



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Campus de São José do Rio Preto

Fernando Luís de Moraes

Diamantes negros sob um arco-íris multicolorido:
as identidades negras-gay na poesia de Thomas Grimes

São José do Rio Preto
2019

Fernando Luís de Morais

Diamantes negros sob um arco-íris multicolorido:
as identidades negras-gay na poesia de Thomas Grimes

Dissertação apresentada como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Letras, área de concentração em Teoria da Literatura, junto ao Programa de Pós-Graduação em Letras, do Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, *Campus* de São José do Rio Preto.

Financiadora: CAPES

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Cláudia Maria Ceneviva Nigro

São José do Rio Preto
2019

M827d Morais, Fernando Luís de
 Diamantes negros sob um arco-íris multicolorido : as identidades
negras-gay na poesia de Thomas Grimes / Fernando Luís de Moraes. --
São José do Rio Preto, 2019
 150 f. : fotos

 Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp),
Instituto de Biociências Letras e Ciências Exatas, São José do Rio
Preto
 Orientadora: Cláudia Maria Ceneviva Nigro

 1. Literatura e crítica. 2. Identidade de gênero. 3. Identidade de
raça/etnia. 4. Analíticas queer/quare. 5. Thomas Grimes. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca do Instituto de Biociências Letras e Ciências Exatas, São José do Rio Preto. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

Fernando Luís de Moraes

Diamantes negros sob um arco-íris multicolorido:
as identidades negras-gay na poesia de Thomas Grimes

Dissertação apresentada como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Letras, área de concentração em Teoria da Literatura, junto ao Programa de Pós-Graduação em Letras, do Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, *Campus* de São José do Rio Preto.

Financiadora: CAPES

Comissão Examinadora

Prof^a. Dr^a. Cláudia Maria Ceneviva Nigro
UNESP – São José do Rio Preto
Orientadora

Prof. Dr. Emerson da Cruz Inácio
USP – São Paulo

Prof^a. Dr^a. Flávia Andrea Rodrigues Benfatti
UFU – Uberlândia

São José do Rio Preto
21 de fevereiro de 2019

Este trabalho – e as possíveis sementes que dele possam germinar – é dedicado

aos amores maiores da minha vida: minha mãe, meu pai (in memoriam), meus avós, meu irmão, minha cunhada e meu sobrinho, Heitor, que é minha infinita joie de vivre. Vocês todos se eternizaram em meu espírito, em minha mente e em meu coração;

aos irmãos e irmãs oprimidos, silenciados, apagados dos registros “oficiais” da história, como consequência da pele em que habitam, do gênero que performa(tiza)m; irmãos e irmãs a quem nunca foi permitido o direito de sonhar. É por vocês, pássaros engaiolados, que canto meu canto de liberdade. É por vocês que respiro, e combato, e resisto, e volto para a casa de cabeça erguida, orgulhoso de quem somos!

AGRADECIMENTOS

Apesar dos esforços por mim empreendidos, executar a tarefa a que me propus neste trabalho mostrou-se um desafio colossal – porém edificante –, superado não sem a compreensão, o amparo, a orientação, a generosidade e a humanidade oferecidos por muitas pessoas.

Em primeiro lugar, sou grato a Deus, força motriz que me ilumina e me mantém convicto de minhas potencialidades; guardião que me inspira à difícil luta travada cotidianamente com meus demônios internos e também com minhas fraquezas; alento e fortaleza invioláveis nos momentos de incertezas e hesitações. Se não fosse por seu poder e suas bênçãos operando em moto-contínuo em minha vida, eu não teria atingido o fim desta árdua, mas prazerosa etapa.

Ofereço a mais sincera gratidão à minha orientadora-mãe-amiga, Prof^a. Dr^a. Cláudia Maria Ceneviva Nigro, que, com cordialidade e experiência, apoiou-me (desde muito) antes e durante todo o desenvolvimento da dissertação, participando como coadjuvante no meu processo de empoderamento (*I've got the strength, I've got the power!*) e consentindo-me espaço para trabalhar à minha própria maneira. Seus constantes encorajamentos e disposição foram cruciais e indispensáveis para a escrita deste trabalho. Neste caminho, onde tantas pessoas colocaram pedras como obstáculo ao meu progresso – sem dizer daquelas atiradas contra mim –, foi ela quem me ajudou a ultrapassá-las – todas – e a edificar meu castelo. *Sticks and stones will no longer break my bones for “I know I'm a king building castles / on my own familiar shore”!* Embora a autenticidade do comentário possa soar afetada, eu não poderia ter encontrado orientadora melhor ou mais amigável.

Impossível me esquecer de minhas origens, minhas raízes. A casa é a morada do coração, e a família é um barco no mar tempestuoso e revoltado deste mundo. Expresso, portanto, meu amor e gratidão cabais à minha família, *point d'appui* em muitos aspectos a serem relatados neste exíguo espaço. Além disso, meu desnorreamento pelas malhas sorradeiras da linguagem, em suas convenções tácitas, priva-me de externar tudo o que devo a cada um dos membros que a compõe.

Minha gratidão eterna ao meu sobrinho, Heitor – fonte primeva de meu incondicional, avassalador e irrestrito amor –, por, na sua genuína inocência, aligeirar a onerosa tarefa que é viver. Por ele, meu ensinamento edificante e diário, as fibras de minha perseverança mantêm-se indestrutíveis. É ele, e não outro, que respira vida nova dentro deste meu coração

maculado. “Daria minhas pálpebras para servir / de enxerto às suas cicatrizes.” Obrigado pelo simples fato de existir!

*Si aujourd’hui j’ai grandi,
Je ne suis encore qu’un enfant.
Je vous dois tout de ma vie,
(Un grand merci!)
Mon inspiration, ma passion.
Même avec rien dans les poches,
On a des rêves plein la tête.
Je sors mes plus belles notes
Pour vous dire que je vous aime!*

*Que serais-je sans toi, Allah?
Que serais-je sans toi, Papa?
Que serais-je sans toi, Yemma?
Dites-moi que serais-je sans ma famille.*

Muito obrigado aos meus amigos distintos e insubstituíveis Alan Casteluber, Daniel Caetano, Fábio Pinheiro, Gabriela Frutuoso, Gustavo Caetano, Héber da Rocha, Júnior Melo, Karina Rodrigues, Márcia do Carmo, Misael Machado e Ronaldo Groto, que, por todos estes anos, bons e maus, mesmo em minhas flagrantes contradições e/ou inflexões, têm sido extremamente generosos em oferecer-me suas lídimas amizades. “*All things through thee take nobler form. [...] Me too thy nobleness has taught / To master my despair*”. Obrigado, além disso, por mitigarem e serenarem meus momentos de tensão, angústia e frustração diante do exercício laborioso, porém impreterível, da escrita.

Neste “mundo mundo vasto mundo”, pude, ao longo dos anos, conhecer e conviver com pessoas cujas vidas entrecruzaram-se com a minha e cujas marcas deixadas serão indelévels em minha história: André Morais, Dantielli Garcia, Davi Silistino, Eduardo Liebana, Fernando Poiana, Guilherme Mingoia, Iago Pereira, Jessica Cunha, Juliane Chatagnier, Karina Espúrio, todos meus colegas da época de graduação – tanto os aqui do Brasil quanto os de Portugal –, meus colegas da especialização/mestrado/doutorado, meus (ex-)alunos, minhas queridas professoras Cláudia Xatara e Maria Angélica Deângeli. A vocês todos, obrigado!

Agradeço a TiElla Grimes e a Tina Grimes, respectivamente sobrinha e irmã (gêmea) do poeta analisado neste estudo, e ao Professor E. Patrick Johnson por proverem recursos inestimáveis durante todo o desenvolvimento da pesquisa. *Thank you very much indeed!*

Meus agradecimentos e apreciações também se estendem

- Aos professores dos Departamentos de Estudos Linguísticos e Literários, de Letras Modernas e de Educação do IBILCE/UNESP por contribuírem com minha formação;

- Aos integrantes do Grupo de Estudos de Gênero e Raça do IBILCE/UNESP por darem novo fôlego às discussões teóricas e pelo intercâmbio de experiências, que muito cooperaram para a elaboração desta dissertação;

- Às Professoras Doutoras Flávia Andrea Rodrigues Benfatti (UFU) e Flávia Nascimento Falleiros (IBILCE/UNESP) pela generosidade, pela leitura atenta e pelas valiosas sugestões oferecidas durante a qualificação desta pesquisa;

- Aos Professores Doutores Arnaldo Franco Júnior e Giséle Manganelli Fernandes (IBILCE/UNESP) por aceitarem o convite como suplentes da banca de qualificação;

- Aos Professores Doutores Emerson da Cruz Inácio (USP) e Flávia Andrea Rodrigues Benfatti (UFU) por aceitarem prontamente meu convite para a composição da banca de defesa e por gentilmente contribuírem com este trabalho durante o processo de defesa da dissertação;

- Às Professoras Doutoras Carla Alexandra Ferreira (UFSCAR) e Giséle Manganelli Fernandes (IBILCE/UNESP) por aceitarem o convite como suplentes da banca de defesa;

- Aos funcionários do IBILCE/UNESP, principalmente os da biblioteca e os da seção de pós-graduação pela atenção e disponibilidade;

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Esse elenco acima enumerado é, inevitavelmente, incompleto. A memória falha-me, a linguagem escamoteia-me e joga-me por terra. Já, num exercício de reparação, de *mea culpa*, estendo minha profunda gratidão a muitas outras pessoas – elas sabem quem são – que me ajudaram de forma demasiado numerosas para pormenorizar aqui. A todas elas, gostaria de expressar meus sinceros agradecimentos.

Por fim, uma única palavra em língua vernácula presta-se a exprimir o sentimento devotado a todas as pessoas mencionadas e, portanto, envolvidas no processo de desenvolvimento destas páginas: GRATIDÃO!

*Das choças da história humilhante
Eu me levanto
De um passado arraigado na dor
Eu me levanto
Sou um negro oceano, vasto e irrequieto,
Sou maré em preamar.*

*Deixando para trás noites de terror e medo
Eu me levanto
Rumo a um novo dia maravilhosamente claro
Eu me levanto
Trazendo as oferendas de meus ancestrais,
Eu sou o sonho e a esperança do escravo.
Eu me levanto
Eu me levanto
Eu me levanto.*

(ANGELOU, 1994, p. 164, tradução nossa).

RESUMO

O propósito deste trabalho é o estudo da intersecção entre raça/etnia e gênero, mais especificamente identidades negras-gay masculinas, construídas a partir dos poemas de autoria de Thomas Grimes, compilados na antologia *Milking Black Bull: 11 Gay Black Poets* [Tirando leite de touros negros: 11 poetas negros-gay] (1995). Interessa-nos verificar como esse cruzamento de múltiplas instâncias identitárias se adensa, ganhando corpo e voz nos poemas, instigando visões mais plurais e desbravando leituras mais ajustadas da identidade negra-gay masculina, secularmente sufocada, suprimida e subjugada ao anonimato e ao ostracismo por/em uma sociedade pronunciadamente branca e cis-heteronormativa. Defendemos a hipótese de que Grimes usa a escrita de modo a revolver as raízes íntimas daqueles que carregam o peso opressor de um fardo, no mínimo, duplo: serem negros e gays; sujeitos que, hostilizados pelo racismo e pela homofobia, fazem frente ao autoritarismo agenciador de estereótipos heteronormativos e raciais, perseguindo, ao mesmo tempo, a extenuante tarefa de encontrar um *chez soi*, um lugar ao qual possam pertencer. As reflexões aqui propostas estão em consonância com as analíticas *queer* e *quare* e com as perspectivas críticas que concebem o sujeito como performativo e reivindicador de posições e o processo de construção identitária como um mosaico provisório. O aparato teórico sob o qual este projeto está embasado e sustentado abarca, portanto, obras como as de Bauman (2001, 2005), Butler (2000, 2002, 2008, 2016), Crenshaw (1995), Hall (2003, 2005), Hooks (1995, 2001), Jagose (1996), Johnson (2005), Wilchins (2004) e Woodward (1997).

Palavras-chave: Identidade de raça/etnia e gênero. Analítica *queer/quare*. Interseccionalidade. Thomas Grimes.

ABSTRACT

The main focus of this work is the study of the intersection between race/ethnicity and gender, more specifically black gay male identities, forged from Thomas Grimes' poems, compiled in the anthology *Milking Black Bull: 11 Gay Black Poets* (1995). We are interested in verifying how this layering of multiple identities gains body and voice in the poems, inciting more pluralistic visions and exploring more accurate readings of the black gay male identities, which have been stifled, suppressed, and subjected to anonymity and ostracism by/in an overtly white and cis-heteronormative society. We defend the hypothesis that Grimes makes use of his writing in order to go through the intimate roots of those who carry the oppressive weight of an, at least, double burden: to be black and gay; subjects who, oppressed by racism and homophobia, defy the limits of racial and heteronormative hegemony in pursuit of finding a *chez soi*, a place where they can belong. The reflections proposed here are in line with both queer and quare analytics and the critical perspectives that conceive the subject as performative, and the process of identity construction as a provisional mosaic. The theoretical framework under which this study is conducted is based mainly on the contributions of Bauman (2001, 2005), Butler (2000, 2002, 2008, 2016), Crenshaw (1995), Hall (2003, 2005), Hooks (1995, 2001), Jagose (1996), Johnson (2005), Wilchins (2004) and Woodward (1997).

Keywords: Race/ethnic and gender identities. Queer/quare analytics. Intersectionality. Thomas Grimes.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	
REMOVENDO O VÉU DO OBSCURANTISMO.....	12
CAPÍTULO 1	
TORCE, APRIMORA, ALTEIA, LIMA: A CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA E A ESCRITURA DOS CORPOS.....	18
1.1 DILUINDO OS CONTORNOS DO “EU”: ALGUNS CONCEITOS (CAMALEÔNICOS) DE IDENTIDADE SOB ESCRUTÍNIO	18
1.2 (DES)FIXANDO IDENTIDADES	29
1.3 IDENTIDADES (DE GÊNERO) COMO CONSTRUCTOS PERFORMATIVOS	46
CAPÍTULO 2	
QUEER, QUARE E ANTAGONISMO: QUANDO SER EXTRAPOLA O SENTIDO DE EXISTIR	55
2.1 UMA SUCINTA DIGRESSÃO HISTÓRICA	60
2.2 OS ESTUDOS <i>QUEER</i>	70
2.3 DA EVOLUÇÃO DA TEORIA AO RECONHECIMENTO DA PESSOA HUMANA	83
2.4 INTERSECCIONALIDADE: O CRUZAMENTO DAS MÚLTIPLAS INSTÂNCIAS DE OPRESSÃO.....	93
2.4.1 <i>Falar é existir para o Outro: questões de raça/etnia.....</i>	<i>94</i>
2.4.2 <i>Interseccionalidade como ferramenta analítica.....</i>	<i>99</i>
2.5 ESTUDOS <i>QUARE</i> OU (QUASE) TUDO O QUE SABEMOS SOBRE ESTUDOS <i>QUARE</i> APRENDEMOS COM E. PATRICK JOHNSON	106
CAPÍTULO 3	
UMA PROPOSTA DE TRADUÇÃO	121
3.1. “EQUATIONS”	121
3.2 “LOVE POEM # 7”	122
3.3 “BLACK VELVET NIGHTS”	123
3.4 “ON THE MENU”	124
3.5 “SNAPSHOTS”	125
3.6 “MISS ALMA”	126
3.7 “ADDICTION”	128
3.8 “FEBRUARY 10, 1993”	129
3.9 “YELLOW BRICK BLUES”	130
3.10 “GLASS CLOSET”	133
CONSIDERAÇÕES	
PALAVRAS-BÁLSAMO PARA APLACAR A LETARGIA E ACALENTAR VIDAS.....	135
REFERÊNCIAS	139
ANEXO	148

INTRODUÇÃO

REMOVENDO O VÉU DO OBSCURANTISMO

Visibilidade é estratégia de sobrevivência.
(BEAM, 2008, p. xx, tradução nossa).

As questões identitárias têm ganhado, nos últimos anos, uma grande projeção sendo, por isso, convertidas em debate continuamente frequentado e revisitado no meio acadêmico. A propulsão responsável por tal efervescência deve-se, em primeiro lugar, às maciças remodelações e reestruturações econômicas, políticas, sociais e culturais dos mecanismos que compõem o bojo da sociedade contemporânea. Esse processo de reengenharia social engendra uma dinâmica abstrata e infindável, fomentando não só as questões de identidade ou de sua produção, mas também o esforço no sentido de reivindicar e entender identidades plurais e ambíguas, raciais/étnicas,¹ de gênero, de classe, entre outras.

Apesar de nesse contexto tanto a identidade negra quanto a gay terem alcançado certa notoriedade dentro do campo científico, produções que tratem especificamente da identidade negra-gay masculina na esfera da literatura são ainda escassas no cenário acadêmico brasileiro. Engajada em um combate de sistemas de dominação e empenhada na afirmação da identidade pessoal em meio a uma realidade opressora, a literatura afro-americana gay conta com um vigor e ímpeto próprios, decorrentes das complexidades, dos dilemas e dos desafios da vida dos negros-gay que tanto reitera quanto afirma. Trata-se de um expediente político poderoso e energético, fomentador de um contínuo desafio contra a homofobia negra/branca e o racismo hétero/gay. No entanto, suas perplexidades excedem os limites de um protesto social para debruçar-se sobre um grande número de preocupações, partindo de temas basais ligados aos afro-americanos e aos homossexuais e atingindo àqueles universalmente humanos.

A literatura, seja num gesto de rebeldia, seja num gesto de profanação, esquivou-se do parnaso para adentrar o gueto – e poder-se-ia mesmo afirmar que não só o adentrou, mas trafega por ele no contrafluxo das narrativas ortodoxas, esquadrihando os espaços negligenciados, especulando e questionando o enclausuramento de vozes dissonantes. Ao

¹ “Raça” é o termo difundido e utilizado pelo senso comum para determinar grupos étnicos a partir de suas características genéticas. Por ser uma criação entabulada com o objetivo de hierarquizar grupos humanos, e, de fato, haver uma única raça – a humana –, optamos pelo emprego da expressão “raça/etnia” ao longo do texto (AZEVEDO, 2004).

remover o véu do obscurantismo circundante das identidades ditas subalternas,² o poeta estadunidense negro-gay Thomas Anthony Grimes (1957 - 2003) contribui contundentemente para essa vertente literária, nascida de redutos de entrincheiramento. As reverberações de sua escrita ecoam até o presente, em nossas lutas recalcitrantes cotidianas, pela força e vitalidade do legado transmitido: sua produção poética. Podemos dizer, contudo, que Grimes foi um artista completo, sem incorrer no risco de isso soar, de modo algum, apelativo ou adulator: além de poeta, era dramaturgo, ator, diretor e artista performático. Suas contribuições, não só para o teatro (é considerado o pai do teatro gay e lésbico em Boston), mas também para a poesia negra-gay, trazem marcas de uma cáustica insubordinação, de um incansável afrontamento em face da ótica mais reacionária no panorama da literatura. Não é exagero, em vista disso, afirmarmos ter sido um dos responsáveis pela incitação de novos artistas LGBTQI+³ negros à produção, tornando, assim, públicas suas vozes.

A veia artística de Grimes e, portanto, sua sensibilidade, é sintomática desde a infância, quando, aos oito anos, começa a escrever poemas e a produzir e dirigir peças de teatro escolar, performadas na *Croton Elementary School. Everson's*, a primeira produção completa e de relevância, é performada no *Regent's Theater*, em Syracuse.

