualidade ou, mais especificamente, esbarrava na homossexualidade. Isso não quer dizer que não me fossem feitas questões sobre sexualidade, pelo contrário, elas eram muitas; mas elas se dirigiam, fundamentalmente e na sua mais expressiva maioria, para descobrir a "causa" desse "problema" e para corrigi-lo. "Como lidar com estudantes que demonstrassem de algum modo, de qualquer modo, interesse por parceria com o mesmo sexo?" "Como suspeitar desses interesses?" E, em seguida: "como proceder para redirecionar estes sujeitos, reafirmando a forma 'normal' de desejo?" Essas questões, constantemente repetidas, talvez tenham se constituído numa das razões primeiras para que eu dirigisse minha atenção para o estudo da sexualidade e fizesse desse o meu campo primordial de interesse.

Questões "práticas", carregadas das urgências cotidianas do "como fazer", acabaram por me colocar questões de outra ordem, levaram-me a tentar compreender com maior profundidade como a heterossexualidade e o heterossexual foram instituídos como a posição e o sujeito centrais da cultura ocidental moderna; levaram-me a examinar através de que estratégias essa posição se estabeleceu como norma (ou, mais do que isso, estabeleceu-se como a expressão "natural" dos

prazeres e desejos sexuais); e, ao mesmo tempo, instigaram-me a analisar a história e as formas de instituição do lugar subordinado, desprezível ou lamentável do sujeito homossexual e de outras formas de sexualidade.

Desprezar o sujeito homossexual era (e ainda é), em nossa sociedade, algo "comum", "compreensível", "corriqueiro". Daí porque vale a pena colocar essa questão em primeiro plano. Parece-me absolutamente relevante refletir sobre as formas de viver a sexualidade, sobre as muitas formas de ser e de experimentar prazeres e desejo; parece relevante também refletir sobre possíveis formas de intervir, a fim de perturbar ou alterar, de algum modo, um estado de coisas que considero "intolerável". A escolha de meu objeto de estudo é, portanto, ao mesmo tempo política e teórica. Interessa-me entender não apenas como se constituíram essas posições-de-sujeito, mas analisar como a oposição binária subjacente a esse regime se inscreve na produção do saber, na organização social, nas práticas cotidianas, no exercício do poder. Mais particularmente me interessa compreender como se dá, nas instâncias a que chamamos de pedagógicas, a reiteração dessas posições e, para além disso, pensar sobre o que pode ser feito para desestabilizá-las e desartanjar tais certezas.

Curiosamente, talvez não sejam muitas as estudiosas feministas brasileiras que se ocupam das questões de sexualidade. No entanto, o corpo (da mulher) foi desde sempre objeto da maior atenção das várias correntes do feminismo:

Dizer que a produção dos/as teóricos/as que se faz no contexto do pós-modernismo e do pós-estruturalismo é dizer muito pouco. Parece evidente que, por sua contemporaneidade (essa é uma produção que se faz a partir dos anos de 1990) e pela problematização que lança ao "centro" da cultura, o movimento político e teórico deveria ser situado no pós-modernismo; além disso, sob o ponto de vista da teorização, aqueles que são "rotulados" como queer usualmente recorrem a Derrida, Foucault e Lacan em seus argumentos e suas análises, o que aponta para o pós-estruturalismo. Políticas e debates são frequentes entre esse grupo de intelectuais que mantêm, contudo, alguns pontos em comum, já que a maioria se apoia na teoria pós-estruturalista francesa e aplica para estratégias descentradoras e desconstrutivas em suas análises. Sua produção tem pretensões de ruptura epistemológica; portanto, esses teóricos e teóricas querem provocar um jeito novo de conhecer e também pretendem apontar outros alvos do conhecimento. De modo geral, não produzem textos "propositivos"; neles se encontram poucas indicações sobre políticas programáticas afirmativas. A oposição binária heterossexualidade/homossexualidade ganha centralidade nas análises de quase todos, uma vez que entendem ser essa uma oposição que articula as práticas sociais e culturais, que articula o conhecimento e o poder e que contribui para produzir os sujeitos. A homossexualidade é analisada como parte de um regime de poder/saber (mais do que como uma identidade

a possibilidade de usar o corpo e de viver a sexualidade com autonomia foi um propósito político do movimento; discutir a maternidade como destino ou como escolha, como privilégio ou como fardo também supunha remeter-se às formas de viver a sexualidade. Os estudos que tinham a mulher ou as relações de gênero no centro de suas preocupações sempre tiveram, direta ou indiretamente, que tocar em questões de sexualidade. Contudo, essas questões talvez só se tenham colocado de forma mais contundente a partir dos questionamentos feitos de dentro do próprio movimento feminista — questionamentos lançados pelas feministas lésbicas que denunciavam o princípio heterossexual implicado, aparentemente, no conceito de gênero e que reclamavam que suas experiências e suas histórias também mereciam um protagonismo até então negado.

A relevância da sexualidade no campo feminista se acentua, portanto, a partir da consolidação dos Estudos Gays e Lésbicos e mais recentemente com os aportes de estudiosas e estudiosos queer. Sem dúvida há sérias tensões entre esses campos (Estudos Feministas, Estudos Gays e Lésbicos, Teoria Queer) e, ainda que não vá explorá-las aqui, não posso deixar de indicar que a teorização mais recente perturba conceitos muito bem assentados, como, por exemplo, o de gênero.

social minoritária). Então, pelas condições de sua emergência e por suas formulações, é possível afirmar que essa é uma teoria e uma política *pós-identitária*: o foco sai das identidades para a cultura, para as estruturas linguísticas e discursivas e para seus contextos institucionais.

O que os teóricos e as teóricas queer estão propondo é, de certo modo, uma política de conhecimento cultural. E esse pode ser o fio condutor para dizer das potencialidades dessa teoria para provocar outro modo de conhecer e de pensar que interessa particularmente a educadoras e educadores. O deslizamento do terreno da sexualidade para outros terrenos se fundamenta, em grande parte, na convicção de que “a linguagem da sexualidade”, como diz Eve Sedgwick (1995, p. 245), “não apenas se intersecta com outras linguagens e relações pelas quais nós conhecemos, mas as transforma”.