Em 1985, Grimes decide mudar-se e trabalhar na *Boston University*, até a morte. Em Boston, estrela e dirige inúmeras peças, dentre as quais *Mattie's Grill*, *Jesus Made Footprints on Top of the Water*, *Brother Red* e *Good Times*. Ampliando as circunscrições de horizontes possíveis, leva *Through the Fire* e *The Meeting* em turnê nacional.

Especificamente no que diz respeito à produção poética, seus textos circularam por diversos meios como em *Black/Out*, *The Black Voice*, *The Boston Herald*, *The Boston Globe*, *Roxbury Community News*, e nas antologias *Poets on the Horizon: A Collection of Poetry* e em *Reclamations*. Seus trabalhos são lidos e performados no *The Dark Room*, *The Cantab Lounge*, *The Nuyorican Poets Café* e *The Blue Note* em Manhattan, *The Lizard Lounge*, e no *International Poetry Slam* em 1993, em São Francisco. A poesia do autor também integra outras antologias como *Milking Black Bull: 11 Gay Black Poets*, editada por Assotto Saint, e *Deep Talk*, publicada pela editora *Parfait de Cocoa Press*.

² “Subalterno” é o termo utilizado pela crítica e teórica indiana Gayatri Spivak, em seu célebre texto “Pode o subalterno falar?” (2010 [1988]), para referir-se a grupos sociais marginalizados.

³ “LGBT” é a sigla que se refere a Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros. Por vezes, ao longo deste trabalho, utilizaremos a sigla “LGBTQI+”. “Q” caracteriza a perspectiva “teórica” e política dos Estudos *Queer*. A inserção da letra “I” faz referência à categoria Intersexo. Por fim, o símbolo “+” é incorporado para abranger orientações sexuais, identidades e expressões de gênero.

Grimes funda com Philip Robinson o *Writers of Color Workshop*, sendo igualmente um dos instituidores da *New African Theater Company*. Além de escrever músicas para muitos artistas, participou de diversos álbuns de jazz, como *Scoop*, de Cornelius Claudio Kreusch & BlackMudSound.

Como artista influente e empenhado, recebe diversos prêmios, dentre os quais se podem citar o *Bessie Smith Award* por criatividade pelo *Greater Boston Gay and Lesbian Political Caucus*, o *Hometown Video Award*, em 1993, por excelência na *Gay and Lesbian Cable Programming*, e um prêmio nacional de prestígio por seu filme independente, *Allegations*.

Apesar da postura militante, do envolvimento em ações representativas do movimento LGBTQI+ e da irrefreável produção, Grimes é um autor a respeito do qual não há fortuna crítica disponível. No que concerne às obras acessíveis, conta-se apenas com os poemas publicados em três antologias, *Poets on the Horizon: A Collection of Poetry* (1988), *Reclamations* (1994) e *Milking Black Bull: 11 Gay Black Poets* (1995).

A supressão das obras de Grimes no âmbito da literatura canônica norte-americana pode ter uma explicação um tanto quanto trivial: inserido em um contexto hegemônico branco e cis-heteropatriarcal, o autor negro e gay é banido dos círculos sociais onde essas identidades constituem uma ameaça permanente às ideologias dominantes. Thomas Grimes é atingido por um gesto de oclusão duplamente tirânico: é relegado ao apagamento dentro da comunidade gay por ser negro, bem como apagado da comunidade negra por ser gay. Essa obliteração reflete-se na perspicácia da poesia por ele escrita, que trabalha no sentido de lançar luz e dar visibilidade àqueles cuja voz foi/é negligenciada na sociedade norte-americana (mas não só nela): gays negros. Esses indivíduos, estigmatizados pelo gênero e pela cor, têm sido secularmente condenados ao ostracismo, oprimidos e relegados ao esquecimento e à obscuridade em uma sociedade pronunciadamente branca e heterossexual. Também, repudiando as sombras e recusando o limbo, têm se libertado dos grilhões, propondo um discurso enviesado por uma perspectiva e sensibilidade outras. Grimes insufla um discurso que, apesar de erigido na experiência da angústia, da mágoa e do sofrimento, transforma-se, em última instância, em um potencial *locus* – não tão *amoenus* – de diluição e liquefação da dor, ao se constituir como uma narrativa singular, como escrita de uma vivência do próprio corpo negro-gay masculino, metaforizando a luta contra a ideologia dominante e estagnadora de uma sociedade para a qual nada pode fugir às convenções, ao *establishment*.

Centrando o interesse da pesquisa na construção discursiva – a partir da qual a indicação da(s) identidade(s) pode ser empreendida –, o objetivo geral deste trabalho é

examinar questões de gênero e de raça/etnia, com base nos poemas de autoria de Thomas Grimes reunidos na antologia *Milking Black Bull: 11 Gay Black Poets* [Tirando leite de touros negros: 11 poetas negros-gay] (1995), a fim de evidenciar como o escritor singulariza o processo de produção identitária. Em consonância com esse objetivo principal, estabelecem-se quatro objetivos específicos: (i) descrever a(s) forma(s) que as identidades, em sua maioria negras-gay, tomam no plano discursivo dos poemas; (ii) descrever qual(is) identidade(s) os sujeitos se autoatribuem e qual(is) é/são a eles atribuída(s); (iii) mapear os recursos presentes na poesia de Thomas Grimes que refletem um ato de contestação/transgressão contra um sistema opressor e castrador de individualidades, revelando, dessa forma, o engajamento de sua escrita; e (iv) apresentar uma proposta de tradução para o português dos poemas de Grimes contidos na antologia.

Ao propor o estudo de uma poesia subversiva, que atua como agente de transformação social, dando, ao mesmo tempo, visibilidade aos negros gays e denunciando a estrutura despótica dos sistemas absolutos a serem rechaçados, este trabalho justifica-se por trazer uma intervenção crítica nos discursos sobre os estudos de raça/etnia e de gênero. Tomando-se a intersecção dessas duas instâncias identificadoras, buscamos articular pontos de contato dialógicos os quais permitam negociar um espaço de investigação entre os dois campos de estudo. A fim de penetrarmos esse universo poético de discursos de resistência capazes de promover desestabilizações, recorreremos a uma investigação de textos teóricos e críticos em diálogo com aspectos relacionados à nossa proposta, isto é, concatenados com cada um dos pontos específicos suscitados na leitura dos poemas.

Neil Campbell e Alasdair Kean (1997), por exemplo, afirmam a necessidade de desafiar os limites da hegemonia racial, instaurando uma reação de impostura subversiva frente às traumáticas imposições por ela perpetradas, pois, somente desse modo, os sujeitos ditos abjetos assumem uma voz expressiva, franqueada a quebrar os silêncios impostos. É nesses moldes, portanto, que o forjamento de um novo discurso centrado na experiência negra é legitimado, como advoga Delroy Constantine-Simms (2001).

Ainda mais intrincadas são as identidades negras-gay, atacadas obstinadamente pelo racismo, pelo sexismo e pela homofobia crônicos. No que diz respeito ao gênero, Judith Butler (2016) sugere uma teoria performativa, rechaçante de categorias supostamente estáveis como as de corpo, sexo, gênero e sexualidade, impulsionando uma ressignificação subversiva e excedente da estrutura binária. Trabalhando na superação das lacunas deixadas pela

“teoria”⁴ *queer*, E. Patrick Johnson propõe a “teoria” *quare*, situando, nos estudos de gênero, o conhecimento de raça/etnia e classe, até então relegados por aquela “teoria”.

Os poemas de Grimes contidos na antologia (GRIMES, 1995; SAINT, 1995) oferecem elementos autorizadores de uma leitura das identidades de gênero e raça/etnia no contexto da contemporaneidade. Tomando as perspectivas de Zygmunt Bauman (2001, 2005), Stuart Hall (2003, 2005) e Katryn Woodward (1997) como fundamento, assumiremos o pressuposto do descentramento do sujeito, cindido em sua identidade, logo, fragmentado, provisório, cambiante e performativo. Nesse contexto de identidades múltiplas, variáveis e performativas, estabeleceremos intersecções (CRENSHAW, 1995) entre raça/etnia (CAMPBELL e KEAN, 1997; CONSTANTINE-SIMMS, 2001; FANON, 2008; HOOKS, 1995, 2001) e gênero (BUTLER, 2002, 2016; JAGOSE, 1996; MISKOLCI, 2012, 2014; RUBIN, 1975, 1999, 2003; WILCHINS, 2004) viabilizando uma melhor compressão da “teoria” *quare* (JOHNSON, 2005).

No exercício de colocar sob escrutínio a construção das identidades negras-gay e outras – a partir de vivências e experiências – dos sujeitos delineados nos poemas, buscaremos observar como a escrita de Grimes funciona como uma militância artística contra convenções instituídas.

A dissertação apresentada está organizada em três capítulos. O primeiro, intitulado **“Torçe, aprimora, alteia, lima: a construção identitária e a escritura dos corpos”**, encontra-se dividido em três tópicos: I - “Diluindo os contornos do “eu”: alguns conceitos (camaleônicos) de identidade sob escrutínio; II - “(Des)fixando identidades”; e III - “Identidades (de gênero) como constructos performativos”. Nesse capítulo, problematizamos a fixidez da identidade, destacando que, em decorrência da fragmentação das “paisagens culturais” de classe, gênero, sexualidade, raça/etnia, anteriormente instauradoras de “sólidas localizações”, os sujeitos são levados a se repensarem de forma contínua. No enquadramento desse contexto desestabilizador, desponta, então, o sujeito pós-moderno, inerentemente cambiante, móvel, volátil (HALL, 2005). Discutiremos, ademais, como a noção de sujeito é elaborada nos poemas de Grimes.

Sob o título de **“*Queer, quare* e antagonismo: quando ser extrapola o sentido de existir”**, abre-se o segundo capítulo, cujo intento é trazer a lume as contribuições teóricas ensejadas pela “teoria” *quare*. Essa analítica, proposta pelo professor de Estudos Afro-

⁴ Utilizamos o termo “teoria” entre aspas ao longo deste trabalho, pois “*queer*” e “*quare*” não constituem propriamente teorias, como evidenciaremos no capítulo dois da dissertação. Em conformidade com a proposta de Souza e Carrieri (2010), priorizaremos também o uso dos termos “pensamento *queer/quare*”, “analítica *queer/quare*”.

americanos e performance E. Patrick Johnson, preconiza novos paradigmas ao sugerir uma reconceituação dos estudos *queer*, de forma a desvelar e articular os saberes “subalternos” de grupos sociais explorados e oprimidos. Amplia-se, assim, a dimensão prototípica, analítica e epistemológica desses estudos, a fim de acomodar questões de gênero, raça/etnia e classe. Esse capítulo está subdividido em cinco tópicos: I - “Uma sucinta digressão histórica”; II - “Os estudos *queer*”; III - “Da evolução da ‘teoria’ ao reconhecimento da pessoa humana”; IV - “Interseccionalidade: o cruzamento das múltiplas instâncias de opressão”; e IV - “Estudos *quare* ou (quase) tudo o que sabemos sobre estudos *quare* aprendemos com E. Patrick Johnson”.

O terceiro capítulo – **“Uma proposta de tradução”** – destina-se a apresentar nossas traduções para o português dos poemas de Thomas Grimes contidos na seção “Glass Closets” [Armários de vidro] da coletânea *Milking Black Bull: 11 Gay Black Poets* (1995).

Esperamos que esta dissertação – gota d’água num imensurável oceano – possa contribuir na construção de um pensamento crítico. Almejamos, por conseguinte, por meio desse pensamento, minuar o estreitamento de visão tão vigente em contextos regidos por uma mentalidade forjada aos moldes de uma matriz privilegiante de um nicho de entrecruzamentos específico: heterossexual-branco-de classe média/alta. Esta produção é permeada pelo intuito de fornecer suporte para trabalharmos na contracorrente de determinações de uma ordem compulsória arraigada a estruturas de poder hegemônicas sufocadoras e invisibilizadoras da alteridade. Se, de algum modo, este trabalho puder cooperar para a desconstrução e a releitura da compulsoriedade e para a legitimização dos sujeitos cujas identidades têm sido um fardo opressor, terá cumprido seu propósito. Te-lo-á cumprido igualmente se, instigando a inteligência, a sensibilidade e a cultura a serviço do próximo e do bem, traçar ao menos uma ínfima rota de esperança.

CAPÍTULO 1

TORCE, APRIMORA, ALTEIA, LIMA: A CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA E A ESCRITURA DOS CORPOS

1.1 Diluindo os contornos do “eu”: alguns conceitos (camaleônicos) de identidade sob escrutínio

Posso ser tudo, ou posso ser nada, ou qualquer coisa [...].

(PESSOA, 2017, p. 108).

Lemos, certa vez, e relemos, recentemente, em um poema chamado “Song of Myself” [Canção de mim mesmo], do influente escritor e poeta norte-americano Walt Whitman, um questionamento intrigante cujo impulso arrebatador em nós ainda ecoa: “Do I contradict myself? / Very well then I contradict myself, / (I am large, I contain multitudes.)” (WHITMAN, 2017). Sem a pretensão de uma tradução literária, mas, antes, literal, os versos enunciam: “Eu me contradigo? / Muito bem, então eu me contradigo, / (Sou vasto, contendo multidões.)”. A pergunta e a resposta subsequente, cuja potência ressoadora causou em nós efeitos indelévels, trazem à tona, em certa medida, um tema mais amplo e, portanto, não menos controverso, que serviu – e ainda tem servido – de respaldo a um imensurável número de pesquisas: a identidade.

Os enfoques moduladores dessa temática apresentam uma gama tão diversificada de facetas e, por isso, sua problemática tem se convertido, cada vez mais, em debate frequente no contexto contemporâneo. A identidade, “tema de graves preocupações e agitadas controvérsias”, está sob escrutínio (BAUMAN, 2005, p. 16). Porém, de imediato, somos impulsionados de encontro a outra imperativa indagação: sobre qual identidade estamos falando?

Partindo de uma aproximação aparentemente fácil – e até um pouco ingênua – de definição, poderíamos afirmar, sem qualquer embaraço, ser a identidade aquilo que se é. Essa declaração presumivelmente cristalina engendra, contudo, uma série intrincada de contestações. Uma delas é a de que a identidade, analisada sob esse prisma, seria entendida como um fato autônomo, operando independentemente de outras circunstâncias: a identidade encerrar-se-ia em si. Compreendê-la desse modo é, antes de tudo, e ao mesmo tempo,

defender a posição de que a diferença é uma identidade também autônoma, oposta àquilo que se é. A diferença, entendida nesses moldes, seria o Outro⁵, sendo sempre a ele delegada. O teórico cultural e sociólogo jamaicano Stuart Hall (2003, p. 110) abraça a seguinte compreensão: “as identidades são construídas por meio da diferença e não fora dela.” Com efeito, sejam individuais ou coletivas, as identidades partem sistematicamente da premissa axiomática de que somos o Outro de alguém ou o Outro de Outros. Isso engendra uma autorreflexão e desencadeia o pensamento de que somos constituídos não simplesmente pelo nosso próprio olhar, mas também a partir de um ou múltiplos olhares externos, por vezes, entrecruzados. Pautado numa corrente investigativa norteada pelos estudos linguísticos, o teórico francês Émile Benveniste (2000), tratando da subjetividade da linguagem, afirma que a consciência de si só ocorre, ou só é passível de ocorrer, quando o “eu” (sujeito situado na posição de falante) é confrontado com um “Outro”, a quem pode chamar de “tu” (sujeito a quem se dirige). A propósito, essa consciência é somente despertada a partir da contraposição, daquilo que o teórico chama de “contraste”: “*Eu* pressupõe, assim, uma outra pessoa, que, embora totalmente exterior a ‘mim’, torna-se meu eco, a quem digo *tu* e que me diz *tu*.” (BENVENISTE, 2000, p. 41, tradução nossa). No encaixe dessas reflexões, o significado dito positivo da identidade só pode ser construído a partir da relação – muitas vezes perturbadora – com o Outro, da relação com aquilo que não se é, e, portanto, que destoa, institui-se como falta, como o “exterior constitutivo”. Tornando esse ponto mais compreensível, Hall explicita:

As identidades podem funcionar, ao longo de toda a sua história, como pontos de identificação e apego apenas *por causa* de sua capacidade para excluir, para deixar de fora, para transformar o diferente em “exterior”, em abjeto. Toda identidade tem, à sua “margem”, um excesso, algo a mais. A unidade, a homogeneidade interna, que o termo “identidade” assume como fundacional não é uma forma natural, mas uma forma construída de fechamento: toda identidade tem necessidade daquilo que lhe “falta” – mesmo que esse outro que lhe falta seja um outro silenciado e inarticulado. (HALL, 2003, p. 110, grifo do autor).

Propomos quanto a isso uma elucidação. Considere-se a premissa sexo-gênero-sexualidade. Declarar “sou homem” ou “sou heterossexual” implica, forçosamente, a existência de outros seres humanos não enquadrados nas categorias “homem” e “heterossexual”. Na esteira dessa afirmação, é possível ler, a título exemplificativo, “não sou

⁵ O “Outro”, grafado com inicial maiúscula, é empregado neste trabalho para fazer referência ao lugar da alteridade.

mulher” ou “não sou homossexual”. No caso de enunciados concernentes à raça/etnia, alegar ser branco abona como corolário não ser negro, latino, asiático, árabe e outros. O mesmo acontece com todas as identidades suscetíveis de existência: há, em potencial, uma cadeia quase incessante de contraleituras. Decorre, assim, serem a identidade e a diferença duas instâncias dependentes, ou, dito de forma mais ajustada, a identidade é inevitavelmente marcada pela diferença e, em vista disso, relacional. Sobre esse assunto, um ponto de vista bastante interessante é aquele sustentado por Tomaz Tadeu da Silva em artigo intitulado “A produção social da identidade e da diferença”:

Em geral, consideramos a diferença como um produto derivado da identidade. Nesta perspectiva, a identidade é a referência, é o ponto original relativamente ao qual se define a diferença. Isto reflete a tendência a tomar aquilo que somos como sendo a norma pela qual descrevemos ou avaliamos aquilo que não somos. [...] Numa visão mais radical, entretanto, seria possível dizer que [...] é a diferença que vem em primeiro lugar. Para isso seria preciso considerar a diferença não simplesmente como resultado de um processo, mas como o processo mesmo pelo qual *tanto* a identidade *quanto* a diferença [...] são produzidas. Na origem estaria a diferença – compreendida, agora, como ato ou processo de diferenciação. (SILVA, 2003, p. 75-76, grifos do autor).

A tendência acima expressa por Silva (de tomar aquilo que somos para, fundamentados nisso, descrever o que não somos) explica, por exemplo, a inclinação de os homens – brancos e de classe média, mas não só –, respaldados na referência a si mesmos, construir posições de sujeito para as mulheres, os negros, os homossexuais, as lésbicas, os transgêneros, entre tantos outros/Outros. Não é mera coincidência o fato de uma série de movimentos sociais, políticos, ideológicos e filosóficos – como o feminismo, o movimento homófilo,⁶ a libertação gay –, embora advogando direitos equânimes, perpetuarem, em certa medida, uma agenda excludente de todas as categorias identitárias baseadas na raça/etnia. A homossexualidade negra, nesse sentido, é, quando muito, relegada a um *status* secundário de experiência, revelando a oclusão da especificidade das experiências negras-gay, constituídas como flagrantes de racismo e homofobia. Essa manobra de alocação dos sujeitos diferentes,

⁶ Sobre esse movimento, Edgard Felberg (2015, p. 15-16) assinala: “Em meados do século XX, surgem em países como França e Estados Unidos grupos de homossexuais que se intitulavam homófilos, basicamente formado por gays de classe média, política e socialmente conservadores. Este movimento teve seu auge nas décadas de 1950 e 1960. O movimento homófilo tinha como característica rejeitar a identificação com o termo “homossexual”, por trazer consigo uma imagem muito ligada ao sexo e à promiscuidade. Sua intenção era exaltar o amor e a amizade por meio de atitudes e posições respeitadas, mostrando-se discretos e dignos à aceitação da sociedade”.

“dissidentes”,⁷ a posições díspares pode repeli-los e segregá-los, mas também invisibilizá-los ou impossibilitá-los de serem percebidos. Numa sociedade onde o dessemelhante configura uma ameaça, uma atemorização, as identidades assim rechaçadas são encobertas pelo véu infausto do obscurantismo.

Thomas Grimes, no poema “Black Velvet Nights” [Negras noites], ao descrever o êxtase desencadeado pelo sentimento de amor, faz transparecer a identidade e a diferença, o “eu” e o Outro. O poeta delinea os contornos da autoidentidade de um “eu” reflexivo que simultaneamente lê e interpreta o Outro, objeto primordial de seu olhar/amor, moldando-lhe uma entre diversas identidades:

Negras noites⁸

Em noites negras e serenas
Nosso amor torna-se maré-cheia
Meu sorriso de lua crescente ilumina-se
Seus olhos rutilam como estrelas

À deriva na superfície do oceano
Suas mãos tornam-se veleiros
Deslizando pelas ondas do meu impetuoso êxtase

Seus lábios são conchas
Você as pressiona firmemente contra meus ouvidos
Eu escuto o som do seu estrondoso prazer

Em noites negras e serenas
Quando o seu corpo move-se por entre minhas mãos
Eu tenho a mais pura certeza que sou um rei construindo castelos
Em minha própria terra familiar.

(GRIMES, 1995, p. 112).⁹

⁷ A expressão agora consagrada, “dissidência sexual”, provém do artigo “Thinking Sex” [Pensando o sexo] (1984), de autoria de Gayle Rubin.

⁸ A fim de possibilitar um exercício de leitura mais fluido, apresentamos, no corpo do trabalho, o texto em tradução e, em nota de rodapé, o poema original. Aproveitamos para ressaltar que todas as traduções poéticas referenciadas neste trabalho são de nossa inteira autoria. Como mencionado nos objetivos desta dissertação, apresentaremos todos os poemas, de forma completa e traduzidos, no capítulo três.

⁹ **Black Velvet Nights** // *On smooth black velvet nights / Our love becomes a rising tide / My crescent-moon smile illuminates / Your eyes glitter like stars // Drifting on the surface of the ocean / Your hands become sailboats / Gliding the waves of my rushing ecstasy // Your lips are seashells / You press them tight against my ears / I listen to the sound of your roaring pleasure // On smooth black velvet nights / When your body sifts through my hands / I know I'm a king building castles / On my own familiar shore.*

Como pode ser depreendido, o “eu” enunciador elabora para si uma identidade de “rei construindo castelos” em uma terra familiar. Identificar-se de forma tão soberana sinaliza um empoderamento por parte desse sujeito não desejante da vulnerabilidade, da circunscrição às subserviências ou ditames que possam operar sobre sua identidade. Tal manobra põe em evidência a expressão de controle de si mesmo, reveladora de uma emancipação, de uma autonomia desse sujeito desembaraçado das amarras da subordinação. O Outro é, por sua vez, construído não só a partir de suas ações (“Suas mãos [...] / Deslizando pelas ondas do meu impetuoso êxtase”, “Seus lábios são conchas / Você as pressiona firmemente contra meus ouvidos”, “[...] seu corpo move-se por entre minhas mãos”), mas também pelo olhar pormenorizado do “eu” (“Seus olhos rutilam como estrelas”, “Suas mãos tornam-se veleiros”, “Seus lábios são conchas”). Parece-nos muito acertado dizer que, no trabalho linguístico executado por Grimes, embora o “eu” poético requeira para si uma identidade soberana, não pretere, implacavelmente, o Outro à condição de inferior, de subalterno. Pelo contrário: ao Outro atribuem-se prestígios, pois é, afinal, apenas na interação estabelecida entre o “eu” e o Outro que o “impetuoso êxtase” e o “estrondoso prazer” podem ser logrados.

Um aspecto também fundamental sobre a questão da identidade e da diferença é o fato de ambas serem frutos de uma criação linguística, portanto, socialmente construídas. Afiar esse posicionamento consiste em assumir tanto a identidade quanto a diferença não como essências, inerentemente concretas, imutáveis, portos seguros, mas, antes, como dinamicamente fabricadas, produzidas, paragens temporárias, forjadas no cenário das relações sócio-culturais. É o ato linguístico que nomeia, institui a identidade e a diferença, sujeitando-as às amarras constituintes e caracterizadoras da própria linguagem.

Ocorre, contudo, que a linguagem enquanto sistema de signos é uma estrutura oscilante: “a linguagem vacila” (SILVA, 2003, p. 78). Essa vacilação é acarretada pela própria condição do signo: sinal, marca, traço indicativo ocupante da posição de outra coisa, jamais coincidindo com essa coisa/conceito. Lendo-o pelas lentes derridianas, podemos afirmar não ser o signo presença, isto é, a coisa por ele expressa não está, de fato, nele presente. No entanto, a ilusão de vê-lo como presença garante seu funcionamento. Citando Silva novamente,

o signo carrega sempre não apenas o traço daquilo que ele substitui, mas também o traço daquilo que ele não é, ou seja, precisamente da diferença. Isso significa que nenhum signo pode ser simplesmente reduzido a si mesmo, ou seja, à identidade. Se quisermos retomar o exemplo da identidade e da diferença cultural, a declaração de identidade “sou brasileiro”, ou seja, a

identidade brasileira, carrega, contém em si mesma, o traço do outro, da diferença – “não sou italiano”, “não sou chinês”, etc. A mesmidade (ou identidade) porta sempre o traço da outridade (ou da diferença). (SILVA, 2003, p. 79).

É justamente essa instabilidade e indeterminação no seio da linguagem que permeia a construção da identidade e da diferença. Isso equivale a dizer que, como essa construção passa pelo crivo da linguagem, é fatalmente balizada pela inconstância.

Por serem constructos discursivos, as identidades emergem historicamente, localizadas em momentos específicos, minando, por conseguinte, quaisquer possibilidades de naturalização, de essencialismo. Estão também sujeitas e transpassadas por vetores de força, relações de poder. Desse modo, as identidades podem ser (re)construídas de forma a contestarem e convulsionarem estruturas de poder existentes. É necessário lembrar, nesta ocasião, que o poder não tem uma existência concreta, mas se constitui enquanto prática, tomando forma nas relações sociais. Assim, não se situa e nem se origina de um ponto específico da estrutura social, mas é, antes, capilar, manifesto em todas as confluências da vida em sociedade, concorrendo à manutenção daquela estrutura. Tomadas no contexto desses jogos de força, circunscritas nesses campos hierárquicos, as identidades não são tão somente – e inocentemente – definidas, mas impostas e disputadas. O que dizer dessas injunções que precarizam milhares de vidas, extenuando e desagregando laços humanos? Ou, então, da tirania e dos efeitos perniciosos instilados por discursos dominantes sobre aqueles expurgados da estrutura de referências ortodoxas? Na jurisdição de uma arena distópica regida pela homogeneidade compulsória, onde o poderio de instituições vetustas e seculares se faz sentir em toda sua expressividade, a insistente higienização da diferença ou apagamento de sujeitos situados à parte de uma matriz branca e heterossexual – e aqui estamos pensando mais particularmente nos sujeitos negros-gay – é quase um exercício rotineiro, uma atividade comezinha e banal.

Grimes, no poema “February 10, 1993” [10 de fevereiro de 1993], critica severamente as relações de poder processadas no seio da imprensa e da mídia – motores, em certa medida, da precarização e do esfacelamento de vidas humanas. Eis um fragmento do texto:

10 de fevereiro de 1993

Arthur Ashe foi enterrado hoje
A CNN transmitiu o funeral ao vivo
E teve a audácia de pausar

Para intervalos comerciais
E identificação da estação
No meio de um tributo

[...]

Eu choro pelos rostos invisíveis
Cujos tributos fúnebres nunca serão televisionados nacionalmente
Cujos nomes não estarão estampados nas capas dos jornais

Arthur Ashe foi enterrado hoje
Qual funeral a CNN transmitirá amanhã?
[...]

(GRIMES, 1995, p. 118).¹⁰

Na produção acima, o poeta fomenta uma reflexão com vistas a pontuar um acontecimento específico. Trata-se da transmissão televisiva do funeral de Arthur Robert Ashe Jr., afamado tenista norte-americano, memorável pelos esforços inestimáveis às causas sociais. Fica patente a espetacularização da morte do esportista e como a mídia, exercendo poder sobre as diversas dimensões e facetas da vida dos indivíduos, promove a invisibilização e/ou apagamento de certos sujeitos em detrimento de outros. Os indícios de poder desse meio de comunicação em massa são evidentes no bombardeamento de informações e propagandas, que visam, em última instância, ao lucro. Esses indícios já vêm evidenciados nos versos “A CNN transmitiu o funeral ao vivo / E teve a audácia de pausar / Para intervalos comerciais / E identificação da estação / No meio de um tributo”. Dessa forma, coloca-se sob questionamento como uma imagem inautêntica e ludibriadora, construída a partir dos grandes meios de comunicação, privilegia o jogo de aparências em detrimento da experiência efetiva. Explicita-se um sentimento de empatia, construído discursivamente a partir de um *locus* de enunciação no qual o “eu” se condói da situação de tantos Outros que nem sequer são nomeados ou transitam por um campo de perceptibilidade. Com base nas reverberações dessa voz compassiva e altruísta, articulada pela firmeza e acuidade inerentes à retórica de Grimes, nossa consciência torna-se mais aguda e podemos, assim, questionar: qual o destino de outras centenas de milhares de “rostos invisíveis / Cujos tributos fúnebres nunca serão televisionados nacionalmente / Cujos nomes não estarão estampados nas capas dos jornais”? O discurso

¹⁰ **February 10, 1993** // *Arthur Ashe was buried today / CNN broadcast the funeral live / And had the nerve to pause / For commercial breaks / And station identification / In the midst of a testimonial // [...] // I weep for the invisible faces / Whose eulogies will never be nationally televised / Whose names will not appear on the front pages // Arthur Ashe was buried today / Whose funeral will CNN broadcast tomorrow? / [...].*

mediático, podemos constatar, é reflexo, mas também produto, de relações de poder e, como tal, espelha e dissemina aquilo que Douglas Kellner nomeia em *A cultura da mídia* de “pedagogia cultural”:

Numa cultura contemporânea dominada pela mídia, os meios dominantes de informação e entretenimento são uma fonte profunda e muitas vezes não percebidas de pedagogia cultural: contribuem para nos ensinar como nos comportar e o que pensar e sentir, em que acreditar, o que temer e desejar – e o que não. (KELLNER, 2001, p. 10).

O poder manifesta-se sob uma miríade de formas, efetuando suas operações ao marcar a inclusão/exclusão, ao demarcar fronteiras, ao estabelecer uma classificação ou, até mesmo, ao normalizar/padronizar corpos e comportamentos, indicando, portanto, posições de sujeitos que podem ou não pertencer, que podem ou não estar apartados do considerado socialmente “aceitável”, “normal”, “racional”, “puro”. Esse terreno conflituoso, permeado por um incessante jogo de forças, classifica o mundo social entre um evidente “nós” e “eles”. Levadas às últimas consequências, essa distinção, essa categorização, instaura-se em forma hierárquica, quase sempre organizada em torno de oposições binárias. Os binarismos, vigentes no pensamento logocêntrico¹¹ ocidental, são historicamente manifestos como parte de uma verdade universal, instaurando pares de termos opostos – explicitamente objetados pela Desconstrução. Tal noção remete a um “centro” dos discursos, tomado como parâmetro para escalonar as diferenças. Nessa lógica, identidade e diferença são relações determinadas por oposições do tipo homem/mulher, masculino/feminino, branco/negro, heterossexual/homossexual, másculo/afeminado. Por se tratar de um axioma artificialmente construído, ampara-se em si mesmo, isto é, no próprio discurso, ignorando a realidade sob análise. Fixar a vida social em torno de fórmulas engessadas a essa maneira revela-se problemático, em razão de um dos termos receber um valor diferencial, sempre privilegiado, ao passo que o outro é renegado, refreado, como nos alerta o filósofo Jacques Derrida:

em uma oposição filosófica clássica, nós não estamos lidando com uma coexistência pacífica de um *face a face*, mas com uma hierarquia violenta. Um dos dois termos comanda (axiologicamente, logicamente etc.), ocupa o lugar mais alto. Desconstruir a oposição significa, primeiramente, em um momento dado, inverter a hierarquia. Descuidar-se dessa fase de inversão

¹¹ De *logos* (palavra / razão) + centro = colocar a palavra/razão no centro, centrar-se no discurso. Na teoria da desconstrução, Derrida usa o termo “logocentrismo” para caracterizar boa parte do pensamento ocidental, que, desde Platão, almeja uma busca constante pela “verdade”.

significa esquecer a estrutura conflitiva e subordinante da oposição. Significa, pois, passar muito rapidamente – sem manter qualquer controle sobre a oposição anterior – a uma *neutralização* que, *praticamente*, deixaria intacto o campo anterior, privando-se de todos os meios de aí *intervir* efetivamente. Sabe-se quais tem sido, sempre, os efeitos *práticos* (em particular, *políticos*) de passagens que saltam *imediatamente para além* das oposições, bem como das constatações feitas do simples *nem isso/nem* aquilo. (DERRIDA, 2001, p. 48, grifos do autor).

Quanto a essa “hierarquia violenta”, o professor Daniel Arthur Yon observa: “A experimentação da identidade e as possibilidades imaginadas são flutuantes e uma questão de escolha para alguns, mas também são, para outros, os resultados de encontros com limites de exclusão.” (YON, 2000, p. 2, tradução nossa). Debruçar-nos-emos mais detidamente sobre essa questão valorativa quando, em momento posterior, trouxermos à baila a figura do sociólogo polonês Zygmunt Bauman. Em todo caso, esse limite de exclusão, essa negação e rechaço da identidade do Outro são-nos apresentados em “Glass Closet” [Armário de vidro], de Thomas Grimes. Particularmente contrário a uma conduta de servilismo e sujeição frente aos discursos hegemônicos, o poeta adota a autoafirmação como um de seus temas:

Se você não afirmar sua própria existência
 Ninguém o irá fazer
 Ninguém o defenderá
 Ou lutará suas lutas
 Ninguém derramará uma gota de sangue por você
 Ninguém o irá proteger de ser chamado de
 “Bichinha rebelde”
 Ninguém irá arrancar as línguas das bocas
 Daqueles que cospem em você
 Ou quebrar os braços
 Daqueles que usam pedaços de pau para espancá-lo
 Assuma o controle
 Abandone seus medos
 Faça-o por si mesmo

(GRIMES, 1995, p. 121).¹²

Constatamos aqui o empenho autoafirmativo do sujeito anulando discursos heteronormativos, cuja finalidade primeira é domesticar e higienizar a diferença. A metáfora do armário, já

¹² *If you don't affirm your own existence / Nobody else will / Nobody will stand your ground / Or fight your battles / Nobody will bleed for you / Nobody will protect you from being called / "Faggot sissy punk" / Nobody will rip the tongues from the mouths / Of those who spit at you / Or break the arms / Of those who uses sticks and bats to beat you / Take control / Shed your fears / Do it for yourself.*

expressa no título do próprio poema, orienta-nos a uma perspectiva de pensamento que assume esse espaço (inequivocamente frágil, por ser construído de vidro) como uma “estrutura definidora da opressão gay” (SEDGWICK, 2007, p. 26). Embora “sair do armário”/assumir-se represente uma manobra transformadora, um movimento de emancipação política, um desecapsular-se de um campo de forças hostis e invectivas que colocam o sujeito em suspensão, não significa, de modo algum, um libertar-se cabal de grilhões, um despir-se de estigmas calcinantes oneradores das diferenças incidentes sobre esses sujeitos. Transpor a linha entre o espaço interior e o exterior do armário resulta, entretanto, na eventualidade de dar um novo respiro, recobrar o ar, pois a homossexualidade, quando admitida publicamente, promove fissuras, cisões, extrapolando um estado de segredo vergonhoso para alcançar uma dimensão de legítima resistência. Essa resistência desponta e instala-se a partir de um sentimento de inconformidade, de uma falta de resignação aos discursos prevalecentes e, em função disso, consolidados, tomados como verdades inatacáveis e invioláveis. Diante desse fato, autoafirmar-se configura uma manobra de enfrentamento e nulificação das práticas de domesticação e disciplinamento dos corpos, isto é, daquilo que Calvin Thomas (2009) reconhece como sendo os violentos discursos de “correção ortopédica”. Posicionar-se é, além de uma operação lúcida de investimento contra o peso das opressões, contra a experiência desconfortável e perturbadora do deslocamento e do desajuste, um desejo de inviolabilidade da história e da identidade pessoais. A retórica revitalizante defendida ao longo do poema e a aposta na voz dissonante e combativa abrem possibilidades para que os indivíduos se repensem de modo a desestabilizar e desestruturar hierarquizações e, conseqüentemente, a eminência de identidades – quase sempre degradadas e viciosas – infligidas, impostas, imputadas.

Conjugada à ideia de hierarquia, situa-se a normalização, “um dos processos mais sutis pelos quais o poder se manifesta no campo da identidade e da diferença.” (SILVA, 2003, p. 83). Compreendida como a designação injustificável de uma identidade particular como referência a partir da qual todas as outras são equacionadas, esse processo significa, antes de qualquer outra coisa, atribuir às identidades ditas “não normais” um *status* de subalternidade, de abjeção.¹³ Numa análise focada especificamente no rompimento de normas e convenções de gênero, Richard Miskolci assim se expressa:

¹³ Butler (2000) utiliza o termo “abjeção” para fazer referência aos corpos não condizentes com a norma hegemônica, isto é, corpos que fogem aos ditames da cis-heteronormatividade.

A experiência da abjeção deriva do julgamento negativo sobre o desejo homoerótico, mas sobretudo quando ele leva ao rompimento de padrões normativos como a demanda social de que gays e lésbicas sejam “discretos”, leia-se, não pareçam ser gays e lésbicas, ou, ainda, de que não se desloque (sic) os gêneros ou se modifique (sic) os corpos, o que, frequentemente, torna meninos femininos, meninas masculinas e, sobretudo, travestis e transexuais vítimas de violência. (MISKOLCI, 2012, p. 41).

É esse processo nocivo e perverso, pautado numa insensível ortodoxia sexual absolutamente polarizada, que deflagra a violência contra aqueles ditos dissidentes, como bem ressalta Grimes em “Glass Closet” [Armário de vidro]. Para obter a chancela de legítimo, para ser autorizado como um “corpo que importa/pesa”, conforme apontado por Judith Butler (2002 [1999]), é necessária a subserviência do sujeito às normas reguladoras da cultura. Ainda sob essa perspectiva, Butler registra em outro lugar – e aqui estamos pensando na obra *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade* – que

Foucault observa que os sistemas jurídicos de poder *produzem* os sujeitos que subsequentemente passam a representar. As noções jurídicas de poder parecem regular a vida política em termos puramente negativos – isto é, por meio da limitação, proibição, regulamentação, controle e mesmo “proteção” dos indivíduos relacionados àquela estrutura política, mediante uma ação contingente e retratável de escolha. Porém, em virtude de a elas estarem condicionados, os sujeitos regulados por tais estruturas são formados, definidos e reproduzidos de acordo com as exigências delas. (BUTLER, 2016, p. 18-19, grifo da autora).