A teoria se pretende *subversiva*. Mas são tantas as teorias que se autoproclamam subversivas que tal qualificação pode nos parecer um tanto gasta e esvaziada. Será necessário, pois, analisar o que diz Judith Butler (*apud* LUHMAN, 1998, p. 146): “Práticas subversivas têm de extrapolar a capacidade de ler, têm de desafiar convenções de leitura e exigir novas possibilidades de leitura”. A subversão da qual falam as estudiosas queer não consiste numa espécie de contraconhecimento que se poderia identificar facilmente (o que, de certo modo era e é o que propõem vários movimentos sociais, como, por exemplo, os

próprios Estudos Gays e Lésbicos, ao sugerirem a inclusão desses sujeitos e de suas histórias ou experiências nos cânones oficiais, nos currículos, etc.). Em vez disso, para as teóricas e teóricas queer, a subversão “reside no momento mesmo de não inteligibilidade”, ou seja, naquele “ponto” a partir do qual não se consegue explicar ou pensar. Ao trazer essas questões para o campo educacional, tomo de empréstimo uma pergunta elaborada por Suzane Luhman (1998, p. 147): “Se a subversão não é uma nova forma de conhecimento, mas reside na capacidade de levantar questões sobre os *détours* de vir a conhecer e a fazer sentido, então o que isto significa para uma pedagogia que imagine a si mesma como queer?”

Como traduzir o questionamento proposto por Luhman? A tradução de teorias – na verdade, *qualquer* tradução – é sempre problemática. Afirma-se que muitos conceitos, ao viajarem, perdem sua potência crítica. Parece prudente ampliar essa afirmação e pensar que, ao viajarem, os conceitos e as teorias se deslocam, deslizam, entram em contato e interação com outros espaços linguísticos e culturais marcados por relações de poder não idênticas àquelas de onde vieram. Olgária Matos (1998/99, p. 25) diz que “traduzir uma língua em outra, uma cultura em outra, requer preservar aquilo que as faz estrangeiras, suas zonas de obscuridade e incomunicabilidade”. Talvez requiera, também, que se assumam os riscos da transformação. Uma tradução implica, necessariamente, transformação e põe em

funcionamento uma série de questões¹. Ao assumirmos tal empreitada, tornamo-nos uma espécie de tradutores culturais e nos envolvemos num processo muito mais complexo do que a decodificação de palavras ou de expressões.

Ao lidar com a teoria queer, vejo-me mergulhada nessas questões: seus conceitos “fazem sentido” na nossa cultura? Como se sustenta sua força crítica? Como eles se transformam no contexto brasileiro? Sem pretender atribuir uma “origem” ou um “começo” para a teoria, entendo que determinada formação discursiva permitiu sua emergência num dado contexto e seria indispensável indagar se algo similar estaria em funcionamento no Brasil. Minha resposta, ainda que tentativa, é afirmativa: penso que aqui também vêm se articulando condições que possibilitam um movimento queer (obviamente com marcas próprias de nossa cultura)². Tais condições têm a ver com a história do movimento homossexual em nosso país e com as fraturas internas desse movimento; com uma mídia que vem se desenvolvendo articulada a esse processo e também com o surgimento de espaços e produtos culturais voltados para o público gay; têm a ver com o surgimento e a expansão da

¹ A respeito das “viagens de teorias” (em especial, das teorias feministas e dos mecanismos e aparatos materiais e culturais que as estão envolvidos) e, mais pontualmente, uma análise dessas questões no âmbito brasileiro, ver o artigo de Cláudia de Lima Costa (e outros integrantes do dossiê sobre “Publicações feministas brasileiras”) publicado na *Revista de Estudos Feministas*, v. 11(1), de 2003.

² Examino um pouco essa questão no capítulo “Uma política pós-identitária para educação”.

AIDS e com as redes de solidariedade que se formaram articuladas à doença (redes que ultrapassam claramente os limites de uma identidade homossexual); têm a ver, também, com o surgimento de núcleos e grupos de pesquisa e centros universitários voltados para o estudo da sexualidade e, em especial, para os estudos ligados a Foucault e ao pós-estruturalismo. De qualquer modo, as peculiaridades culturais e políticas de nossa sociedade (de qualquer sociedade) não sugerem que a tradução de uma teoria se faça simplesmente pelo “transplante” de seus conceitos e proposições. Nesse processo acontecem transfigurações, rearranjos, invenções; aí sempre estará implicada alguma ousadia, sempre se tomará “liberdades”. Quero ensaiar, pois, traduzir a teoria na sua articulação com o campo da educação e, para tanto, experimento algumas possibilidades que me sugere a expressão *queering the curriculum*, várias vezes repetida por estudiosas anglo-saxãs.

O que significaria tomar queer o currículo? Jogando com as acepções da palavra queer, ensaio uma resposta que, de algum modo, tenta transpor o “espírito” que a expressão sugere na formulação daquelas estudiosas. O queer, como observa Tamsin Spargo (1999, p. 8), pode ser tomado como um substantivo, um adjetivo ou um verbo, mas sempre definindo-se contra o ‘normal’ ou normalizante”. A palavra tem, no contexto anglo-saxão, mais de um significado: constitui-se na expressão pejorativa com que são designados homens e mulheres homossexuais (equivalente à bicha, sapatao ou veado) e

corresponde, em português, a estranho, esquisito, ridículo, excêntrico, etc. Se a transformarmos num verbo, “estranhar”, chegaremos a algo como “estranhar” o currículo. Parece-me produtivo, nesse caso, colocar em jogo o emprego que os gaúchos damos ao verbo estranhar e brincar um pouco com a palavra. No Rio Grande, quando alguém diz “tu tá me estranhando”, está sugerindo, com alguma dose de provocação, que o outro não o está tratando do jeito habitual. Como diz Luiz Augusto Fischer (1999), no seu *Dicionário de Porto-Alegre*, a expressão se enquadra num contexto belicoso, de bravata, e se aplica quando alguém percebe ou imagina que está sendo *malvisto* ou quando há *desconfiança* a respeito de si. É como se o sujeito perguntasse: “tem algum problema em eu ter dito o que disse? porque se tiver já vamos partir para a ignorância”. Então, quando pretendemos “estranhar o currículo”, nosso movimento seria parecido com isso, ou seja, seria um movimento de desconfiar do currículo (tal como ele se apresenta), tratá-lo de modo não usual; seria um movimento para desconcertar ou transtornar o currículo. Talvez se pudesse, ainda, colocar em ação algo que me parece implícito no uso gauchesco de estranhar: “passar dos limites”, abusar. Penso que é este o espírito de *querer* o currículo: passar dos limites, atravessar-se, desconfiar do que está posto e olhar de mau jeito o que está posto; colocar em situação embaraçosa o que há de estável naquele “corpo de conhecimentos”; enfim fazer uma espécie de enfrentamento das condições em que se dá o conhecimento.