Moldada por essa lógica imperialista cruel, não é de se estranhar, portanto, como assinala Silva (2003, p. 83, grifo do autor), que “A força da identidade normal é tal que ela nem sequer é vista como *uma* identidade, mas simplesmente como *a* identidade.” Ou então que “A força homogeneizadora da identidade normal é diretamente proporcional à sua invisibilidade.” No entanto, a definição do admissível, legítimo, natural vincula-se estritamente à do abominável, ilegítimo ou antinatural.

Ocupando um lugar central na teorização contemporânea sobre a identidade, está a representação. Configurada como um sistema de significação, também linguístico e cultural, e regida por relações de poder, a representação esforça-se para reestabelecer o “real”, tornando-o presente. Dois veios diferentes despontam dessa história: a representação externa, valendo-se de sistemas de signos, e a representação dita interna ou mental, visando a representar o “real” na consciência. Conceber a representação nesses parâmetros, como o faz a história da

filosofia ocidental, é abrir brechas para que pelo menos essa segunda acepção seja colocada em xeque. Em insistência obstinada de sustentar o entendimento de que a linguagem é uma estrutura instável, vacilante, o pós-estruturalismo rechaça quaisquer conotações não concebidas nos moldes de um sistema de signos. Mas a que se deve, afinal, a centralidade da representação? A identidade e a diferença ganham sentido, passam a existir porque há representação: “Quem tem o poder de representar tem o poder de definir e determinar a identidade.” (SILVA, 2003, p. 91).

O sentido dado à nossa experiência, à nossa existência ou mesmo nosso posicionamento enquanto sujeitos são determinados por significados construídos pelas representações. É por meio dos sistemas de significação e dos sistemas simbólicos que aquilo que somos ou aquilo que podemos nos tornar é viabilizado. Kathryn Woodward, professora da *The Open University*, faz a seguinte constatação:

A representação, compreendida como um processo cultural, estabelece identidades individuais e coletivas, e os sistemas simbólicos nos quais ela se baseia fornecem possíveis respostas às questões: Quem eu sou? O que eu poderia ser? Quem eu quero ser? Os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar. (WOODWARD, 2003, p. 17).

Está aí implicada a influência exercida pela representação na construção identitária, espaço no qual alguns significados são privilegiados em detrimento de outros, evidenciando, desse modo, uma incontestável relação de poder, que inclui, por exemplo, o potencial de divisar quem pertence de quem não pode pertencer, os locais (*insiders*) dos forasteiros (*outsiders*).

1.2 (Des)fixando identidades

A teorização das questões de identidade é orientada por duas posturas bastante difundidas: a das perspectivas essencialistas e a das perspectivas não-essencialistas. Dentro desse quadro conceitual, uma definição afiliada à primeira vertente, por exemplo, define a identidade de um determinado grupo cultural alicerçada na ideia de essência, insinuando, assim, a existência de um agregado cristalino, autêntico, monolítico, unívoco e perene de traços comuns, partilhados pelos componentes do grupo, e formadores de seu caráter coletivo. A identidade, tomada dentro dos contornos dessa propensão, saturaria o sujeito de forma homogênea. Trata-se, em vista disso, de um conceito tradicional, que a compreende como

plena, indivisa, inteiriça, alheia à singularização – logo, uma identidade coerente, assentada numa rigidez inequívoca e monástica, por assim dizer. Em disposição contrária, uma definição não-essencialista pauta sua ênfase na descontinuidade, nas diferenças, visto que as identidades não estão já, e desde sempre, constituídas, mas historicamente construídas pelo discurso, em relações e práticas distintas. As identidades são um processo – portanto, em constante andamento, jamais prontas, plenas ou cabais.

O filósofo indiano Homi Bhabha declara em “Interrogating Identity: The Post Colonial Prerogative” [Interrogando a identidade: a prerrogativa pós-colonial] que “a identidade nunca é um *a priori*, nem um produto acabado; é apenas e sempre o processo problemático de acesso a uma imagem de totalidade.” (BHABHA, 2000, p. 99-100, tradução nossa). Zygmunt Bauman em *Modernidade líquida*, produção na qual elabora o argumento de que o mundo contemporâneo assume propriedades comparáveis à fluidez dos líquidos, assim descreve a identidade:

Essa obra de arte que queremos moldar a partir do estofado quebradiço da vida chama-se “identidade”. Quando falamos de identidade há, no fundo de nossas mentes, uma tênue imagem de harmonia, lógica, consistência: todas as coisas que parecem – para nosso desespero eterno – faltar tanto e tão abominavelmente ao fluxo de nossa experiência. A busca da identidade é a busca incessante de deter ou tornar mais lento o fluxo, de solidificar o fluido, de dar forma ao disforme. Lutamos para negar, ou pelo menos encobrir, a terrível fluidez logo abaixo do fino envoltório da forma; tentamos desviar os olhos de vistas que eles não podem penetrar ou absorver. Mas as identidades, que não tornam o fluxo mais lento e muito menos o detêm, são mais parecidas com crostas que vez por outra endurecem sobre a lava vulcânica e que se fundem e dissolvem novamente antes de ter tempo de esfriar e fixar-se. Então há necessidade de outra tentativa, e mais outra – e isso só é possível se nos aferrarmos desesperadamente a coisas sólidas e tangíveis e, portanto, que prometam ser duradouras, façam ou não parte de um conjunto, e deem ou não razões para que esperemos que permaneçam juntas depois que as juntamos. Nas palavras de Deleuze e Guattari, “o desejo constantemente une o fluxo contínuo e objetos parciais que são por sua natureza fragmentários e fragmentados” (BAUMAN, 2001, p. 106-107).

É interessante notarmos como Bauman equipara a identidade a uma obra de arte plasmada a partir de uma substância frágil e instável, colocando em evidência o desarranjo, a volatilidade que tanto nos inflige terror e desespero. Conforme admitido pelo sociólogo, somos frequentemente instigados a uma experimentação incessante na busca por uma eventual solidez, por fim, imprecisa, vã. A identidade, contudo, não passa de uma instância inconsistente, fragmentada, dilacerada, notória por fugir à solidificação. Em consonância com

essa linha de raciocínio, Stuart Hall em seu influente texto “Quem precisa da identidade” articula um conceito estratégico e posicional de identidade. Defende, portanto, que

esta concepção de identidade *não* assinala aquele núcleo estável do eu que passa, do início ao fim, sem qualquer mudança, por todas as vicissitudes da história. Esta concepção não tem como referência aquele segmento do eu que permanece, sempre e já, “o mesmo”, idêntico a si mesmo ao longo do tempo. Ela tampouco se refere, se pensamos agora na questão da identidade cultural, àquele “eu coletivo ou verdadeiro que se esconde dentro de muitos outros eus – mais superficiais ou mais artificialmente impostos – que um povo, com uma história e uma ancestralidade partilhadas, mantém em comum” [...]. Ou seja, um eu coletivo capaz de estabilizar, fixar ou garantir o pertencimento cultural ou uma “unidade” imutável que se sobrepõe a todas as outras diferenças – supostamente superficiais. Essa concepção aceita que as identidades não são nunca unificadas; que elas são, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentadas e fraturadas; que elas não são, nunca, singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicos. As identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação. (HALL, 2003, p. 108, grifo do autor).

Ilustrando a desagregação desse núcleo identitário sólido, perene, imutável, Grimes rememora e traz à tona a figura da transexual no poema “Miss Alma” [Srta. Alma]. Abrindo parênteses para abordarmos a questão, faz-se necessário recordar que a denominação mulher transgênero, mulher transexual ou, tão simplesmente, mulher trans indica o sujeito autoidentificado como pertencendo ao gênero feminino, muito embora tenha sido designado, à nascença, como pertencente ao gênero masculino. Por força dessa incompatibilidade de gênero designado em relação ao gênero de identificação, a mulher trans reclama seu reconhecimento social e legal como mulher. Como assumem nomes femininos ou neutros – daí o uso do tratamento “Srta.” figurar antes do sobrenome Alma no título do poema – e submetem-se à transição hormonal ou a procedimentos cirúrgicos para alcançar uma aparência aceita como feminina, reivindicam um tratamento equivalente àquele dispensado a quaisquer mulheres cisgênero. No contexto de uma sociedade binária em relação ao gênero – onde apenas as identidades “puramente”/“essencialmente” masculinas ou femininas são legitimadas –, assumir-se transexual significa distorcer e deturpar as diretrizes prescritas, estando subjugado à gravidade das inúmeras formas de violência. Recuperemos o poema de Thomas Grimes:

Srta. Alma

Srta. Alma veio ao mundo como homem
 A namorada, contudo, sabia que se tratava de uma perfeita dama
 Rosto sempre embonecado
 Batom tangerina impecavelmente aplicado
 A Dona da Porra Toda reluzia como o pôr do sol

Aos fins de semana
 Passava a maior parte do tempo
 No bar
 No mesmo bar onde conhecia a todos
 E toda a sordidez

Quem testasse a Srta. Alma
 Ela o leria por inteiro
 De modo que toda a espelunca ouvisse sua história
 A rainha inspirava respeito
 Sentada em seu trono de bar

Doce e delicada
 Srta. Alma operava sua mágica
 Sem lançar qualquer tipo de feitiço
 Apenas piscando os cílios postiços

Srta. Alma dizia ser capaz de lidar com qualquer homem
 Que encontrasse
 Independentemente do tamanho do pau
 Ela poderia dar-lhe uma surra de boceta e descartá-lo
 E ele ainda voltaria pedindo mais e mais

O último homem a vir não queria ir embora
 Queria sentir-se em casa em um lugar
 Ao qual não pertencia
 Era um daqueles “ladrões”
 Ele roubou-lhe o tempo
 A boceta
 E a vida

Srta. Alma era uma costureira e tanto
 Boa em juntar suas tranqueiras
 Fazia as próprias roupas
 Traçou o próprio caminho na vida
 Sem nunca pedir nada a ninguém
 Nem mesmo permissão para ser ela mesma
 E um homem qualquer cravou uma faca em seu corpo
 Cravou-a
 Tal qual espetasse um alfinete em uma almofada
 Várias e várias e várias vezes

Srta. Alma veio ao mundo como homem
 Mas deixou-o como mulher
 E a namorada sabia que se tratava de uma perfeita dama
 Rosto sempre embonecado
 Batom tangerina impecavelmente aplicado

A Dona da Porra Toda reluz em minha memória como um pôr do sol.

(GRIMES, 1995, p. 115-116).¹⁴

Grimes traz à ribalta a cólera e a ferocidade infundidas sobre as mulheres trans (mas também os homens trans, as travestis, as *drags*). Numa estrutura social cispatriarcalista e misógina, na qual o masculino é priorizado, venerado, em detrimento do feminino, degradado, são explícitas as marcas da transfobia e da transmisoginia. Deve-se a isso o fato de os sujeitos “discrepantes” serem vexados, violentados, pois, no imaginário social, refutam a hombridade (o “papel de homem”, macho, viril, dominador) aderindo à feminilidade (o “papel passivo”, frágil e submisso). Não obstante Grimes apenas pontuar a violência física (“E um homem qualquer cravou uma faca em seu corpo / Cravou-a / Tal qual espetasse um alfinete em uma almofada / Várias e várias e várias vezes”), perpetrada de forma brutal (espancamentos, dilacerações, amputações), estamos cientes da existência de muitas outras formas de agressão como os apontamentos, os comentários depreciadores, as piadas de cunho preconceituoso, as ofensas e a negação de direitos fundamentais. Todo esse panorama hediondo e desumano instaura um sentimento visceral de temor decorrente de uma “política do medo cotidiano” (ZUKIN, 1995 apud BAUMAN, 2001, p. 121).

Exemplificando a complexidade instaurada nesse cenário, que tenta ora autenticar, ora diferenciar as identidades, Woodward (2003) levanta alguns pontos e questionamentos bastante arrazoados. Como constatado por ela, ao afirmar a primazia de uma identidade em relação à outra, quando se reivindica uma identidade “verdadeira”, “autêntica”, não se estaria,

¹⁴ **Miss Alma** // *Miss Alma came into this world as a man / But girlfriend knew she was a perfect lady / Her face was always done up / Tangerine lipstick neatly applied / Miss Thing glowed like a sunset // On weekends / Most of her time was spent hanging out / At the bar / The same bar where she knew all the people / And all the dirt // Anybody tried Miss Alma / She would read you from cover to cover / Letting the whole joint hear your story / The queen commanded respect / As she sat on her bar-stool throne // Sweet and petite / Miss Alma could work her magic / Without casting a spell / Just by batting her Maybellines eyes // Miss Alma said she could handle any man / She encountered / Said no matter how big his dick was / She could pussy-whip him and throw him out He would still come back for more and more and more // The last man who came didn't want to leave / Wanted to make himself at home in a place / Where he didn't belong / He was one of those “takers” / He took her time / Her pussy / And her life // Miss Alma was a damn good seamstress / Good at getting her shit together / Made her own clothes / Made her own way in this life / Never asked nobody for nothing / Not even the permission to be herself / And some man plunged a knife in her body / Plunged it / As if sticking a pin in a cushion / Over and over and over again // Miss Alma came into this world as a man / But left it as a woman / And girlfriend knew she was a perfect lady / Her face was always done up / Tangerine lipstick neatly applied / Miss Thing glows in my memory like a sunset.*

de algum modo, apontando a possibilidade de uma identidade fixa, apelando, forçosamente, a uma qualidade essencial? Woodward indaga se realmente podemos encontrar uma identidade dita “verdadeira”. Na tentativa de fugir das oposições binárias no campo das identidades e propiciar uma compreensão mais abrangente dessas formações, a autora propõe um sistema de classificação assentado em dez balizadores:

1. Precisamos de conceitualizações. Para compreendermos como a identidade funciona, precisamos conceitualizá-la e dividi-la em suas diferentes dimensões.
2. Com frequência, a identidade envolve reivindicações *essencialistas* sobre quem pertence e quem não pertence a um determinado grupo identitário, nas quais a identidade é vista como fixa e imutável.
3. Algumas vezes essas reivindicações estão baseadas na natureza [...] Mais frequentemente, entretanto, essas reivindicações estão baseadas em alguma versão essencialista da história e do passado, na qual a história é construída ou representada como uma verdade imutável.
4. A identidade é, na verdade, relacional, e a diferença é estabelecida por uma *marcação simbólica* relativamente a outras identidades [...].
5. A identidade está vinculada *também* a condições *sociais e materiais*. Se um grupo é simbolicamente marcado como o inimigo ou como tabu, isso terá efeitos reais porque o grupo será socialmente excluído e terá desvantagens materiais [...].
6. O *social* e o *simbólico* referem-se a dois processos diferentes, mas cada um deles é necessário para a construção e a manutenção das identidades. [...].
7. A conceitualização da identidade envolve o exame dos *sistemas classificatórios* que mostram como as relações sociais são organizadas e divididas [...].
8. Algumas diferenças são marcadas, mas nesse processo algumas diferenças podem ser obscurecidas [...].
9. As identidades não são unificadas. Pode haver contradições no seu interior que têm que ser negociadas [...].
10. Precisamos, ainda, explicar por que as pessoas *assumem* suas posições de identidade e *se identificam com elas*. Porque as pessoas investem em posições que os discursos da identidade lhes oferecem? (WOODWARD, 2003, p. 13-14, grifos da autora).

Todos esses parâmetros apontados concorrem para o deslinde do processo de *construção* identitária. Destacamos, aqui, a palavra construção, pois, ao longo deste trabalho, a tônica recairá no fato de as identidades serem um processo em elaboração constante, seja pela ação conjunta de participantes no discurso, seja pelas práticas discursivas histórica, social e institucionalmente situadas.

Em *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture* [Um ensaio sobre o homem: uma introdução à filosofia da cultura humana], o filósofo alemão Ernst

Cassirer, ao advogar o princípio de autonomia da vida, embasado nas concepções do biólogo Johannes von Uexküll, admite que

seria um tipo muito ingênuo de dogmatismo presumir a existência de uma realidade absoluta de coisas que seja a mesma para todos os seres vivos. A realidade não é algo singular e homogêneo; é imensamente diversificada, com tantos esquemas e padrões diferentes quanto há organismos diferentes. Cada organismo é, por assim dizer, um ser monádico; tem um mundo só seu, pois conta com uma experiência que lhe é própria. (CASSIRER, 1944, p.41, tradução nossa).

Tanto quanto não há realidade já, e desde sempre, absoluta – Grimes havia de antemão admitido em “Yellow Brick Blues” [Tristeza dos tijolos amarelos] que “A realidade se esvaiu” e, diante disso, “Estamos desesperadamente / Desesperadamente / Em busca de algo real” (GRIMES, 1995, p. 119-120) –, não há ser já, e desde sempre, o mesmo. Essa reflexão parece ecoar desde Heráclito de Éfeso, pensador e filósofo pré-socrático, que viveu entre os séculos VI e V a.C. Conhecido como o “obscuro” e considerado o “Pai da Dialética”, percebeu, com outros filósofos de Mileto, o dinamismo universal regulador das coisas e dos mundos, submetidos às diretrizes do nascimento, do crescimento e do perecimento. Haviam pensado esse dinamismo como atributo crucial do próprio “princípio” que “gera, sustenta e reabsorve todas as coisas” (REALE e ANTISERI, 2007, p. 23). Respal dava suas ideias na lei basilar da natureza de que, segundo ele, “Tudo flui” e “Nada é permanente, exceto a mudança”, noções já expressas em sua máxima “*Panta Rhei*”.¹⁵ Partido dessas formulações, supunha a mudança e/ou a transformação contínua como um movimento implacável, ininterrupto, atuante como uma lei geral do universo, dinâmica sintetizada e traduzida também pelo conceito de “devir” (tornar-se, vir a ser). Em um de seus mais famosos fragmentos, podemos ler:

Não se pode descer duas vezes no mesmo rio e não se pode tocar duas vezes uma substância mortal no mesmo estado, pois, por causa da impetuosidade e da velocidade da mudança, ela se dispersa e se reúne, vem e vai. [...] Nós descemos e não descemos pelo mesmo rio, nós próprios somos e não somos. (HERÁCLITO DE ÉFESO apud REALE e ANTISERI, 2007, p. 23).

¹⁵ “*Panta Rhei*” é uma expressão grega que significa “tudo flui”, sintetizando a ideia de um mundo em movimento perpétuo. Segundo essa máxima, as coisas não têm consistência, e tudo se move sem cessar; tudo está envolto por um constante devir, ou seja, nada, de fato, é, mas está vindo a ser.

Como a esclarecedora passagem nos permite constatar, não somos uma coerência eterna, mas, antes, um fluxo constante; ainda acrescentaríamos: somos águas que se movem e desagüam em outros mares. Desse ponto, portanto, deriva outra tese notável postulada por Heráclito: a de que todos os seres compreendem em si uma dinâmica infindavelmente ativa, operante. Logo, somos todos provisórios, contingentes, transitórios. Inspirado nessa lógica, Heráclito afirma não ser possível entrar duas vezes no mesmo rio, pois este é transformado a cada instante, não sendo idêntico a si mesmo. Quanto a nós e nossa(s) identidade(s), a validade desse argumento se sustenta.