Retornando às questões de Suzane Luhman (1998, p.147), deparamo-nos com uma provocação: “Que tal se uma pedagogia *querer* colocasse em crise o que é conhecido e como nós chegamos a conhecer?”

A idéia é pôr em questão o conhecimento (e o currículo), pôr em questão o que é conhecido e as formas como chegamos a conhecer determinadas coisas e a não conhecer (ou a desconhecer) outras. Não se trata, propriamente, de incorporar ao currículo (já superpovoado) outro sujeito (o *querer*), mas sim, mais apropriadamente, de pôr em questão a idéia de que se disponha de um corpo de conhecimentos mais ou menos seguro que deva ser transmitido, bem como pôr em questão a forma usual de conceber a relação professor-estudante-texto (texto aqui tomado de forma ampliada); trata-se ainda, e fundamentalmente, de questionar sobre as condições que permitem (ou que impedem) o conhecimento. Isso me remete ao ponto com o qual iniciei esta discussão, ou seja, à idéia de que há *limites* para o conhecimento: nessa perspectiva, parece importante indagar o que ou quanto um dado grupo *suporta conhecer*.

Se tomarmos o currículo como um texto “genericificado” e sexualizado (o que ele também é), os limites parecem se inscrever nos contornos da premissa sexo-gênero-sexualidade. A premissa que afirma que determinado sexo indica determinado gênero e este gênero, por sua vez, indica ou induz o desejo. Nessa lógica, supõe-se que o sexo é “natural” e se entende o

natural como "dado". O sexo existiria antes da inteligibilidade, ou seja, seria pré-discursivo, anterior à cultura. O caráter imutável, a-histórico e binário do sexo vai impor limites à concepção de gênero e de sexualidade. Além disso, ao equacionar a natureza com a heterossexualidade, isto é, com o desejo pelo sexo/gênero oposto, passa-se a supô-la como a forma compulsória de sexualidade. Dentro dessa lógica, os sujeitos que, por qualquer razão ou circunstância, escapam da norma e promovem uma descontinuidade na seqüência serão tomados como "minoría" e serão colocados à margem das preocupações de um currículo ou de uma educação que se pretenda para a maioria. Paradoxalmente, esses sujeitos "marginalizados" continuam necessários, já que servem para circunscrever os contornos daqueles que são normais e que, de fato, se constituem nos sujeitos que importam. O limite do "pensável", no campo dos gêneros e da sexualidade, fica circunscrito, pois, aos contornos dessa seqüência "normal". Sendo a lógica binária, há que admitir a existência de um pólo desvalorizado – um grupo designado como minoritário que pode ser *tolerado* como desviante ou diferente. É insuportável, contudo, pensar em múltiplas sexualidades. A idéia de multiplicidade escapa da lógica que rege toda essa questão.

É possível, no entanto, subverter essa lógica, se pensarmos que o sexo é, também, um constructo cultural. É nessa direção que caminha Judith Butler (1990). Ela rompe com a conexão sexo=natureza/gênero=cultura, ao sugerir que o sexo é cultural,

na mesma medida em que o é o gênero. Conseqüentemente, a própria distinção sexo/gênero fica perturbada. Para Butler, o gênero é o meio discursivo/cultural mediante o qual um "sexo natural" é estabelecido como pré-discursivo. Em outras palavras, o sexo é, ele próprio, uma postulação, um constructo que se faz no interior da linguagem e da cultura.

A coerência e a continuidade de alguém se constituem, diz ela, em "normas de inteligibilidade", instituídas e mantidas socialmente. A identidade é assegurada através de conceitos estáveis de sexo-gênero e sexualidade; mas há sujeitos de gênero "incoerentes", "descontínuos", indivíduos que deixam de se conformar às normas genericadas de inteligibilidade cultural pelas quais todos deveriam ser definidos. Em suas palavras:

os espectros da descontinuidade e da incoerência são proibidos, mas também são produzidos pelas próprias leis que buscam estabelecer essas linhas de coesão causais entre sexo biológico, gêneros culturalmente constituídos e "expressão" ou "o efeito" de ambos na manifestação do desejo sexual através da prática sexual. (BUTLER, 1990, p. 17)

Não há lugar, no currículo, para a idéia de multiplicidade (de sexualidade ou de gênero) – essa é uma idéia insuportável. E o é, entre outras razões, porque aquele/a que a admite pode ser tomado como particularmente implicado na multiplicidade. Conseqüentemente, há quem assuma, com certo orgulho, ignorar formas não-hegemônicas de sexualidade. Ao declarar sua ignorância, ele/ela pretende afirmar, implicitamente, que

“não têm nada a ver com isso”, ou seja, que não se reconhece envolvido/a nessa questão; de forma alguma.

Estamos diante de outro ponto central na análise queer: a questão da ignorância. Eve Sedgwick (1993) e outros teóricos/as propõem que se pense a ignorância não como falha ou falta de conhecimento, mas sim como resíduo de conhecimento, como o efeito de um jeito de conhecer. A teoria queer coloca em questão um dos binarismos fundantes do campo educacional, a oposição entre conhecimento e ignorância, ao demonstrar que esses pólos estão mutuamente implicados um no outro e ao sugerir que a ignorância pode ser compreendida como sendo produzida por um modo de conhecer, ou melhor, que ela é, também, uma forma de conhecimento.

No campo da Educação, a ignorância sempre foi concebida como o outro do conhecimento e, então, repudiada. Agora a idéia é compreendê-la como implicada no conhecimento, o que, surpreendentemente, leva a considerá-la valiosa. Seguindo Deborah Britzman (1996, p.91), poderíamos admitir que “qualquer conhecimento já contém suas próprias ignorâncias”. Quando determinados problemas são formulados, isso se faz com o suporte de determinada lógica que permite formulá-los e que, por outro lado, simultaneamente, deixa de fora outros problemas, outras perguntas. A própria formulação do problema indica o que será objeto do conhecimento e o que deverá ficar “desconhecido”; o que será reconhecido, aceito, admitido e o que permanecerá irreconhecível, impossível

de ser acolhido como verdade. Existem conhecimentos em relação aos quais há uma “recusa” em se aproximar; conhecimentos aos quais se nega acesso, aos quais se resiste. Por tudo isso, ao tratarmos de educação e de pedagogia, talvez devêssemos pensar, como sugerem alguns, não propriamente na paixão pelo conhecimento, mas sim na paixão pela ignorância e perguntar o que essa ignorância ou esse desejo pela ignorância tem a nos dizer. Não deveríamos pensar numa “incapacidade cognitiva” de aprender algo, conforme sugere Suzane Luhman (1998), mas sim entender o desejo pela ignorância como performático, isto é, como produzindo a recusa (ou o não-desejo) a admitir a própria implicação naquilo que está sendo estudado ou examinado. A resistência ao conhecimento deveria nos levar, portanto, a tentar compreender as condições e os limites do conhecimento de certo grupo cultural. Como educadoras/es nos interessa descobrir onde, em que ponto, um texto ou uma questão deixam de “fazer sentido” para um grupo de estudantes; onde ocorre a “ruptura” do sentido; e, ainda, como podemos trabalhar através da recusa a aprender. “O que há para aprender com a ignorância?” – é a questão que colocam estudiosas queer.

Por certo a resistência a aprender pode se observar em sua manifestação individual e psicológica, mas talvez seja mais produtivo pensar tais questões numa ótica cultural. Pode ser útil, aqui, o conceito foucaultiano de *episteme* compreendido como campo epistemológico no interior do qual determinadas coisas podem ser

concebidas ou podem ser ditas e outras não. Segundo Foucault (1995, p. 11), os conhecimentos “manifestam uma história que não é a de sua perfeição crescente, mas, antes, a de suas condições de possibilidades”. Há coisas e há sujeitos que podem ser pensados no interior de uma cultura e outros que são impensáveis, e o são porque não se enquadram numa lógica ou num quadro admissíveis àquela cultura, naquele momento. Coisas, ou sujeitos, ou práticas aos quais falta um solo, ou uma “tábua de trabalho”. Fundamentalmente, o que deixa de existir é um quadro de referências que permita o pensamento operar – essas práticas e esses sujeitos transgridem toda a imaginação, são incompreensíveis ou impensáveis e, então, são recusados e ignorados.

A recusa é experimentada, frequentemente, como intransponível e paralisante. Não formulamos outras questões, não há como sustentá-las dentro da lógica vigente. Não acolhemos curiosidades imperinentes, a menos que possamos torná-las “pertinentes” ou domesticá-las. Perguntas que escapam da lógica são temidas, qualificadas como impróprias e inconvenientes. Elas causam desconforto, não se “ajustam”, são incontroláveis e incontroladas; elas perturbam o “domínio” do conhecimento que ambicionamos.

No campo da sexualidade, operamos dentro da lógica binária e suportamos estender nosso pensamento aos sujeitos e às práticas que se relacionam a essa lógica. Fora desse quadro nos deparamos com obstáculos epistemológicos muito difíceis ou quase impossíveis de ultrapassar. No entanto, se

quisermos pensar queer, teremos de imaginar formas de atravessar esses limites³. Quando digo atravessar, penso em várias possibilidades implicadas nessa ação, tais como “passar através”, isto é, fazer uso dos próprios obstáculos como um veículo para penetrá-los e superá-los, “percorrer” e também “transpor” os limites. Isso supõe um movimento de abandono das regras da prudência, da ordem, da sensatez. Isso implica perturbar a familiaridade do pensamento e pensar fora da lógica segura. As questões que passariam a nos mobilizar seriam, fundamentalmente, aquelas que indagam como um saber se constitui e como outro saber *não* se constitui (ou não consegue se constituir); como funcionam, nesse jogo de afirmações e de negações, as relações de poder.

O movimento que consiste em *queering* a educação pode ser pensado, ainda, como um movimento que implica uma erotização dos processos de conhecer, de aprender e de ensinar. A erotização será tomada num sentido pleno e alargado, como uma energia e uma força motriz que impulsiona nossos atos cotidianos e nossa relação com os outros. Sem deixar de lado a sensualidade e os corpos, certamente também implicados nesses processos, penso aqui num erotismo presente na sala de aula

³ É nessa direção que Irmaz Tadeu acena, em seu *Documentos de identidade* (1999), quando afirma que se deve “forçar os limites das epistemes dominantes”. Aquilo que se tem como “o campo de saber possível de uma dada época” (e do qual o currículo é um recorte) teria de ser estendido, rasgado, fronteiras, barreiras e obstáculos teriam de ser rompidos.

e em outros espaços educativos, que se liga à curiosidade, portanto, ao desejo de saber. As referências de Freud ao desejo polimorfo e perverso que experimentamos em algum momento em nossas vidas permitem pensar que nosso erotismo não necessita de um alvo único, mas, em vez disso, pode se espalhar em muitas direções.

Já se disse que sem a sexualidade não haveria curiosidade e sem curiosidade o ser humano não seria capaz de aprender. Tudo isso pode levar a apostar que uma teoria e uma política voltadas, inicialmente, para a multiplicidade da sexualidade, dos gêneros e dos corpos possam contribuir para transformar a educação num processo mais prazeroso, mais efetivo e mais intenso.