Na berlinda dos debates, deparamo-nos com as afirmações de que “a identidade está sempre escapando. A fixação é uma tendência e, ao mesmo tempo, uma impossibilidade.” (SILVA, 2003, p. 84). Uma explicação plausível para essa alegação é fornecida por Stuart Hall em seu livro *A identidade cultural na pós-modernidade* (2005), onde admite o colapso e o desarranjo das identidades em virtude da mudança estrutural das sociedades modernas. Dessa mudança, o teórico destaca como consequência a fragmentação das “paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade” (HALL, 2005, p. 9). Em outros termos, podemos inferir que as “paisagens culturais” – no passado, instauradoras de “sólidas localizações” – estão descentrando-se, levando os sujeitos a repensarem-se continuamente. Num pensamento concêntrico, Bauman, sagaz observador do panorama cultural contemporâneo, reconhece: “Quando a identidade perde as âncoras *sociais* que a faziam parecer ‘natural’, predeterminada e inegociável, a ‘identificação’ se torna cada vez mais importante para os indivíduos que buscam desesperadamente um ‘nós’ a que possam pedir acesso” (BAUMAN, 2005, p. 30, grifo do autor). O sociólogo ainda ressalta em um trecho correlacionado que “No admirável mundo novo das oportunidades fugazes e das seguranças frágeis, as identidades ao estilo antigo, rígidas e inegociáveis, simplesmente não funcionam.” (BAUMAN, 2005, p. 33). É desse processo desestabilizador de transição de paradigmas, impositor do frequente questionamento da identidade, tida até agora como estável, que emerge uma crise identitária. Reproduzindo os dizeres de Kobema Mercer, citado por Hall em sua obra, “a identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza.” (MERCER, 1990 apud HALL, 2005, p. 9).

Vislumbrando a concepção de um sujeito camaleônico, cambiante, performativo, e convulsionando noções essencialistas ou fixas de identidade, Hall destaca e caracteriza três concepções de sujeito: o do Iluminismo, o sociológico e o pós-moderno.

A definição do sujeito do Iluminismo está alicerçada no indivíduo tido então como completamente centrado, unificado, racional e consciente. Nessa vertente identitária, o “centro” é um núcleo interior, que vem à tona com o nascimento do sujeito e permanece essencialmente o mesmo ao longo do tempo.

Em relação à ideia do sujeito sociológico, essa revela e traduz a transformação do próprio mundo e sua incessante complexidade. Hall admite ser o núcleo interior do sujeito não mais julgado como autossuficiente e autônomo, mas em um processo contínuo de transformação, determinado pelas relações que esse sujeito instaura com os Outros. De acordo com a concepção exposta, a identidade é paulatinamente construída na interação estabelecida entre o “eu” e a sociedade. Dito de outra forma, os indivíduos são formados subjetivamente mediante envolvimento em múltiplas relações sociais e, inversamente, ambos, processos e estruturas, são sustentados pelos papéis neles desempenhados pelos indivíduos. O sujeito ainda é dotado de um núcleo constituído enquanto “eu real”, mas, nesse caso, o núcleo é constantemente estruturado e remodelado num espaço de trânsito e de interação constantes com os mundos culturais exteriores e as identidades neles contidas. A identidade, portanto, alinhava o sujeito à estrutura, tornando-o uno, indivisível.

Segundo argumenta o autor, “o sujeito previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas.” (HALL, 2005, p. 12). Essa nova configuração, orientada pela sucessão ininterrupta de transformações, dá, por conseguinte, origem ao sujeito pós-moderno, inerentemente cambiante, móvel, volátil. Conforme defendido por Hall, “a identidade torna-se uma ‘celeração móvel’” (HALL, 2005, p. 13). O processo de definição identitária migra, desse modo, do polo biológico para o polo histórico:

o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora ‘narrativa do eu’ [...] A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente. (HALL, 2005, p. 13).

A fragmentação da identidade pós-moderna vem, por conseguinte, como resposta às inexoráveis mudanças na modernidade tardia, que transformam tudo o que é sólido, forçando-o a se desmanchar no ar ou se liquefazer – esta última metáfora instituída por Zygmunt Bauman (2001). Essa modernidade tardia, por sua vez, ou, antes, as sociedades da modernidade tardia são, segundo a visão de Ernest Laclau, particularmente evidenciadas pela “diferença”, conforme explicitado por Hall. As sociedades são entrecortadas por diferentes divisões e antagonismos sociais que produzem e disponibilizam para o indivíduo uma multiplicidade de identidades. “Se tais sociedades não se desintegraram totalmente não é porque elas são unificadas, mas porque seus diferentes elementos e identidades podem, sob certas circunstâncias, ser conjuntamente articulados. Mas essa articulação é sempre parcial: a estrutura da identidade permanece aberta”, escreve Hall (2005, p. 17).

Alinhado teoricamente a essas concepções de abertura e incompletude da identidade, Zygmunt Bauman, no livro *Identidade*, trava uma ampla discussão sobre dois temas caros e fundamentais no momento histórico da Modernidade líquida: o das possíveis identidades e o dos sentimentos de pertencimento. O teórico endossa a opinião de que tanto o pertencimento quanto a identidade são categorias não definitivas. Em suas palavras,

Tornamo-nos conscientes de que o ‘pertencimento’ e a ‘identidade’ não tem a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são bastante negociáveis e revogáveis, e de que as decisões que o próprio indivíduo toma, os caminhos que percorre, a maneira como age – e a determinação de se manter firme a tudo isso – são fatores cruciais tanto para o ‘pertencimento’ quanto para a ‘identidade’. (BAUMAN, 2005, p. 17).

Essa configuração meândrica e labiríntica da identidade, em fluxo contínuo, transitando por caminhos muitas vezes inexplorados, encontra ecos e reflexos no poema “Equations” [Equações], no qual Grimes assim se expressa:

Não há denominadores comuns

Teoricamente falando
Eu não tenho de ser definido
Por uma mera equação

(GRIMES, 1995, p. 110).¹⁶

¹⁶ *There are no common denominators // Theoretically speaking / I am not to be defined / By some simple equation.*

O eu enunciador, num vigoroso processo de fuga à taxonomia (“Eu não tenho de ser definido / Por uma mera equação), pleiteia, por meio de seu discurso, tornar falsa a necessidade de amoldamento e aclimação às regras austeras e metódicas convencionadas e deliberadas por um Outro, presumivelmente ocupante de uma posição hierárquica dominante. Ao negar “denominadores comuns”, mais do que delinear e precisar uma identidade fixa – ato quase utópico, para além de suicida no contexto líquido moderno – o oportuno, como demonstra Grimes, é refletir acerca dos processos de sua produção, com o propósito de invalidar metanarrativas,¹⁷ transpor fronteiras, delatar intolerâncias e dirimir exclusões. Nesse sentido, percebemos a manobra e o traquejo literários do poeta, que, ao recorrer à sua própria vivência como homem negro-gay, à sua corporeidade, resgata um sentimento ao mesmo tempo particular e coletivo, e o reproduz na escrita. Essa “escrevivência”,¹⁸ portanto, elaborada a fim de desestabilizar estereótipos racistas e homofóbicos, transmuta-se em instrumento político instaurador de fissuras e fendas nos pensamentos e discursos hegemônicos.

Retomando os preceitos de Bauman, o sociólogo enfatiza a condição atual do sujeito: “Em nossa época líquido-moderna, o mundo em nossa volta está repartido em fragmentos mal coordenados, enquanto nossas existências individuais são fatiadas numa sucessão de episódios fragilmente conectados.” (BAUMAN, 2005, p. 18-19). Perante tal asseveração acerca de nossas existências individuais, Bauman reconhece que os sujeitos são compostos então não de uma, mas de múltiplas identidades sobrepostas. Segundo ele, as identidades “flutuam no ar”, estando algumas delas à nossa própria predileção, enquanto outras são lançadas à nossa volta.

A identidade até há alguns anos não figurava no centro do debate da sociologia, mas era relegada à esfera da meditação filosófica. Atualmente, no entanto, torna-se objeto de extrema importância. A esse súbito fascínio, o autor admite uma causa: “você só tende a perceber as coisas e colocá-las no foco do seu olhar perscrutador e de sua contemplação

¹⁷ Metanarrativas, como postuladas pelo filósofo francês Jean-François Lyotard, são narrativas de nível superior, capazes de deslindar todo o conhecimento existente ou, então, capazes de reproduzir uma verdade cabal e irrefutável sobre o universo.

¹⁸ O termo “escrevivência”, cunhado pela escritora Conceição Evaristo, designa “a escrita de um corpo, de uma condição, de uma experiência negra” (EVARISTO, 2007, p. 20). Maringolo (2018, p. 55-56), por sua vez, afirma que “Para Evaristo, a literatura afro [...] toma como *corpus*, como material bruto para a criação literária, a história constituída na multiplicidade de vozes, ressignificando e redesenhando o discurso oficial, tendo como arcabouço teórico a experiência negra do sujeito na sociedade. Trata-se de uma proposta transgressora e questionadora da história, que objetiva fazer emergir através das rasuras do discurso oficial e da memória legitimada as memórias subterrâneas constantemente silenciadas e apagadas”.

quando elas se desvanecem, fracassam, começam a se comportar estranhamente ou o decepcionam de alguma forma.” (BAUMAN, 2005, p. 23). Essa ideia está em plena consonância com a de Kobema Mercer, anteriormente referenciado, quando aborda a crise de identidade.

Em relato, Bauman comenta que, pouco antes de a Segunda Guerra Mundial irromper, realizou-se um censo na Polônia – até a época uma sociedade multiétnica. Para tanto, foram coletados dados sobre a autoidentificação nacional de todos os indivíduos do Estado polonês. Em cerca de um milhão de casos os funcionários falharam em sua função em razão de um obstáculo determinante: o não entendimento, entre os entrevistados, daquilo que era denominado como “nação”, bem como do que significava ter uma nacionalidade. Ressaltamos novamente: na época, a Polônia era uma sociedade multiétnica, e partes do país eram habitadas por uma mistura inusitada de grupos étnicos, credos religiosos, línguas e costumes. Os funcionários do Estado, segundo relata o autor, foram treinados a esperar que para cada indivíduo houvesse uma nação a qual pertencesse. Não obstante, os entrevistados, ao se autodefinirem, valiam-se das únicas respostas que lhes faziam sentido: “somos daqui”, “somos deste lugar”, “pertencemos a este lugar”. Essa consideração precedente leva a uma rigorosa reflexão de Bauman sobre a complexidade da questão identitária: “perguntar ‘quem é você’ só faz sentido se você acredita que possa ser outra coisa além de você mesmo; só se você tem uma escolha, e só se o que você escolhe depende de você; ou seja, só se você tem de fazer alguma coisa para que a escolha seja ‘real’ e se sustente.” (BAUMAN, 2005, p. 23). Além disso, o autor argumenta:

A ideia de “identidade”, e particularmente de “identidade nacional”, não foi “naturalmente” gestada e incubada na experiência humana, não emergiu dessa experiência como um “fato da vida” auto-evidente. Essa ideia foi *forçada* a entrar na *Lebenswelt* de homens e mulheres modernos – e chegou como uma *ficção*. Ela se solidificou num “fato”, num “dado”, precisamente porque tinha sido uma *ficção*, e graças à brecha dolorosamente sentida que se estendeu entre aquilo que essa ideia sugeria, insinuava ou impelia, e ao *status quo ante* (o estado de coisas que precede a intervenção humana, portanto, inocente em relação a esta). *A ideia de “identidade” nasceu da crise do pertencimento* e do esforço que esta desencadeou no sentido de transpor a brecha entre o “deve” e o “é” e erguer a realidade ao nível dos padrões estabelecidos pela ideia – recriar a realidade à semelhança da ideia. (BAUMAN, 2005, p. 26, grifos do autor).

Essa crise do pertencimento retratada por Bauman assola de forma atroz os sujeitos negros-gay. O autor e crítico midiático americano Earl Hutchinson, em seu texto “My Gay Problem,

Your Black Problem” [Meu problema de gay, seu problema de negro] (2001), apresenta, por exemplo, um olhar bastante perspicaz sobre essa questão. Hutchinson (2001, p. 3) alega que se os gays brancos são julgados como uma “abominação”, um anátema, os gays negros são “os párias dos párias” na arena conflituosa de uma sociedade reacionária e antidemocrática, na qual homens negros são presumidos como “menos que homens”, de acordo com os padrões artificiais e prescritivos do ser, de fato, homem. Nessa sociedade onde uma matriz cis-heterossexual branca instila efeitos normalizadores, padronizadores, o sujeito negro-gay não se quer “Adicionado / Subtraído / Multiplicado / E dividido por Afro e / Homocentricidades” (GRIMES, 1995, p. 110), conforme nos ensina Grimes no poema “Equations” [Equações].¹⁹

Um ponto instigante nas formulações de Bauman é o de que, em um mundo continuamente em movimento e mudança, não podemos confiar na pretensa utilidade das estruturas de referência baseando-nos puramente em sua suposta durabilidade. Vemos, em consequência disto, a impossibilidade de manter-nos fiéis e leais às estruturas, agora incapazes de conter as realidades do mundo.

Nesse novo cenário, a mudança na provável resposta à pergunta “Quem é você?” anuncia o colapso da hierarquia das identidades. Na época líquido-moderna, na qual o indivíduo é então “livremente flutuante”, o fato de estar fixo, isto é, ser identificado inflexivelmente é pouco apreciado:

Em nosso mundo de “individualização” em excesso, as identidades são bênçãos ambíguas. Oscilam entre o sonho e o pesadelo, e não há como dizer quando um se transforma no outro. Na maior parte do tempo, essas duas modalidades líquido-modernas de identidade coabitam, mesmo que localizadas em diferentes níveis de consciência. Num ambiente de vida líquido-moderno, as identidades talvez sejam as encarnações mais comuns, mais aguçadas, mais profundamente sentidas e perturbadoras da *ambivalência*. É por isso, diria eu, que estão firmemente assentadas no próprio cerne da atenção dos indivíduos líquido-modernos e colocadas no topo de seus debates existenciais. (BAUMAN, 2005, p. 38, grifo do autor).

Bauman salienta com muita propriedade a noção de identidade também como um fator poderoso de estratificação social, sendo essa uma de suas esferas mais implacáveis e diferenciadoras. Reconhece estarem situados em um dos polos da hierarquia global emergente aqueles que (des)articulam as suas identidades de acordo com sua vontade própria,

¹⁹ *Added up / Subtracted / Multiplied / And divided up by Afro and / Homo-centricities.*

escolhendo-as diante de amplas possibilidades. No outro polo, conforme sustenta, estão aqueles cujo acesso à escolha identitária foi negado. Esses são, portanto, oprimidos por identidades impostas por outros, identidades das quais se ressentem, mas não têm consentimento para renunciar. São essas identidades, pois, que “estereotipam, humilham, desumanizam, estigmatizam...” (BAUMAN, 2005, p. 44). Ainda a esse respeito, a maioria de nós hesita – e aqui poderíamos dizer transita – entre esses dois extremos.

Particularmente notável quanto a isso é a proposição de Max Frisch. Comentando a perspectiva desse autor, Bauman declara ser a identidade definida como “a *rejeição* daquilo que os outros desejam que você seja.” (BAUMAN, 2005, p. 45, grifo do autor). Nessa mesma linha de conceituação, busca lançar luz sobre um ponto bastante obscuro e tortuoso: as guerras pelo reconhecimento. O sociólogo assim se expressa:

As guerras pelo reconhecimento, quer travadas individual ou coletivamente, em geral se desenrolam em duas frentes, embora tropas e armas se desloquem entre as linhas de fronteira, dependendo da posição conquistada ou atribuída segundo a hierarquia de poder. Numa das frentes, a identidade escolhida e preferida é contraposta, principalmente, às obstinadas sobras das identidades antigas, abandonadas e abominadas, escolhidas ou impostas no passado. Na outra frente, as pressões de outras identidades, maquinadas e impostas (estereótipos, estigmas, rótulos), promovidas por “forças inimigas”, são enfrentadas e – caso se vença a batalha – repelidas. (BAUMAN, 2005, p. 45).

Em seguida, observa:

Mas mesmo as pessoas a quem se negou o direito de adotar a identidade de sua escolha (situação universalmente abominada e temida) ainda não pousaram nas regiões inferiores da hierarquia de poder. Há um espaço ainda mais abjeto – um espaço abaixo do fundo. Nele caem (ou melhor, são empurradas) as pessoas que têm negado o direito de *reivindicar* uma identidade distinta da classificação atribuída e imposta. Pessoas, cuja súplica não será aceita e cujos protestos não serão ouvidos, ainda que pleiteiem a anulação do veredicto. São pessoas recentemente denominadas de “subclasse”: exiladas nas profundezas além dos limites da sociedade – fora daquele conjunto no interior da qual as identidades (e assim também o direito a um lugar legítimo na totalidade) podem ser reivindicadas (BAUMAN, 2005, p. 45, grifo do autor).

De acordo com o exposto, podemos inferir que, se um indivíduo é destinado à subclasse, fazendo, portanto, parte das categorias arbitrariamente excluídas da lista daquelas julgadas como ajustadas ou passíveis de serem admitidas, qualquer identidade pretendida lhe

é *a priori* recusada. Podemos concluir, por conseguinte, ser o significado da identidade da subclasse a ausência da identidade. Uma análise, embora superficial e apressada, permite desvelar a tendência ao sufocamento da diferença, da alteridade. Essa coibição encontra-se delineada em diversos poemas de Grimes. Reocupemo-nos novamente de outro excerto do poema “Equations” [Equações], no qual o poeta registra:

Eu não tenho de ser
 Adicionado
 Subtraído
 Multiplicado
 E dividido por Afro e
 Homo-centricidades

Nem tenho de ser fracionado
 Calculado e arredondado
 Por uma raiz de bunda quadrada
 Eu mesmo me elevo
 À primeira potência de ser simplesmente o que sou.

(GRIMES, 1995, p. 110).²⁰

Aqui, coloca-se em questão o poder discursivo operante na produção de tipos específicos de sujeitos. Essa (tentativa de) imposição de identidade pelo Outro (ou pelas diferentes instituições – intransigentemente violentas) suprime ou obsta a possibilidade de o indivíduo falar por si, reinventando/reinscrevendo sua história, sua *raison d'être*. Nessa lógica, os sujeitos “não falam por si, mas são o motivo do falar; são objetos *do* discurso, não *seus* participantes.” (WILCHINS, 2004, p. 61, grifos da autora, tradução nossa). A proposta de Grimes é convulsionar esse entendimento. Se o corpo negro-gay na trajetória histórica (e também na literatura) tem sido violado em sua integridade, servido como território de subjugação, de dominação, impedido de falar por si, no projeto desse poeta, ganha novos contornos e passa a qualificar-se como um campo político de autossuficiência. Desse modo, Grimes dá um primordial e certeiro duplo salto mortal, pois se aparelha de um

Discurso que subverte não só o sistema literário [...], mas também contesta a história [...] que prima em ignorar eventos relativos à trajetória dos africanos e seus descendentes [...]. Constitui-se como uma escrita que corresponde ao

²⁰ *I am not to be / Added up / Subtracted / Multiplied / And divided up by Afro and / Homo-centricities // Nor am I to be fractionalized / Calculated and rounded off / By a square-ass root / I carry my own self over / To the first power of just being me.*

que Homi Bhabha fala da poesia do colonizado. Essa não só encena o “direito de significar” como também questiona o direito de nomeação que é exercido pelo colonizador sobre o próprio colonizado e seu mundo. (EVARISTO, 2009, p. 24).

Evocando os dizeres de Conceição Evaristo, acima citada, quando trata, em outro texto, do corpo negro feminino, é viável, guardadas as devidas particularidades dos gêneros, estabelecermos um paralelo com o corpo negro-gay em questão. A mesma admissão no tocante àquela materialidade corporal amolda-se a esta:

Se há uma literatura que nos inviabiliza ou nos ficciona a partir de estereótipos vários, há um outro discurso literário que pretende rasurar modos consagrados de representação da mulher negra na literatura. Assenhorando-se “da pena”, objeto representativo do poder falocêntrico branco, as escritoras negras buscam inscrever no corpus literário [...] imagens de autorrepresentação. Criam, então, uma literatura em que o corpo-mulher-negra deixa de ser o corpo do “outro” como objeto a ser descrito, para se impor como sujeito-mulher-negra que se descreve, a partir de uma subjetividade própria experimentada como mulher negra na sociedade [...]. Pode-se dizer que o fazer literário das mulheres negras, para além de um sentido estético, busca semantizar um outro movimento que abriga todas as nossas lutas. Toma-se o lugar da escrita, como direito, assim como se torna o lugar da vida. (EVARISTO, 2005, p. 54).