Referências

- BRITZMAN, Deborah. "O que é esta coisa chamada amor – identidade homossexual, educação e currículo". Trad. Tomaz Tadeu da Silva. *Educação e realidade*, v. 21 (1), jan./jun. 1996, p. 71-96.
- BUTLER, Judith. *Gender Trouble. Feminism and Subversion of Identity*. Nova York: Routledge, 1990.
- COSTA, Cláudia de Lima. "As publicações feministas e a política transnacional da tradução: reflexões do campo". *Revista de Estudos Feministas*, v. 11 (1), jan./jul. 2003, p. 254-264.
- FISCHER, Luiz Augusto. *Dicionário de Porto-Alegre*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1999.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Trad. Salim Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

LARRAURI, Maite. *La sexualidad según Michel Foucault*. Valencia: Tandem, 2000.

LUHMANN, Suzanne. "Queering/Queering Pedagogy? Or, Pedagogy is a pretty queer thing". In: PINAR, William F. (Org.). *Queer Theory in Education*. New Jersey e Londres: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 1998, p. 141-156.

MATOS, Olga. A triste utopia. *Fumos. Os caminhos do Brasil em debate*. Ano I, n. 1, dez.98/jan.99.

SEDGWICK, Eve. Axiomatic. In: DURING, S. (Org.) *The Cultural Studies Reader*. Londres e Nova York: Routledge, 1993, p. 243-268.

SILVA, Tomaz Tadeu da. *Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

SPARGO, Tamsin. *Foucault and Queer Theory*. Nova York: Totem Books, 1999.

Marcas do corpo, marcas de poder

Diz-se que corpos carregam marcas. Poderíamos, então, perguntar: onde elas se inscrevem? Na pele, nos pelos, nas formas, nos traços, nos gestos? O que elas “dizem” dos corpos? Que significam? São tangíveis, palpáveis, físicas? Exibem-se facilmente, à espera de serem reconhecidas? Ou se insinuam, sugerindo, qualificando, nomeando? Há corpos “não-marcados”? Elas, as marcas, existem, de fato? Ou são uma invenção do olhar do outro?

Hoje, como antes, a determinação dos lugares sociais ou das posições dos sujeitos no interior de um grupo é referida a seus corpos. Ao longo dos tempos, os sujeitos vêm sendo indicados, classificados, ordenados, hierarquizados e definidos pela aparência de seus corpos; a partir dos padrões e referências, das normas, valores e ideais da cultura. Então, os corpos são o que são na cultura. A cor da pele ou dos cabelos; o formato dos olhos, do nariz ou da boca; a presença da vagina ou do pênis; o tamanho das mãos, a redondeza das ancas e dos seios são, sempre, significados culturalmente e é assim que se tornam (ou não) *marcas* de raça, de gênero, de etnia, até mesmo de classe e de nacionalidade. Podem valer mais ou valer menos.

Podem ser decisivos para dizer do lugar social de um sujeito, ou podem ser irrelevantes, sem qualquer validade para o sistema classificatório de certo grupo cultural. Características dos corpos significadas como marcas pela cultura distinguem sujeitos e se constituem em marcas de poder.

Entre tantas marcas, ao longo dos séculos, a maioria das sociedades vem estabelecendo a divisão masculino/feminino como uma divisão primordial. Uma divisão usualmente compreendida como primeira, originária ou essencial e, quase sempre, relacionada ao corpo. É um engano, contudo, supor que o modo como pensamos o corpo e a forma como, a partir de sua materialidade, “deduzimos” identidades de gênero e sexuais seja generalizável para qualquer cultura, para qualquer tempo e lugar. A identidade sexual tem de ser pensada “como enraizada historicamente”, diz Linda Nicholson (2000, p. 15). Precisamos estar atentos para o caráter específico (e também transitório) do sistema de crenças com o qual operamos; precisamos dar conta de que os corpos vêm sendo “lidos” ou compreendidos de formas distintas em diferentes culturas, de que o modo como a distinção masculino/feminino vem sendo entendida diverge e se modifica histórica e culturalmente.

No tempo em que a Bíblia era a “fonte da autoridade”, era no texto sagrado que se buscava a explicação sobre o relacionamento entre mulheres e homens e sobre qualquer diferença percebida entre eles. Nesse tempo, o corpo tinha menos

importância. Posteriormente, no entanto, ele ganhou um papel primordial — o corpo se tornou *causa e justificativa* das diferenças. “De um sinal ou marca da distinção masculino/feminino [as características] passaram a ser sua causa, aquilo que dá origem”, afirma Nicholson (2000, p. 18). Tais mudanças não são banais; elas denotam profundas e relevantes transformações nas formas de dar significado ao que representa ser homem ou mulher em determinada sociedade, elas sugerem mudanças nas suas relações e, portanto, nas formas como o poder se exercita.

Até o início do século XIX, conforme conta Laqueur, persistira o modelo sexual que hierarquizava os sujeitos ao longo de um único eixo, cujo *telos* era o masculino; portanto, entendia-se que os corpos de mulheres e de homens diferiam em “graus” de perfeição. As explicações da vida sexual apoiavam-se na idéia de que as mulheres tinham, “dentro de seu corpo”, os mesmos órgãos genitais que os homens tinham externamente. Em outras palavras, “as mulheres eram essencialmente homens nos quais uma falta de calor vital — de perfeição — havia resultado na retenção, interna, de estruturas que nos machos eram visíveis” (LAQUEUR, 1990, p. 4). A substituição desse modelo (de um único sexo) pelo modelo de dois sexos opostos, que é o modelo que até hoje prevalece, tem de ser entendida como articulada a mudanças epistemológicas e políticas.

O discurso sobre o corpo e sobre a sexualidade muda na medida em que o corpo não é mais compreendido como “um

microcosmo de uma ordem maior". A antiga concepção, que ligava a experiência sexual humana à realidade metafísica e à ordem social, cede espaço à outra, que permitirá desvincular o corpo desse amplo contexto e, ao mesmo tempo, irá atribuir ao sexo uma centralidade nunca vista. Experimenta-se uma trans- formação de paradigmas. Formulações filosóficas, religiosas e teóricas ligadas ao Iluminismo; novos arranjos entre as classes sociais decorrentes da Revolução Francesa e do conservadoris- mo pós-revolucionário; mudanças nas relações entre homens e mulheres, vinculadas ao industrialismo, à divisão sexual do tra- balho, bem como às idéias de caráter feminista então em circu- lação, são algumas das condições que possibilitam essa mudan- ça de paradigmas. Mas, como afirma Laqueur (1990, p. 11), "nenhuma dessas coisas *previu* a construção de um novo corpo sexuado. Em vez disso, a reconstrução do corpo é, ela própria, intrínseca a cada um desses desenvolvimentos". Portanto, é pos- sível dizer que novos discursos, outra retórica, outra *episteme* se instalaram e, nessa nova formação discursiva, a sexualidade passa a ganhar centralidade na compreensão e na organização da sociedade. Por certo o surgimento desse novo modelo não sig- nificou o completo rechaço do anterior; por um longo tempo, travaram-se disputas em torno do significado atribuído aos corpos, à sexualidade e à existência de homens e mulheres.

Organizados politicamente, os estados passaram a se pre- ocupar, cada vez mais, com o controle de sua população, com medidas que garantissem a vida e a produtividade de seu povo

e se voltaram, então, para a disciplinarização e regulação da família, da reprodução e das práticas sexuais. Nas décadas finais do século XIX, homens vitorianos, médicos e também filósofos, moralistas e pensadores fazem "descobertas", definições e classificações sobre os corpos de homens e mulheres. Suas pro- clamações têm expressivos e persistentes efeitos de verdade. A partir de seu olhar "autorizado", diferenças entre sujeitos e práticas sexuais são inapelavelmente estabelecidas. Não é de estranhar, pois, que a linguagem e a ótica empregadas em tais definições sejam marcadamente masculinas; que as mulheres se- jam concebidas como portadoras de uma sexualidade ambígua, escorregadia e potencialmente perigosa; que o comportamento das classes média e alta dos grupos brancos das sociedades urba- nas ocidentais tenha se constituído na referência para estabele- cer as práticas moralmente apropriadas ou higienicamente sãs. Tipologias e relatos de casos, classificações e minuciosas hietar- quias caracterizam os estudos da nascente sexologia. Busca-se, tenazmente, conhecer, explicar, identificar e também classificar, dividir, regar e disciplinar a sexualidade. Produzem-se discursos carregados da autoridade da ciência. Discursos que se confron- tam ou se combinam com os da igreja, da moral e da lei.

Tudo isso permite dizer, como faz Judith Butler, que os discursos "habitam corpos", que "eles se acomodam em cor- pos" ou, ainda mais contundentemente, que "os corpos, na ver- dade, carregam discursos como parte de seu próprio sangue"

(BUTLER em entrevista a PRINS e MEIJER, 2002, p. 163). Portanto, antes de pretender, simplesmente, "ler" os gêneros e as sexualidades com base nos "dados" dos corpos, parece prudente pensar tais dimensões como sendo discursivamente inscritas nos corpos e se expressando através deles; pensar as formas de gênero e de sexualidade fazendo-se e transformando-se histórica e culturalmente. Não se pretende, com isso, negar a materialidade dos corpos, mas o que se enfatiza são os processos e as práticas discursivas que fazem com que aspectos dos corpos se convertam em definidores de gênero e de sexualidade e, como consequência, acabem por se converter em definidores dos sujeitos.

Certa premissa, bastante consagrada, costuma afirmar que determinado sexo (entendido, neste caso, em termos de características biológicas) indica determinado gênero e este gênero, por sua vez, indica o desejo ou induz a ele. Essa seqüência supõe e institui uma coerência e uma continuidade entre sexo-gênero-sexualidade. Ela supõe e institui uma consequência, ela afirma e repete uma norma, apostando numa lógica binária pela qual o corpo, identificado como macho ou como fêmea, determina o gênero (um de dois gêneros possíveis: masculino ou feminino) e leva a uma forma de desejo (especificamente, o desejo dirigido ao sexo/gênero oposto). Ainda que o corpo possa se transformar, ao longo da vida, espera-se que tal transformação se dê numa direção única e legítima, na medida em que esse corpo adquire e exhibe os atributos próprios de seu gênero

e desenvolve sua sexualidade, tendo como alvo o pólo oposto, ou seja, o corpo diferente do seu. Essa seqüência será, contudo, imperativa? Natural? Incontestável? Que garantias há de que ela ocorra, independente de acidentes, acaso? Não há qualquer garantia. A seqüência não é natural nem segura, muito menos indiscutível. A ordem pode ser negada, desviada. A seqüência desliza e escapa. Ela é desafiada e subvertida. Para suportá-la ou assegurar seu funcionamento são necessários investimentos contínuos e repetidos; não se poupam esforços para defendê-la.

A ordem só parece segura por se assentar sobre o duvidoso pressuposto de que o sexo existe fora da cultura e, consequentemente, por inscrevê-lo num domínio aparentemente estável e universal, o domínio da natureza. A ordem "funciona" como se os corpos carregassem uma essência desde o nascimento; como se corpos sexuais se constituíssem numa espécie de superfície pré-existente, anterior à cultura. Onde encontrar, contudo, esse corpo pré-cultural? Como acessá-lo? Na tela do aparelho de ecografia que mostra os primeiros momentos da vida de um feto, teríamos, afinal, um corpo ainda não nomeado pela cultura? A resposta terá de ser negativa. Não há corpo que não seja, desde sempre, dito e feito na cultura; descrito, nomeado e reconhecido na linguagem, através dos signos, dos dispositivos, das convenções e das tecnologias.

A concepção binária do sexo, tomado como um "dado" que independe da cultura, impõe, portanto, limites à concepção de

gênero e torna a heterossexualidade o destino inexorável, a forma compulsória de sexualidade. As discontinuidades, as transgressões e as subversões que essas três categorias (sexo-gênero-sexualidade) podem experimentar são empurradas para o terreno do incompreensível ou do patológico. Para garantir a coerência, a solidez e a permanência da norma, são realizados investimentos – contínuados, reiterativos, repetidos. Investimentos produzidos a partir de múltiplas instâncias sociais e culturais: postos em ação pelas famílias, pelas escolas, pelas igrejas, pelas leis, pela mídia ou pelos médicos, com o propósito de afirmar e reafirmar as normas que regulam os gêneros e as sexualidades. As normas regulatórias voltam-se para os corpos para indicá-los limites de sanidade, de legitimidade, de moralidade ou de coerência. Daí porque aqueles que escapam ou atravessam esses limites ficam marcados como corpos – e sujeitos – ilegítimos, imorais ou patológicos.