A tentativa tirânica de classificação – nordeada em termos de operações simplistas e universalizantes – diz respeito à fixação de formas totalitárias de conhecimento, que policiam, refreiam e sufocam a alteridade, a diferença e, portanto, novas formas de existência. Grimes, consciente do potencial político de sua escrita, trabalha-a de forma a desautomatizar e desautorizar visões consolidadas do Outro, provocando o despertar de uma consciência crítica. Assim, comprometido com estratégias político-emancipatórias e de alteridade, aventa uma contestação das imagens uniformizantes e estereotipadas dos negros e gays de forma a desafiar a versão hegemônica do conhecimento.

No tocante às visões monolíticas e assentes, Bauman, determinado a instaurar certa suspeita e investir contra elas, ao responder a uma pergunta sobre o fato de os diferentes significados associados ao uso do termo “identidade” contribuírem para minar as bases do pensamento universalista, observa ser o conceito de identidade altamente contestado. Segundo expõe o autor, falar sobre identidade é pressupor uma batalha, um combate entre forças oponentes: “O campo de batalha é o lar natural da identidade. Ela só vem à luz no tumulto da

batalha” (BAUMAN, 2005, p. 83). Em consonância a isso, admite a ambiguidade inevitável desse conceito:

a “identidade” é uma idéia inescapavelmente ambígua, uma faca de dois gumes. Pode ser um grito de guerra de indivíduos ou das comunidades que desejam ser por estes imaginadas. Num momento, o gume da identidade é atualizado contra as “pressões coletivas” por indivíduos que se ressentem da conformidade e se apegam a suas próprias crenças (que “o grupo” execraria como preconceitos) e a seus próprios modos de vida (que “o grupo” condenaria como exemplos de “desvio” ou “estupidez”, mas, em todo caso de anormalidade, necessitando ser curados ou punidos). Em outro momento é o grupo que volta o gume contra um grupo maior, acusando de querer devorá-lo ou destruí-lo, de ter a intenção viciosa e ignóbil de apagar a diferença de um grupo menor, forçá-lo ou induzi-lo a se render ao mesmo próprio “ego coletivo”, perder prestígio, dissolver-se... Em ambos os casos, porém a “identidade” parece um grito de guerra usado numa luta *defensiva*: um indivíduo contra o ataque de um grupo, um grupo menor e mais fraco (e por isso ameaçado) contra uma totalidade maior e dotada de mais recursos (e por isso ameaçadora). (BAUMAN, 2005, p. 82-83, grifo do autor).

E então Bauman, analisando o outro gume, prossegue

Ocorre, contudo, que a faca da identidade também é brandida pelo outro lado – maior e mais forte. Esse lado deseja que não se dê importância às diferenças, que a presença delas seja aceita como inevitável e permanente, embora insista que elas não são suficientemente importantes para impedir a fidelidade a uma totalidade mais ampla que está pronta a abraçar e abrigar todas essas diferenças e todos os seus portadores. (BAUMAN, 2005, p. 83).

Julgamos necessário abordar um aspecto de fundamental relevância na obra de Bauman: o levantamento de um problema atual quanto à questão identitária. Em conformidade com o que o autor constata, o verdadeiro problema, e atualmente a maior preocupação, não converge para o fato de selecionar os meios necessários para conseguir uma identidade alternativa, mas, antes, a hesitação sobre qual(ais) identidade(s) alternativa(s) escolher, e, tendo-a(s) escolhido, enfrentar o obstáculo de saber por quanto tempo sustentá-la(s). A construção da identidade, portanto, nesse novo contexto, assume a forma de uma experimentação infundável. Evocando a assertiva de Heráclito de Éfeso uma vez mais, “tudo flui”, diluindo e rarefazendo, assim, os contornos do “eu”.

1.3 Identidades (de gênero) como constructos performativos

Descrever identidades é, de certa forma, limitá-las, fixá-las, torná-las estáveis e autoevidentes. Em “On The Menu” [No menu], por exemplo, Grimes cria um eu poético que faz um recorte bastante preciso do objeto de seu desejo. Ao igualar a figura dos amantes com o alimento servido no café da manhã, o poeta exalta o corpo negro masculino – tão libidinoso em nível imagético – como um lugar não de resistência, relutância, angústia e trauma, mas de desejo e deleite:

No menu

Eu gosto de meus amantes assim como meu café:
Negros e bem doces

Eu gosto de abraços recém-espremidos de manhã
Beijos com sabor de laranjas

Eu gosto de minha torrada com manteiga de ambos os lados com muita
geleia e compota no meio dos pães doces

Eu gosto mais de linguiça do que de bacon e eu a prefiro
Picante, succulenta, bem-passada e tenra

Eu gosto dos meus ovos duros (a saber, cozidos)
Moles nunca me apeterceram

Eu gosto de café da manhã na cama, pois é a única maneira
De começar com determinação total.

(GRIMES, 1995, p. 113).²¹

Ao retratar suas predileções – indicadas em todas as estrofes pelo uso anafórico da expressão “eu gosto” –, o eu lírico constrói-se identitariamente, localizando-se numa posição de escolha. Desencadeando o apetite e a volúpia, há uma analogia fundada entre o corpo dos amantes e os elementos integrantes do café da manhã. Cada um desses componentes é traduzido em signos do desejo. A associação elaborada entre a comida e o sexo, leva-nos a pensar no destino inevitável daqueles alimentos: serem saboreados, comidos. É pertinente recordar que o verbo

²¹ **On The Menu** // *I like my lovers the way I like my coffee / Black with lots of sugar // I like freshly-squeezed hugs in the morning / Kisses that taste of oranges // I like my toast buttered on both sides with lots / Of jelly and jam between sweet rolls // I like sausage over bacon and I prefer it / Hot, juicy, well-done and tender // I like my eggs hard (boiled that is) / Over easy was never my thing // I like breakfast in bed because it's the only way / To get down to the real true grit.*

“comer”, em língua portuguesa, e também seu equivalente “eat”, em inglês, são polissêmicos, podendo se referir à ingestão do alimento, no sentido de degustá-lo, apreciá-lo e, igualmente, aludir ao ato sexual, à cópula. “Comer” está, portanto, impregnado de sentidos, intenções, desejos e prazeres. Ainda sobre o desejo, Bauman, ao analisá-lo, usa, coincidentemente, metáforas que orbitam o campo semântico da digestão: “Desejo é vontade de *consumir*. *Absorver, devorar, ingerir e digerir* — aniquilar. O desejo não precisa ser instigado por nada mais do que a presença da alteridade.” (BAUMAN, 2004, p. 12, grifos nossos).

Produto da elaboração da matéria poética, o poema revela-se uma composição erótica do reconhecimento do Outro, cujo corpo – “negro e bem doce” – é flagrado, colocado em cena e celebrado. Invertem-se os papéis: o homem negro é posicionado na condição positiva, como objeto do desejo, desvelando uma lógica conturbadora dos preceitos insuflados pela regente matriz heteronormativa de ordem branca. Por conseguinte, a corporalidade negra transgredir as cláusulas facciosas de apagamento/silenciamento, ganhando novos significados, transparecendo não como materialidade ordinária, vulgar, mas, antes, como catalisador determinante de valores contraditórios de padrões normativos. De igual modo, é imprescindível assinalar a construção do Outro a partir de um *locus* de enunciação alheio às perspectivas eurocêntricas e hegemônicas, como forma de convulsionar os maléficos estereótipos que pesam sobre a estética corporal negra. Urdem-se, assim, os fios de uma estética hábil a desafiar discursos instituídos sob a égide do racismo, do classismo, da inferioridade, da bestialização.

A descrição meticulosa dos amantes é o resultado de uma apreciação produzida num momento muito específico. É improvável, no entanto, afirmarmos ser essa a única identidade a eles atribuída. Nem podemos argumentar não serem os desejos do sujeito enunciator transitórios, fugazes, voláteis. O gesto da descrição retrata, por assim dizer, aquilo apresentado – ou o que acreditamos se apresentar – em um dado momento, sob a influência de um contexto social, histórico e linguístico muito particular – incapaz, portanto, de conseguir captar os pormenores estruturantes do quadro de referência maior: o objeto do olhar. A despeito de essa afirmação parecer controversa ou paradoxal, se analisada à luz da argumentação desenvolvida neste trabalho, a compreensão das identidades enquanto instâncias descritivas levaria a esse impasse. Por outro lado, como é possível burlar essa estabilização, essa “solidificação”, e, ao mesmo tempo, oferecer uma perspectiva mais irrestrita, mais “liquefeita” da identidade? A resposta a essa pergunta parece direcionar para o conceito de performatividade, impulsionado, sobretudo, a partir dos trabalhos da professora e teórica Judith Butler (2002, 2016). O conceito permitirá instituir o processo de identidade não

nos moldes de uma descrição pronta, como “ser” completo, acabado, mas como um “tornar-se”, uma eterna (re)invenção. É a partir da performatividade que se possibilita vislumbrar um engajamento com a fluidez própria da construção de (novas) identidades.

Antes de trazer à baila a noção de performatividade, no entanto, gostaríamos de nos ocupar um instante de uma questão alicerçadora de toda a discussão aqui travada: o discurso. A noção de discurso trazida para o debate está atrelada às ideias bastante difundidas no campo da análise do discurso, que o define como um repertório de enunciações e ideias produtoras de redes de significados. Em outras palavras, fundamenta-se enquanto mecanismo que viabiliza constituir a própria comunicação como um processo social de significação e construção de sentido (MARCHIORI, 2010). O discurso literário constrói-se análogo ao outro, diferenciado tão somente em seu mecanismo. Na esfera da literatura – parece-nos – o pensamento e a expressão correm livres das amarras e liames da estrutura, não significando apenas no campo definido de repertório. Enquanto o discurso é “local”, definido segundo a comunidade de falantes, o discurso literário é global, universal.

O discurso construído por Grimes em alguns poemas repudia e repele certas formas de identidade. Em “Miss Alma” [Srta. Alma], rechaça, por exemplo, a figura do “ladrão” homofóbico, inserido num “lugar / Ao qual não pertencia”, responsável pelo homicídio da Srta. Alma. Os versos enunciam:

O último homem a vir não queria ir embora
 Queria sentir-se em casa em um lugar
 Ao qual não pertencia
 Era um daqueles “ladrões”
 Ele roubou-lhe o tempo
 A boceta
 E a vida

(GRIMES, 1995, p. 115).²²

Vários outros exemplos encontram-se no poema “Yellow Brick Blues” [Tristeza dos tijolos amarelos], no qual há uma distorção do real, aproximando-o de uma conjuntura nebulosa e onírica, uma fantasia:

²² *The last man who came didn't want to leave / Wanted to make himself at home in a place / Where he didn't belong / He was one of those “takers” / He took her time / Her pussy / And her life.*

Tristeza dos tijolos amarelos

A realidade se esvaiu
 Distráida por
 Uma obsessão televisiva anual de Ozmore
 Distráida pela
 Tristeza dos tijolos amarelos
 Para seguir-seguir-seguir uma fantasia
 Em uma terra onde munchkins
 Pígmios brancos
 Se divertem muito
 Cantando “Ding dong a vadia má morreu”
 Dorothy fez a casa vir abaixo aquele dia
 Ela sabe como entrar de bicão

Na verdade
 Digo que a menina cometeu homicídio
 De primeiro grau
 Culpada
 Inclusive de apropriação indébita
 Sem deixar rastros
 Como chinelos vermelho-rubi
 Que roubou para si, para seus dedinhos doloridos

Na verdade
 Digo que a garota é fugitiva
 Fugindo assustada
 Fugindo para salvar sua vida
 Fugindo de macacos voadores
 À procura de bananeiras falantes
 Fugindo da Tia Emma
 Pedófila
 Fugindo do tio Henry
 Abusador de crianças
 Fugindo
 Fugindo para algum lugar
 Conquanto que não seja para casa

Na verdade
 Glinda é uma feiticeira
 Que fuma ópio
 Ela lançou um feitiço
 E Dorothy ficou chapada pra caramba
 Agora ela cambaleia por campos de papoula
 Viaja
 Em bolhas gigantes de saliva
 Viaja
 Além dos arco-íris

Na verdade
 Com ou sem cérebro
 O espantalho sempre será louco
 O leão covarde
 Morreu engasgado com uma bola de pelo
 Depois de Dorothy vender o coração

Para o homem de lata
Que sofre de espasmos emocionais

Na verdade
Distraídos por
Essa obsessão televisiva de Oz
Presos num turbilhão de fantasias
Estamos desesperadamente
Desesperadamente
Em busca de algo real.

(GRIMES, 1995, p. 119-120).²³

O poema em questão é baseado no clássico filme norte-americano *The Wizard of Oz* [O Mágico de Oz] (1939), inspirado, por sua vez, no livro infantil *The Wonderful Wizard of Oz* [O maravilhoso Mágico de Oz] (1900), de L. Frank Baum. O impacto provocado por essas duas produções foi tão expressivo e duradouro, repercutindo não só na música, na moda, mas também no movimento LGBTQI+. A trama pauta-se na história de Dorothy, uma garota de 11 anos, órfã e infeliz, vivendo em uma fazenda em Kansas com os tios. Durante uma violenta tempestade, é arrastada por um tornado e acorda no reino mágico de Oz, um local excêntrico, onde tudo foge à ordem do habitual. O poema desenrola-se a partir desse ponto axial: a realidade torna-se devaneio, alcançando um grau muito alto de autonomia.

Nesse universo então invulgar, a representação de Dorothy, com os amigos (o homem de lata, o espantalho e o leão), em uma estrada de tristes tijolos amarelos, configura um quadro imagético amplamente aberto a um intrincado e enigmático amálgama de simbolismos. Na revisitação proposta por Grimes, essas significações são convulsionadas, adquirindo uma carga semântica insólita.

A realidade esvaída – e esvaída – “Distraída por / Uma obsessão televisiva anual de Oz” é perpassada por um sentimento de tristeza, de aflição e de onirismo deflagrado

²³ *Reality is gone / Abstracted by / An annual boob-tube obsession of Ozmosis / Abstracted by / Yellow brick blues / To follow-follow-follow a fantasy / To a land where munchkins / Pygmies in white face / Have a funky good time / Singing “Ding dong the wicked bitch is dead” / Dorothy brought the house down that day / She knows how to crash a party // In reality / I say the girl committed murder / In the first degree / Guilty / Including larceny / Smooth / Like ruby-red slippers / She stole for her aching Toe-toes // In reality / I say the girl is a fugitive / Running scared / Running for her life / Running from flying monkeys / In search of talking banana trees / Running from Auntie Em / A child abuser / Running from Uncle Henry / A child molester / Running / Running anywhere / As long as it is no place like home // In reality / Glenda is a root-working witch / Who smokes opium / She cast a spell / Got Dorothy high as hell / Now she trips in poppy fields / Trips / On giant spit bubbles / Trips / Over rainbows // In reality / With or without a brain / The scarecrow will always be insane / The cowardly lion / Choked to death on a fur ball / After Dorothy sold her heart / To the tin man / Suffering from lockjaw of emotions // In reality / Abstracted by / This annual boob-tube obsession of OZmosis / Caught up in a cyclone of fantasies / We are desperately / Desperately / Seeking something real.*

pelas enrascadas e impasses aos quais o poeta submete as personagens: a menina dos “dedinhos doloridos” rouba, comete homicídio, é acusada de apropriação indébita e fica “chapada”; tia Emma é retratada como pedófila, e tio Henry, como abusador de crianças; Glinda, a feiticeira boa, fuma ópio. Nesse jogo de distorções e incongruências gritantes, a casa é única localidade para onde não se pode/deve fugir, pois não configura um lugar de pertença, de segurança, mas, antes, um recinto intimidador e inóspito, coerente com a “realidade” de crianças negras-gay.

Nesse esvanecimento dos dados, nessa quimera, as identidades de “homicida”, “apropriadora indébita”, “ladra”, “pedófila”, “abusador de crianças”, “feiticeira” são retratadas ao longo do poema, salientando o *status* negativo que possuem pela gravidade das consequências inspiradas por cada um desses tipos sociais. Os discursos produzidos acerca dessas identidades orientam uma reflexão sobre o estatuto da violência e da criminalização, abrindo uma perspectiva para o entendimento de elementos outros.

Retomemos a discussão sobre o tema da performatividade. Na obra *Quando dizer é fazer* (1990 [1962]), Austin comenta a visão dos filósofos, que por muito tempo reconheceram que a declaração prestava-se simplesmente a descrever um estado de coisas ou assegurar um fato, presumido, então, como verdadeiro ou falso. Um exemplo prototípico de uma proposição declarativa seria “Pedro é alto.”, chamada por Austin de constativa ou descritiva. Contudo, a linguagem não é constituída tão somente desses tipos de proposição. Há aquelas – e essas nos interessam – que, ao serem enunciadas, sob circunstâncias apropriadas, não descrevem o ato praticado, nem declaram a prática em si. Pensamos aqui, especificamente, num enunciado do tipo “Eu prometo”, no qual um fazer é instaurado, ou, para armamos um jogo de linguagem com o título do livro de Austin, no qual “dizer é fazer”. Eis os enunciados chamados performativos.

Tomadas em sentido mais amplo, as proposições descritivas funcionam também, em última análise, como performativas. Repetidas, essas enunciações que supostamente deveriam apenas descrever o fato, acabam por concretizá-lo. É sobre esse terreno – um pouco mais produtivo e abrangente – da noção de performativo, inspirada na teoria dos atos de fala postulada por Austin, e filtrada pelas leituras desconstrutivistas de Jacques Derrida, que Butler estrutura seu argumento da produção de identidades.

Nosso dizer está entranhado em um vasto arranjo de atos linguísticos/literários colaboradores para a definição e o reforço das identidades as quais, ilusoriamente, estamos simplesmente descrevendo. É esse processo de performatividade, articulado com a iterabilidade (possibilidade de o signo ser repetido e alterado, mesmo na ausência do

referente) e a citacionalidade (propriedade de o signo ser retirado do contexto original e deslocado para um contexto diferente, apresentando significados diversos), que opera na produção da identidade. Apoiado nas ideias de Butler, Silva afirma que

a mesma repetibilidade que garante a eficácia dos atos performativos que reforçam as identidades existentes pode significar também a possibilidade da interrupção das identidades hegemônicas. A repetição pode ser interrompida. A repetição pode ser questionada e contestada. É nessa interrupção que residem as possibilidades de instauração de identidades que não representem simplesmente a reprodução das relações de poder existentes. É essa possibilidade de interromper o processo de “recorte e colagem”, de efetuar uma parada no processo de “citacionalidade” que caracteriza os atos performativos que reforçam as diferenças instauradas, que torna possível pensar na produção de novas e renovadas identidades. (SILVA, 2003, p. 95-96).

O processo da citacionalidade mencionado por Silva pode ser verificado em um dos poemas de Grimes, a saber “Yellow Brick Blues” [Tristeza dos tijolos amarelos]. Ao retirar as personagens do universo ficcional de *O Mágico de Oz* e de *O maravilhoso Mágico de Oz*, descontextualizando-os, e inserindo-os, décadas mais tarde, em “Yellow Brick Blues”, sob a égide de uma conjuntura do inusitado e do excêntrico, o poeta dinamita os sentidos primeiros daquelas obras e impulsiona uma leitura atualizada e invulgar.

Butler aplica a noção de performatividade às identidades de gênero. No entanto, esse procedimento, quando estendido, pode abarcar outras categorias identitárias. A obra da autora está concentrada em levantar questões sobre a formação tanto da identidade quanto da subjetividade, especificando, sobretudo, como a identidade sexuada e “generificada” é fabricada no e pelo discurso. Ao postular um sujeito construído no discurso a partir da execução de seus atos – processo esse incessante –, Butler corrobora o entendimento da identidade, enquanto prática discursiva, como suscetível a determinadas formas de intervenção e de ressignificação constantes. Nas palavras de Sara Salih, Butler em sua obra descreve

os processos pelos quais nos tornamos sujeitos ao assumir as identidades sexuadas/“generificadas”/racializadas que são construídas para nós (e, em certa medida, por nós) no interior das estruturas de poder existentes. Butler está empenhada em questionar continuamente “o sujeito”, indagando através de que processos os sujeitos vêm a existir, através de que meios são

construídos e como essas construções são bem-sucedidas (ou não). (SALIH, 2015, p. 10-11).

Desejamos reiterar um dos aspectos relevantes no pensamento da professora de literatura comparada e filósofa, e, seguramente, uma das ideias medulares para a projeção de seu trabalho: a noção de performatividade de gênero. Se, como afirma Butler, “gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a *aparência de uma substância*, de uma classe natural de ser” (BUTLER, 2016, p. 69, grifo nosso), o corpo não pode ser assumido como a base essencial ou material da identidade, mas deve ser encarado como um texto a ser lido, interpretado (YON, 2000). Com efeito, gênero não é algo que se é, mas algo que se faz, constrói-se. Não obstante, não queremos sugerir aqui estar o sujeito livre das amarras sociais e poder escolher voluntariamente o gênero a encenar. Esse é um processo taxativo desde a origem, porque impellido e sempre determinado dentro desse quadro regulatório, de forma compulsória. Embora seja a heterossexualidade a forma sempre reiterada nesse contexto, muitos sujeitos não se conformam às regras instituídas. Serão esses, então, os sujeitos ditos “abjetos”, desviantes da norma. É pertinente trazermos a definição desse conceito, utilizado por Butler no texto “Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do ‘sexo’”:

Esta matriz excludente pela qual os sujeitos são formados exige, pois, a produção simultânea de um domínio de seres abjetos, aqueles que ainda não são “sujeitos”, mas que formam o exterior constitutivo relativamente ao domínio do sujeito. O abjeto designa aqui precisamente aquelas zonas “inóspitas” e “inabitáveis” da vida social, que são, não obstante, densamente povoadas por aqueles que não gozam do status de sujeito, mas cujo habitar sob o signo do “inabitável” é necessário para que o domínio do sujeito seja circunscrito. Essa zona de inabitabilidade constitui o limite definidor do domínio do sujeito; ela constitui aquele local de temida identificação contra o qual — e em virtude do qual — o domínio do sujeito circunscreverá sua própria reivindicação de direito à autonomia e à vida. Neste sentido, pois, o sujeito é constituído através da força da exclusão e da abjeção, uma força que produz um exterior constitutivo relativamente ao sujeito, um exterior abjeto que está, afinal, “dentro” do sujeito, como seu próprio e fundante repúdio. (BUTLER, 2000, p. 155).

Se adotarmos a visada de Yon (2000), preconizando a leitura do corpo como texto, fica patente que os sujeitos abjetos instigam essa capacidade de leitura, pois desafiam as convenções da heterossexualidade normativa, exigindo, assim, novas possibilidades de

interpretação. Assumir a compreensão binária do sexo, enquanto dado autônomo, arredado da cultura, baliza e restringe a concepção de gênero, estatuindo a heterossexualidade como “destino inexorável” (LOURO, 2015). Num movimento vigoroso de perpetuação desse modelo, as normas regulatórias predicam não só a legitimidade, mas também a moralidade e a coerência dos corpos. Nos pontos de descontinuidade e incoerência da categoria sexo-gênero-sexualidade – onde a leitura se torna, portanto, opaca, ininteligível – reside o potencial subversivo e desestabilizador. Se pretendermos ler os gêneros e as sexualidades com respaldo nos elementos corporais (ou seja, em termos de características biológicas), parece sensato considerar esses dados como instâncias discursivamente inscritas nos corpos e expressas por meio deles.

Na iminência da conclusão deste capítulo, gostaríamos de trazer à pauta a figura da *drag queen*, retomando, para tanto, as discussões de Butler (2016), Louro (2015) e Wilchins (2004) de forma a reforçar alguns aspectos sobre os quais este estudo se debruça. A identidade *drag* embaralha a lei de que, a partir de um determinado sexo, implacavelmente decorre um gênero. Num movimento de travessia de territórios interditos, a *drag* confecciona, forja o próprio corpo valendo-se, para isso, de processos distintos de estilização. Ela deliberadamente encena, teatraliza o gênero, exorbitando os traços usuais do feminino, os comportamentos, as atitudes, as posturas. Exagera também na estética que orienta sua maquiagem, acessórios, vestimentas, diferenciando-se dos padrões hegemônicos, dos estereótipos do homem/mulher. A *drag* não pode ser amoldada à inflexível matriz gênero-sexo-sexualidade. Ela transita por esses espaços restritos, desautorizando-os, transgredindo-os. “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” (LOURO, 2015, p. 89). De maneira mais sucinta, a *drag*, ao revelar a natureza mimética de todas as identidades de gênero, descortina o caráter construído das identidades, sempre incompletas, fluidas, jamais sedimentadas, absolutas.

CAPÍTULO 2

QUEER, QUARE E ANTAGONISMO: QUANDO SER EXTRAPOLA O SENTIDO DE EXISTIR

Existir e ser não são expressões sinônimas, nem revestidas de sentido contíguo. Existir significa estar no mundo, ter uma presença física, às vezes, viva. Ser, no entanto, envolve um processo muito mais complexo: enveredar-se pelos caminhos tortuosos de um labirinto rizomático,²⁴ meândrico, em um exercício que supõe a transposição de controvérsias acaloradas, a superação de desafios espinhosos, provocadores de inquietações, angústias e aflições. Ainda mais quando esses universos – ou torvelinhos – de sentimentos, desprazeres e pesares irascíveis são incompacentes, exaustivos, extenuantes, como ocorre em “Snapshots” [Retratos], poema eloquente de Thomas Grimes, onde a voz cerebral do eu poético confessa:

Retratos

Fotografias e músicas antigas levam-me ao passado
De volta às minhas alegrias e penúrias
1989 foi um ano de cão
Terminei com meu namorado
Perdi meu irmão mais velho para a AIDS
Perdi também sete amigos para a AIDS
Dois outros para a violência nas ruas
Perdi meu colega de infância para o câncer de cérebro
E quase surtei

Eu venho dos lúgubres quartos
Humilhado e subserviente
Enquanto folheio álbuns
E ouço músicas antigas
Vou continuar a cantar
Vou continuar a dançar
E rir das fotografias
E dos rostos dos quais sinto saudades
Seus sorrisos profundamente gravados no tempo.

(GRIMES, 1995, p. 114).²⁵

²⁴ Não estamos, aqui, fazendo qualquer referência às expressões “rizoma” e “rizomático” empregadas para explicar o modelo descritivo ou epistemológico na teoria filosófica de Gilles Deleuze e Félix Guattari. Nossa utilização do termo presta-se tão somente a descrever a condição caótica intrínseca ao processo de ser.

²⁵ *Snapshot // Photographs and old songs take me back / Back into my joys and my miseries / 1989 was a hell of a year / I broke up with my lover / Lost my oldest brother to AIDS / Lost seven friends also to AIDS / Two others to street violence / Lost a childhood buddy to brain cancer / And almost lost my mind // I have arisen from*

Grimes, nessa produção específica, desnuda as inclemências e dissabores tanto do processo de existir quanto do processo de ser – marcados por “penúrias”, términos, perdas e pela iminência de uma crise psicótica –, cuja única esperança de evasão são as memórias evocadas pelos álbuns de fotografias estampados com “rostos dos quais sinto saudades”, pelas “músicas antigas”, pelo canto, pela dança. No lastro dessa colocação, o eu poemático, em uma ávida busca por extrapolar as condições inóspitas de impotência, apregoa a relutância (“Vou continuar”) diante de um mundo em colapso. As perdas, devastações e flagelos desencadeados no ano de 1989 (o “ano de cão”) assumem um efeito de ricochete, pois servem de alavanca para o eu mobilizar forças de modo a ultrapassar as adversidades e reveses inerentes ao decurso existencial, da vivência.

Ser implica existir, mas a reversão dessa premissa resulta implausível. Ser, para além de existir, é ter vida, ter autonomia, ter visibilidade, é sobreviver. O filósofo francês Jean-Paul Sartre, em célebre citação, assevera que “a existência precede a essência” (SARTRE, 1984, p. 3). Se o mundo fosse regido por um grande paradigma binário – estrutura catalisadora de forças antagônicas, de valores absolutos –, o polo do existir comportaria os objetos encerrados em si e, numa direção diametralmente oposta, situar-se-ia aquele do ser, abrangendo seres capazes de autocriarem-se numa dinâmica incessante no tempo e no espaço. Ser implica “a transição de uma quimera de estabilidade e certeza produzidas por efeito de nossos apegos a objetos para uma consciência e aceitação do implacável dinamismo que sustenta o ato de viver.” (GIFFNEY, 2009, p. 6, tradução nossa). É situar-se não nas fronteiras, mas no suposto centro – ou mover-se em direção a ele e revogá-lo. Ou antes, aspirar – por vontade própria – estar na fronteira. É possibilitar sentidos não previstos no epicentro aflorarem e flamejarem. É desarranjar hierarquias, ocupar uma posição como igual. E nessa impostura inconformada, inconformista e insubmissa aos modelos prescritos e forçados, Grimes inspira-nos a não esmorecer, a termos a firmeza e a dureza de diamantes: “Você tem de manter a cabeça erguida / Como o rei ou a rainha que você é / Você tem de andar pelas ruas desafiadoramente / Onde sabe que não é desejado” (GRIMES, 1995, p. 121).²⁶ Essa renitência na busca pela equidade pressupõe, no entanto, um contínuo embate entre grupos privilegiados e aqueles coagidos, constrangidos aos rincões mais recônditos, relegados a um *status* de subalternidade, em um

darkrooms / Humbled on bent knees / As I flip through albums / And listen to old songs / I will continue to sing / I will continue to dance / And laugh at photographs / And the faces I miss / Their smiles deeply etched in time.

²⁶ *You have to stand tall and proud / Like the king or queen you are / You have to walk defiantly down streets / Where you know you aren't wanted.*

contexto regido por forças hegemônicas. É desse quadro de imbricações assimétricas, de oposições e antagonismos que se deflagra um horizonte de (co)existências múltiplas, um cenário onde existências *queer* e *quare* vêm a ser.

Definir *queer* e *quare*, porém, é um empreendimento árduo e não menos ardiloso. Signos arrebatadores, são categorias tão elásticas, tão abertas, que a própria tentativa de definição converte-se em esforço quase contraproducente ou fracassado. Como delimitar algo resistente, pela própria natureza, à delimitação? *Queer* e *quare* não são pura e simplesmente identidades, mas “um território em constante transformação: ‘utópico em sua negatividade [...] curvando-se continuamente para perceber que sua compreensão continua impossível’” (JAGOSE, 1996, p. 131; EDELMAN, 1995, p. 346, tradução nossa). Judith Butler já havia endossado a seguinte opinião: “Preocupa-me quando ‘*queer*’ se torna uma identidade. Nunca foi uma identidade, mas sempre uma *crítica a ela*” (BUTLER, 2008, p. 32, grifo e tradução nossos). E enquanto crítica, *queer* e *quare* são marcadamente transgressivas, desestabilizadoras, beligerantes, *troublantes*;²⁷ não se conformam a imposições normativas e, por isso, abrem fendas, atravessam fronteiras e instauram arenas de contestação. Como admitido por Phillip Harper, Brian E. Francis White e Margaret Cerullo (1990, p. 30, tradução nossa) “*Queer* inclui em si um impulso necessariamente expansivo, permitindo-nos pensar as possíveis diferenças contidas sob essa rubrica.” Ou, como bem o quer Lee Edelman (1994, p. 114, tradução nossa), *queer* – e diríamos também *quare* – é “uma zona de possibilidades”, cuja eficácia política está justamente no fato de permitir a resistência às imposições, às definições.

No entanto, um vacilo, uma irresolução e um certo ceticismo parecem ainda pairar no ar: o que é *queer/quare* afinal? Mesmo nos arriscando a incorrer em um lapso, é possível traçar uma trajetória do termo *queer* – e posteriormente de *quare* –, abarcante, sob sua jurisdição, do repúdio, da rebeldia e da celebração. Conforme Eve Kosofsky Sedgwick elucida no livro *Tendencias* [Tendências] (1993b), a etimologia do termo *queer* encontra raízes na expressão indo-europeia *twerkw*, da qual deriva o verbo latino *torquere* (girar, torcer) que, por sua vez, dá origem a *quer* (oblíquo, perverso) no alemão. Historicamente, o termo foi introduzido na língua inglesa no início do século XVI, possivelmente derivado da forma alemã, para marcar algo que se poderia chamar de “estranho”, “anticonvencional”, “excêntrico”, “ridículo”, “insólito”. Há, inclusive, registros fazendo referência ao submundo

²⁷ Forma flexionada da palavra “*troublant*”, que, em francês, significa “perturbador”, “inquietante”. Optamos por manter o termo no original, resgatando, dessa forma, a mesma descrição atribuída ao termo “*queer*” pela teórica Eve Kosofsky Sedgwick em *Tendencias* (1993b).

delituoso londrino, mais especificamente a uma rua conhecida como “*Queer Street*”, reduto de gays, prostitutas, pobres, delinquentes. Em resumo, todos os tipos de “devassos” e “perversos” existentes à época. Em seguida, a expressão tem o sentido alterado, passando a ser empregada como insulto, como difamação, dirigidos, na maioria das vezes, a homens homossexuais, mas também a lésbicas, bissexuais, travestis, transexuais e todos aqueles afastados ou extraviados das normas comportadas e binariamente compartimentadas da heterossexualidade. Citando a edição *online* do *Oxford Living Dictionaries*:

A palavra *queer*, no sentido de “homossexual”, foi utilizada pela primeira vez no fim do século XIX; quando usada por heterossexuais, era, originalmente, agressiva e depreciativa. No fim da década de 80, no entanto, alguns gays começaram a empregá-la deliberadamente em lugar de gay ou homossexual, de forma positiva, num intuito de privá-la do poder negativo. *Queer* também passou a adquirir conotações mais amplas, relacionadas não apenas à homossexualidade, mas a qualquer orientação sexual ou identidade de gênero em desacordo com as normas heterossexuais. O uso neutro desse termo, que coexiste com a forma depreciativa, é agora bem estabelecido, sendo amplamente utilizado como adjetivo ou modificador do substantivo (QUEER, tradução nossa).

Enquanto enunciado agressivo e depreciativo, “*queer*” constituía-se em injúria para os “desviantes”. Logo, equivaleria, em português, a “veado”, “bicha”, “sapatão”, “giletão”, entre tantas outras imputações ofensivas e homofóbicas. Antagoniza-se, efetivamente, à palavra inglesa “*straight*”, equivalente, em língua portuguesa, a “reto”, “direito”, “correto” e, por extensão, “heterossexual”. De acordo com o posicionamento abraçado pelo sociólogo e ativista espanhol Javier Sáez, “Gay é uma palavra respeitosa, tolerável. Queer não; queer é insulto, palavrão, palavra suja que, na boca dos que se apropriam, mostra não estar reivindicando tolerância, nem respeito, nem aceitação por parte de uma ordem excludente e normativa” (SÁEZ, 2004, p. 30, tradução nossa).

Na visão de Rictor Norton (1997), o termo “*queer*” já estava saturado de um peso tóxico bem antes de servir como alcunha para homossexual. Verificam-se, no início do século XVIII, expressões como *queerken* (prisão), *queer booze* (bebida nociva), *to cut queer whids* (usar linguagem suja/obscena), *queer-bird* (homem liberado do cárcere recentemente) e *queer cull* (almofadinha ou palerma). Outrora rechaçado, o termo tem sido, ao longo das últimas décadas, veementemente recobrado e resgatado, convertendo-se em instrumento de

autonomeação (*Queer Nation* 1990).²⁸ Butler (2002, p. 318, tradução nossa) chega a afirmar que “a palavra *queer* adquire poder precisamente por meio da invocação reiterada que a relaciona com acusações, patologias e insultos”. Sinaliza, pois, uma insurgência ativista não só contra a homofobia, mas também contra inúmeras outras formas de (o)pressão e violência, notadamente às tocantes ao gênero e à sexualidade.

Nomear-se *queer* é um gesto político e transgressor de afirmação das diferenças e inscrição de corpos “estranhos” em cenários outros, suscitando novas narrativas, novas reescrituras da história das fronteiras. Reconhecer-se *queer* é, como menciona Michael Warner,

saber, de uma maneira ou de outra, que sua estigmatização está vinculada ao gênero, à família, às noções de liberdade individual, ao Estado, ao discurso institucionalizado, ao consumo e ao desejo, à natureza e à cultura, à maturidade, à política de reprodução, à fantasia racial e nacional, à identidade de classe, à verdade e à confiança, à censura, à vida íntima e à exposição social, ao terror e à violência, aos cuidados de saúde e às normas culturais profundamente radicadas sobre a forma de encarar o corpo. Ser *queer* significa lutar continuamente em termos dessas questões, de forma local e gradativa, mas sempre arcando com as consequências. É ser capaz, de modo mais ou menos articulado, de desafiar o entendimento comum sobre o que significa a diferença de gênero, ou o papel que o Estado exerce sobre ele, ou o que significa a “saúde”, ou o que define justiça, ou como estabelecer uma boa relação com o meio ambiente. Os *queers* fazem uma espécie de reflexão social prática simplesmente ao buscar maneiras de serem *queer* (WARNER, 1993, p. xiii, tradução nossa).

Ser *queer* é uma destreza e ousadia no modo de pensar, de agir e de ser; uma afronta e um investimento contra “as normas regulatórias da sociedade, que assume o desconforto da ambiguidade, do ‘entre lugares’, do indecível.” (LOURO, 2015, p. 8). O termo, em si, em inglês, instaura um incômodo notório, resiste, não se conforma, (ant)agoniza traduções fáceis. Sujeitos *queer* inquietam porque reagem, não se curvam e transgridem. Corpos *queer* também; são corpos eletricamente transitantes, subversivos, antagonizantes, dotados de carga, potência e beleza.

Ser *queer/quare* é, portanto, reagir conscientemente contra a ordem impositiva, abusiva e despótica. Logo, é preciso voltar-se contra a imposição de normas domesticadoras de sujeitos e corpos, escancarando e denunciando o absurdo dessas práticas. Mas como

²⁸ A *Queer Nation* é uma organização ativista LGBTQI+ fundada na cidade de Nova York em março de 1990. O objetivo maior dessa entidade tem sido eliminar a homofobia e aumentar a visibilidade LGBTQI+.

escapar a essa aguda tirania? Como rebelar-se contra essa visceral opressão? Qual instrumento produtivo serviria a esse tipo de denuncia? Os estudos *queer* – e posteriormente sua releitura *quare* – permitem retrabalhar esses olhares castradores de individualidades, revestidos de poderes falocêntricos e hegemônicos e, ao mesmo tempo, deslocar categorias de inteligibilidade, construir caminhos, romper limites, descortinar possibilidades, num exercício contínuo de “aprovação” de sujeitos como legítimos, como corpos que pesam e (se) importam. *Queer* e *quare* são um ofício de iconoclastia, de profanação de ortodoxias “sacrossantas” do relicário da sexualidade. Enfim, uma dinâmica diligente viabilizando não somente existir, mas a extrapolação desse sentido para, portanto, ser.