Apesar de todo esse investimento, os corpos se alteram continuamente. Não somente sua aparência, seus sinais ou seu funcionamento se modificam ao longo do tempo; eles podem, ainda, ser negados ou reafirmados, manipulados, alterados, transformados ou subvertidos. As marcas de gênero e sexualidade, significadas e nomeadas no contexto de uma cultura, são também cambiantes e provisórias, e estão, indubitavelmente, envolvidas em relações de poder. Os esforços empreendidos para instituir a norma nos corpos (e nos sujeitos) precisam, pois, ser,

constantemente, reiterados, renovados e refeitos. Não há nenhum núcleo efetivo e confiável com base no qual a “norma”, ou seja, a consagrada seqüência sexo-gênero-sexualidade possa fluir ou emanar com segurança. O mesmo se pode dizer a respeito dos movimentos para transgredi-la. Esses também supõem intervenção, deslocamento, ingerência. Em ambas as direções, é no corpo e através do corpo que os processos de afirmação ou transgressão das normas regulatórias se realizam e se expressam. Assim, os corpos são marcados social, simbólica e materialmente – pelo próprio sujeito e pelos outros. É pouco relevante definir quem tem a iniciativa dessa “marcação” ou quais suas intenções, o que importa é examinar como ocorrem esses processos e os seus efeitos.

Uma multiplicidade de sinais, códigos e atitudes produz referências que *fazem sentido* no interior da cultura e que definem (pelo menos momentaneamente) quem é o sujeito. A marcação pode ser simbólica ou física, pode ser indicada por uma aliança de ouro, por um véu, pela colocação de um *piercing*, por uma tatuagem, por uma musculação “trabalhada”, pela implantação de uma prótese... O que importa é que ela terá, além de efeitos simbólicos, expressão social e material. Ela poderá permitir que o sujeito seja reconhecido como pertencendo a determinada identidade; que seja incluído em ou excluído de determinados espaços; que seja acolhido ou recusado por um grupo; que possa (ou não) usufruir de direitos;

que possa (ou não) realizar determinadas funções ou ocupar determinados postos; que tenha deveres ou privilégios; que seja, em síntese, aprovado, tolerado ou rejeitado.

O argumento se torna mais convincente, se colocarmos em evidência o corpo de uma *drag-queen*. Embora alguns possam afirmar que esse é um corpo “excepcional” e, por isso, inadequado para pensar os corpos “normais”, insisto no exemplo, confiando que ele poderá fornecer pistas importantes para pensarmos os corpos “comuns” e o cotidiano. A *drag* é, fundamentalmente, uma figura “pública”, isto é, uma figura que se apresenta e surge como tal apenas no espaço público. Descobri-la no seu processo de produção é, pois, uma tarefa difícil. Conduzidos por uma pesquisa realizada por Anna Paula Vençato (2002) com *drag-queens* da Ilha de Santa Catarina, entramos no camarim de uma *drag*, espaço usualmente interdito aos olhos dos outros. É no camarim que ela “se monta”. A “montaria” consiste na minuciosa e longa tarefa de transformação de seu corpo, um processo que supõe técnicas e truques (como uma cuidadosa depilação, a dissimulação do pênis ou, ainda, por exemplo, o uso de seis pares de meias-calças para “corrigir” as pernas finas); um processo que continua com uma exuberante vestimenta, muita purpurina, sapatos de altas plataformas e que se completa com pesada maquiagem (corretivo, base, batom, muito *blush*, cílios postiços e perucas). Ao executar, por fim, seus últimos movimentos, retocando o batom

ou o delineador dos olhos, a “*drag* ‘baixa’” – conforme uma delas afirma. É nesse momento que a *drag* efetivamente *incorpora*, que ela toma corpo, que ela se materializa e passa a existir como personagem. Ela está, agora, pronta para ganhar a rua, para se apresentar num show, a trabalho, para “fazer” o carnavalesco ou simplesmente para se divertir. Anna Paula reproduz a fala de uma *drag*, já montada e maquiada, numa noite de carnaval, tentando convencer a colega que resistia a se produzir, porque “já não tinha mais corpo”: “Corpo? Corpo se fabrica... eu não fabriquei um agora?” (VENÇATO, 2002, p. 46).

A *drag* assume, explicitamente, que fabrica seu corpo; ela intervém, esconde, agrega, expõe. Deliberadamente, realiza todos esses atos não porque pretenda se fazer passar por uma mulher. Seu propósito não é esse; ela não quer ser confundida ou tomada por uma mulher. A *drag* propositalmente exagera os traços convencionais do feminino, exorbita e acentua marcas corporais, comportamentos, atitudes, vestimentas culturalmente identificadas como femininas. O que faz pode ser compreendido como uma paródia de gênero: ela imita e exagera, aproxima-se, legítima e, ao mesmo tempo, subverte o sujeito que copia.

Na pós-modernidade, a paródia se constitui não somente numa possibilidade estética recorrente, mas na forma mais efetiva de crítica, na medida em que implica, paradoxalmente, a identificação e o distanciamento em relação ao objeto ou ao

sujeito parodiado. Conforme acentuam teóricas e teóricos contemporâneos, não se trata de uma imitação ridicularizadora, mas de uma "repetição com distância crítica que permite a indicação irônica da diferença no próprio âmago da semelhança" (HUTCHEON, 1991, p. 47). Para exercer a paródia, parece necessário, pois, certa "afiliação" ou alguma intimidade de com aquilo que se vai parodiar e criticar. A paródia supõe, como afirma Judith Butler (1998/99, p. 54), "entrar, ao mesmo tempo, numa relação de desejo e de ambivalência". Isso pode significar apropriar-se dos códigos ou das marcas da quele que se parodia para ser capaz de expô-los, de torná-los mais evidentes e, assim, subvertê-los, criticá-los e desconstruí-los. Por tudo isso, a paródia pode nos fazer repensar ou problematizar a idéia de originalidade ou de autenticidade — em muitos terrenos.

É exatamente nesse sentido que a figura da *drag* permite pensar sobre os gêneros e a sexualidade: ela permite questionar a essência ou a autenticidade dessas dimensões e refletir sobre seu caráter construído. A *drag-queen* repete e subverte o feminino, utilizando e salientando os códigos culturais que marcam esse gênero. Ao jogar e brincar com esses códigos, ao exagerá-los e exaltá-los, ela leva a perceber sua não-naturalidade. Sua figura estranha e insólita ajuda a lembrar que as formas como nos apresentamos como sujeitos de gênero e de sexualidade são, sempre, formas inventadas e sancionadas pelas

circunstâncias culturais em que vivemos. Os corpos considerados "normais" e "comuns" são, também, produzidos através de uma série de artefatos, acessórios, gestos e atitudes que uma sociedade arbitrariamente estabeleceu como adequados e legítimos. Nós também nos valemos de artifícios e de signos para nos apresentarmos, para dizer quem somos e dizer quem são os outros.

Aquelas e aquelas que transgridem as fronteiras de gênero ou de sexualidade, que as atravessam ou que, de algum modo, embaralham e confundem os sinais considerados "próprios" de cada um desses territórios são marcados como sujeitos diferentes e desviantes. Tal como atravessadores ilegais de territórios, como migrantes clandestinos que escapam do lugar onde deveriam permanecer, esses sujeitos são tratados como infratores e devem sofrer penalidades. Acabam por ser punidos, de alguma forma, ou, na melhor das hipóteses, tornam-se alvo de correção. Possivelmente experimentarão o desprezo ou a subordinação. Provavelmente serão rotulados (e isolados) como "minorias". Talvez sejam suportados, desde que encontrem seus guetos e permaneçam circulando nesses espaços restritos. Já que não se ajustaram e desobedeceram às normas que regulam os gêneros e as sexualidades, são considerados transgressores e, então, desvalorizados e desacreditados. Uma série de estratégias e técnicas poderá ser acionada para recuperá-los: buscando curá-los, por serem doentes, ou salvá-los, por estarem

em pecado; re-educando-os nos serviços especializados, por padecerem de "desordem" psicológica ou por pertencerem a famílias "desequilibradas"; reabilitando-os em espaços que os mantêm a salvo das "más companhias".

A coerência e a continuidade supostas entre sexo-gênero-sexualidade servem para sustentar a normatização da vida dos indivíduos e das sociedades. A forma "normal" de viver os gêneros aponta para a constituição da forma "normal" de família, a qual, por sua vez, se sustenta sobre a reprodução sexual e, conseqüentemente, sobre a heterossexualidade. É evidente o caráter político dessa premissa, na qual não há lugar para aqueles homens e mulheres que, de algum modo, perturbem a ordem ou dela escapem. Os custos cobrados desses sujeitos são altos. São-lhes impostos custos morais, políticos, materiais, sociais, econômicos, mesmo que, hoje, a sôbediência a essa ordem e o desvio dela sejam mais visíveis e até mesmo mais "suportados" do que em outros momentos. Custos que vão além do seu não-reconhecimento cultural. Como lembra Judith Butler, são inúmeros os efeitos matriciais e as privações civis que se articulam a esse não-reconhecimento. A família sancionada pelo Estado exclui gays e lésbicas. Como conseqüência, casais constituídos por sujeitos do mesmo sexo enfrentam imensas dificuldades de manter a guarda de filhos ou são sumariamente impedidos de adotar crianças; aos membros dessas famílias "ilegítimas" usualmente se nega o direito de receber herança do companheiro ou companheira

mortos ou de tomar decisões quando ele/ela enfrenta perigo de vida. Essas e outras privações precisariam ser compreendidas, como sugere Butler, como algo mais do que a mera circulação de atitudes culturais indignas, ou seja, como "uma operação específica da distribuição sexual e da reprodução dos direitos legais e econômicos" (BUTLER, 1998/99, p. 56).

Definir alguém como homem ou mulher, como sujeito de gênero e de sexualidade significa, pois, necessariamente, nomeá-lo segundo as marcas distintivas de uma cultura – com todas as conseqüências que esse gesto acarreta: a atribuição de direitos ou deveres, privilégios ou desvantagens. Nomeados e classificados no interior de uma cultura, os corpos se fazem históricos e situados. Os corpos são "datados", ganham um valor que é sempre transitório e circunstancial. A significação que se lhes atribui é arbitrária, relacional e é, também, disputada. Para construir a materialidade dos corpos e, assim, garantir legitimidade aos sujeitos, normas regulatórias de gênero e de sexualidade precisam ser continuamente reiteradas e refeitas. Essas normas, como quaisquer outras, são invenções sociais. Sendo assim, como acontece com quaisquer outras normas, alguns sujeitos as repetem e reafirmam e outros delas buscam escapar. Todos esses movimentos, seja para se aproximar, seja para se afastar das convenções, seja para reinventá-las, seja para subvertê-las, supõem investimentos, requerem esforços e implicam custos. Todos esses movimentos são tramados e funcionam através de redes de poder.

Referências

- BUTLER, Judith. "Metamente cultural". *El Rodaballo*. Trad. Alicia de Santos. Buenos Aires: Ano V, n. 9, 1998/99.
- HUTCHEON, Linda. *Poética do Pós-modernismo*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- LAQUEUR, Thomas. *Making sex: Body and gender from greeks to Freud*. Cambridge e Londres: Harvard University Press, 1990.
- NICHOLSON, Linda. "Interpretando o gênero". Trad. Luiz Felipe Guimarães Soares. *Revista Estudos Feministas*. v. 8 (2), 2000.
- PRINS, Baukje; MEIJER, Irene. "Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler". Trad. Susana Bornéo Funck. *Revista Estudos Feministas*. v. 10 (1), 2002.
- VENCATO, Anna Paula. "Tecendo com as drags": *corporealidades e performances de drag queens em territórios gays da Ilha de Santa Catarina*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, 2002.