2.1 Uma sucinta digressão histórica

Nos anos que circundaram as décadas de 70 e 80, a homossexualidade adquiriu um *status* oscilante. De patologia, passou à despatologia e, em seguida, em consequência da epidemia de AIDS, à repatologização, declinando a um estatuto de “suposto vetor de contaminação coletiva” (MISKOLCI, 2014, p. 12). As consequências consternadoras e desoladoras dessa pandemia são expostas em dois poemas de Grimes. Em um excerto de “Snapshots” [Retratros], poema tratado anteriormente quando fizemos uma distinção entre o ser e o existir, lemos:

Fotografias e músicas antigas levam-me ao passado
De volta às minhas alegrias e penúrias
1989 foi um ano de cão
Terminei com meu namorado
Perdi meu irmão mais velho para a AIDS
Perdi também sete amigos para a AIDS

(GRIMES, 1995, p. 114).²⁹

Em “February 10, 1993” [10 de fevereiro de 1993], evidencia-se:

Milhares estiveram presentes no sepultamento de Arthur
Famíliares e dignitários
Desses milhares, eu me perguntava
Quantos o haviam alguma vez tocado

²⁹ *Photographs and old songs take me back / Back into my joys and my miseries / 1989 was a hell of a year / I broke up with my lover / Lost my oldest brother to AIDS / Lost seven friends also to AIDS.*

Quantos ele conhecia por nome ou de vista
Quantos estiveram lá quando ele precisou

Eu choro não só por Arthur
Mas por todos aqueles que sucumbiram e
Continuarão a sucumbir à AIDS
Eu choro pelos rostos invisíveis
Cujos tributos fúnebres nunca serão televisionados nacionalmente
Cujos nomes não estarão estampados nas capas dos jornais

Arthur Ashe foi enterrado hoje
Qual funeral a CNN transmitirá amanhã?
Choro por outra vida
Que se foi tão precocemente
E oro por uma cura
Que tanto demora a chegar.

(GRIMES, 1995, p. 118).³⁰

Retratada como “a peste”/“o câncer” gay (HALPERIN, 2004; LOURO, 2015), a doença – abalizada como um evidente estatuto de comportamento imoral – vigorou como agente impulsionador do reavivamento da homofobia velada da sociedade. Como desfecho dessa conduta estigmatizadora, a discriminação por certos setores sociais tornou-se ainda mais intensa e violenta. Não obstante trabalhados pelo exercício da militância, o preconceito, a intolerância, o desprezo e a exclusão (“Desses milhares, eu me perguntava / Quantos o haviam alguma vez tocado / Quantos ele conhecia por nome ou de vista / Quantos estiveram lá quando ele precisou”) ainda eram insuflados com certa dose de exacerbação. Grimes, trazendo à cena a materialidade desses corpos acometidos, bem como o que pesa sobre eles, realça a dor excruciante da perda (precoce), adscrita a outras “penúrias”, culminando no “ano de cão”. Além disso, obriga-nos a lançar um olhar cauteloso e avaliativo das identidades rotuladas e tachadas de sujeitos “que sucumbiram e / Continuarão a sucumbir à AIDS” à espera de uma cura “Que tanto demora a chegar”. Ao salientar que a patologia acarretou um impacto “positivo”, Louro aporta uma perspectiva provocadora:

Simultaneamente, a doença também teve um impacto que alguns denominaram de “positivo”, na medida em que provocou o surgimento de

³⁰ *Thousands attended Arthur's funeral / Family members along with dignitaries / Of these thousands I wondered / How many had ever touched him / How many did he know by name or face / How many were there in his hour of need // I weep not only for Arthur / But for all those who have and will continue / To succumb to AIDS / I weep for the invisible faces / Whose eulogies will never be nationally televised / Whose names will not appear on the front pages // Arthur Ashe was buried today / Whose funeral will CNN broadcast tomorrow? / I weep for another life / Gone away too soon / And I pray for a cure / Taking too long to come.*

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 acarreta 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). (LOURO, 2015, p. 36).

Grimes, enquanto poeta e militante, parece filiar-se às redes de solidariedade, contribuindo não só com a ampliação de um discurso engajado na luta pelo reconhecimento e legitimação das (homos)sexualidades, mas também com a promoção de um discurso aguerrido contra a crueza instituída em face do Outro.

Se afastarmos nosso olhar da interpretação do campo médico e, sob outra ótica, considerarmos o campo da legalidade, é possível perceber um percurso que se estende da criminalização à descriminalização – embora esta não seja a realidade em muitos países, onde LGBTQI+ estão, inclusive, sujeitos à pena de morte. Arábia Saudita, Iêmen, Irã e Sudão são exemplos nítidos desse barbarismo. Trata-se da chamada “homofobia de Estado”. Quanto aos dispositivos de estigmatização, criminalização e patologização, Sáez em *Teoría Queer y psicoanálisis* [Teoria *Queer* e psicanálise] observa

Com efeito, poderíamos dizer que há uma dependência estrutural entre o fato histórico da produção do “homossexual” por esses dispositivos e a reação das pessoas identificadas como estranhas e doentes. Em outras palavras, se um conjunto de disposições e discursos legais, médicos, psiquiátricos não tivesse surgido, inventando a categoria clínica de “homossexual”, não teria havido necessidade de se organizar ou lutar contra uma perseguição iniciada a partir desse próprio dispositivo da sexualidade. Portanto, quando hoje se fala de “orgulho gay”, essas palavras não devem ser entendidas como um tipo de autossatisfação absurda baseada em uma prática sexual, mas como uma reação política de luta e resistência contra um dispositivo de perseguição, escárnio e extermínio subsistente ainda hoje (SÁEZ, 2004, p. 22, tradução nossa).

Homossexualidade e dissidência de gênero foram – e ainda são – encaradas como atemorização absoluta à ordem social, consolidada sob os imperativos de uma matriz prescritiva da heterossexualidade. Coincidentemente, nesse mesmo período (décadas de 70 e 80), diversos teóricos debruçavam-se sobre trabalhos tangentes, em certa medida, dessas preocupações: Mary McIntosh (1998 [1968]) na desnaturalização da heterossexualidade,

Gayle Rubin (1975) em maciças críticas à heterossexualidade da teoria social canônica, Michel Foucault (1988a [1976], 1988b [1984] e 1988c [1984]) na produção dos volumes finais da história da sexualidade, Adrienne Rich (1993) na exposição do caráter compulsório da heterossexualidade, Monique Wittig (1992 [1980]) na investigação da mente heterossexual, entre tantos outros. À época, a homossexualidade tinha se tornado, de fato, uma questão.

Em meio a esse cenário de disposições diversas – palco para todos os tipos de desigualdades impostas justamente pelas regulações sexuais e de gênero –, despontam os estudos gays e lésbicos, que, apesar de garantirem um *status* de “normalidade” a esses sujeitos, foram inoperantes no sentido de contestar e/ou problematizar a heterossexualidade. Eis aqui, entretanto, algo a ser lembrado: coloca-se sob exame, unicamente, a homossexualidade em suas facetas socialmente menos desprestigiadas. Assim, o foco incidia sobre homens e mulheres cuja performance de gênero era mais adstrita às normas regentes da heterossexualidade, em detrimento de dissidentes sexuais como os transexuais, as travestis, as *drags*.

Esse clima hostil e adverso atuou como mola propulsora para a emergência de uma corrente de reflexão mais tarde conhecida como teoria *queer*.³¹ Nascida de uma articulação entre os estudos feministas e os estudos gays e lésbicos, e inspirada pelos trabalhos de Jacques Derrida (2004 [1967]), Jacques Lacan (1998 [1958]), Louis Althusser (1980 [1969]) e Michel Foucault (1988a [1976], 1988b [1984] e 1988c [1984]), essa analítica começa a ganhar terreno e notoriedade por volta dos anos 90, com a publicação do livro *Gender Trouble* [Problemas de gênero] (2016 [1990]), da professora e filósofa Judith Butler. Comentando o *status* canônico dessa obra, Eve Kosofsky Sedgwick ressalta que

Qualquer um que esteve na conferência de Rutgers, em 1991, sobre os estudos gays e lésbicos e ouviu *Problemas de gênero* sendo citado incessantemente nos trabalhos não poderia deixar de se impressionar com o impacto produtivo que essa obra densa, e até mesmo imponente, teve no recente desenvolvimento da teoria e da leitura *queer*. (SEDGWICK, 1993a, p. 1, tradução nossa).

³¹ Donald Hall (2003), no intuito de evidenciar a pluralidade de vozes *queer*, suas sobreposições ou ainda suas divergências, propõe o uso do termo no plural: “teorias *queer*”. Embora reconheçamos essa diversidade, optamos por mantê-lo no singular, pois, além de já consolidado, todas essas vertentes analíticas partem de um princípio geral, não descaracterizando ou desvirtuando, portanto, sua abrangência. A tempo, problematizamos, ainda neste capítulo, o *status* do termo “teoria” quando usado para fazer referência aos estudos *queer*.

Deve-se, no entanto, a Teresa de Lauretis, teórica e feminista italiana radicada nos Estados Unidos, a primeira utilização do termo “*queer*” em fevereiro de 1990, por ocasião de uma conferência sediada na Universidade da Califórnia (Santa Cruz) e, posteriormente, publicada na revista *differences* [diferenças]. A política *queer* descreve a produção do conhecimento empreendida por um círculo de pensadores que, operando uma ressignificação do termo, tomaram-no emprestado para caracterizar a perspectiva analítica nascente. De acordo com a própria Lauretis (1991), o termo serviria para pôr em causa a fórmula prosaica dos estudos “gays e lésbicos”, assim conveniente e irrefletidamente chamados, como se ambas as categorias constituíssem um todo indiferenciável. Essa irreflexão, se não inibida e analisada criticamente, levaria ao apagamento das especificidades sexuais entre gays e lésbicas e, por conseguinte, à naturalização de uma identidade ou experiência comum de opressão homossexual. Nas palavras da referida teórica,

Hoje, temos, por um lado, os termos “lésbica” e “gay” para designar tipos distintos de estilos de vida, sexualidades, práticas sexuais, comunidades, questões, publicações e discursos. Por outro lado, a locução “gay e lésbica” ou, cada vez mais frequentemente, “lésbica e gay” (primeiro as damas), tornou-se moeda corrente [...] Em certo sentido, a expressão “Teoria *Queer*” foi alcançada no esforço para evitar todas essas estreitas distinções em nossos protocolos discursivos, não para aderir a qualquer dos termos, não para assumir responsabilidades ideológicas, mas, em vez disso, transgredir e transcendê-los ou, no mínimo, problematizá-los. (LAURETIS, 1991, p. v, tradução nossa).

A não aderência e a não assunção de responsabilidades ideológicas sobre as quais discorre Lauretis parecem coadunar com o entendimento de diversos teóricos que desaprovam a utilização contemporânea do conceito “*queer*” como uma categoria vale-tudo, ou como um “receptáculo unificador ilegítimo” (ANZALDÚA, 1991 apud JOHNSON, 2005, p. 127) continuamente operado como atalho conceitual de nomeação não só de pessoas, mas de temas lésbicos, gays, bissexuais e transgêneros. Dentre os teóricos corroborantes dessa opinião, citamos, por exemplo, Annamarie Jagose quando afirma: “Embora esses termos [homossexual, gay, lésbica e *queer*] estejam claramente relacionados, os argumentos construcionistas [...] indicam não serem meramente formas distintas de dizer a mesma coisa, não devendo, portanto, ser equivocadamente reconhecidas como sinônimos” (JAGOSE, 1996, p. 74, tradução nossa).

Com efeito, e contrariamente a essa simplificação inadvertida da qual trata Lauretis, pode-se argumentar, como decorrência, que também os estudos *queer* não são sinônimos de estudos gays e lésbicos (JAGOSE, 1996; GIFFNEY, 2004). A esse respeito, Samuel A. Chambers em “A Queer Politics of the Democratic Miscount” [Uma política *queer* do equívoco democrático] enfatiza:

desejo mais do que sustentar, insistir numa distinção entre as identidades lésbica e gay, por um lado, e numa relação *queer* com as normas, por outro. Noreen Giffney chega ao cerne da questão, afirmando sucintamente que “os estudos lésbicos e gays não são a mesma coisa que teoria *queer*” [...]. Hoje, no entanto, além de uma constante propensão de equiparar erroneamente lésbicas e gays com *queer*, constata-se uma nova tendência de incluir o *queer* na identidade LGBT, ou seja, literalmente, acrescentá-lo. Tal qual uma construção um tanto monstruosa, rejeito essa nova tendência de usar LGBTQ (isso para não mencionar LGBTQQ) como um vale-tudo para descrever a identidade de todo e qualquer indivíduo que, de algum modo, não é agora, ou nunca será, heterossexual [...]. Isso sugere, de modo mais significativo, que me afasto fundamentalmente da ideia implícita e sutilmente popularizada nos últimos anos de que “*queer*” é um termo de inclusividade, designando uma superação de tudo o que separaria lésbicas, gays, transgêneros, transexuais, homens e mulheres bissexuais e todos aqueles incertos de sua orientação sexual. *Queer* tornou-se o “etc.” recorrente nas análises feministas quando os autores – muitas vezes ainda trabalhando dentro de um quadro epistemológico da segunda onda, comprometido com uma certa universalidade da experiência das mulheres, e também a pressupondo – pretendiam evitar que alguém fosse deixado de fora [...]. Contudo, defendo que *queer* não nomeia – e nem deveria nomear – uma tentativa de incluir todos e quaisquer uns. (CHAMBERS, 2009, p. 2, tradução nossa).

Os empreendimentos *queer* derivam – como fica patente no posicionamento de Chambers – da incredulidade e do ceticismo na fixidez dos sujeitos sexuais, que compartilhariam então uma universalidade de experiências. Essa universalidade, como Grimes nos tem revelado, é, com efeito, infundada, fantasiosa, pois, a materialidade corporal bem como a história e a experiência dos sujeitos importam, implicando a consideração das especificidades e idiossincrasias. A interseccionalidade³² – interação simultânea de instâncias identitárias – marca de forma ímpar cada indivíduo. Sujeitos *queer*, por exemplo, não são atingidos pelo jugo do racismo, tendo de suportar toda a carga de invectivas e agressões experienciadas por um sujeito *quare*. Descolonizando perspectivas hegemônicas e admitindo o corpo negro-gay como um *locus* onde opressões cruzadas exercem coerções, Grimes escreve em “Equations”

³² O referido conceito será posteriormente abordado e explicado no item 2.4 deste trabalho.

[Equações]: “Não há denominadores comuns // Teoricamente falando / Eu não tenho de ser definido / Por uma mera equação” (GRIMES, 1995, p. 110).³³ Ao assumir uma disposição contrária à visão integracionista reivindicada e priorizada pelos estudos gays e lésbicos, a analítica *queer*, em posicionamento político radical, avoca para sua arena de reflexões as estratégias sociais normalizadoras de comportamentos (LOURO, 2004). A julgar por isso, a “teoria” *queer* – e não (tão somente) LGBT – inaugura-se, pois, como campo disciplinar investido de uma postura político-cultural particular, em diálogo e/ou tensão constante com abordagens que lhe precederam ou que lhe são análogas. Nesse sentido, origina-se como forma de resposta às demandas do próprio movimento feminista e também gay e lésbico, propondo uma alternativa distinta de pensar e analisar as diferenças e a realidade social.

Com relação às demandas do movimento feminista, nas primeiras gerações, questionava-se a posição ocupada pela mulher, que buscava distender o espaço, a representatividade e os direitos a ela concedidos na sociedade. A centralidade das indagações convergia para um sujeito universal masculino, encarado como referencial de humanidade. O homem ocupava, desse modo, o cerne das preocupações, sendo o centro em torno do qual gravitavam todos os outros corpos. A existência feminina, a concepção de “mulher enquanto mulher”, isto é, a individualidade autônoma admitida em seus contornos racionais e morais, restavam assim inexploradas.

Partindo da observação desse papel sempre secundário atribuído à mulher, Simone de Beauvoir publica na França, em 1949, o livro *O segundo sexo*, onde elabora uma teoria crítico-filosófica da relação estabelecida entre o masculino, tomado como modelo prototípico, e o feminino, tomado como desvio. Beauvoir objeta a rotulação das mulheres como naturalmente frágeis e submissas, restritas somente ao papel de mãe e esposa. Para a filósofa, os papéis de gênero não se encontram inscritos no corpo, mas, antes, construídos no interior da cultura, em conformidade com uma matriz patriarcal. Esse entendimento é sintetizado em uma de suas citações mais conhecidas: “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (BEAUVOIR, 1967, p. 9). É a partir do impacto causado pela obra dessa autora, portanto, que as gerações seguintes do feminismo colocam sob escrutínio o movimento de passagem do indivíduo feminino à mulher, ancorado no processo de socialização.

Nesse sentido, a produção de sujeitos “verdadeiramente femininos” seria determinada por mecanismos de controle e subordinação que os constroem durante toda a vida. São os

³³ *There are no common denominators // Theoretically speaking / I am not to be defined / By some simple equation.*

denominadores comuns ressaltados por Grimes em “Equations” [Equações]. Essa é, contudo, uma linha de pensamento inconsistente e falha, pois, além de induzir a certo “determinismo social”, em que os indivíduos são completamente definidos pela socialização – incapazes, portanto, de burlar e infringir regras – nutre-se, conforme apontado por teóricas lésbicas e negras, uma concepção de sujeito feminino também universal (HULL, BELL-SCOTT e SMITH, 1982; RILEY, 1988). Descaracterizar-se-iam, desse modo, particularidades e peculiaridades da existência de mulheres não heterossexuais e não brancas, definidas pela “mera equação” (GRIMES, 1995, p. 110). Em outras palavras, o sujeito dotado de primazia nessa teorização pertence a um “modelo idílico”, um nicho prescrito de entrecruzamentos e interseccionalidades: branco, heterossexual, de classe média ou alta. Em vista disso, a heterossexualidade e a identidade são trazidas à ribalta para serem contestadas.

Colocar a heterossexualidade sob questionamento, na berlinda, permite evidenciar que ela “é, então, igualmente uma construção cujo significado depende de modelos culturais em mudança” (JAGOSE, 1996, p. 17, tradução nossa). Em consonância com esse argumento de Annamarie Jagose, apresentado no livro *Queer Theory: An Introduction* [Teoria *queer*: uma introdução], é possível admitir o desejo heterossexual não como um impulso natural, mas, antes, como produto de uma regulamentação política categorizadora de corpos, visando à manutenção perpétua da reprodução. A teórica aponta ainda para o quanto a noção de heterossexualidade como instância natural encontra-se radicada em nossa cultura. Suas palavras são esclarecedoras:

É difícil pensar a “homossexualidade” não como um termo evidentemente descritivo de determinadas identificações ou inclinações, mas como uma categoria histórica e culturalmente contingente. Mais difícil ainda é pensar a “heterossexualidade” dessa forma, em função do quanto foi naturalizada. A heterossexualidade tem, afinal, há muito, mantido a pretensão de ser um estado natural, puro e incontestável, prescindível de explicação. Na verdade, posto que muitas tentativas de “explicar” a homossexualidade estão fundamentadas conceitualmente na heterossexualidade, há um consenso de que aquela seja assumida como uma forma de sexualidade intrinsecamente neutra ou não-marcada. (JAGOSE, 1996, p. 17, tradução nossa).

No tocante ao questionamento identitário, coloca-se em jogo, mais uma vez, a velha e incorrosível dicotomia entre posicionamentos essencialistas e não-essencialistas. Na base essencialista, a identidade é considerada como natural, fixa e inata, enquanto na oposta é admitida como fluida, provisória, e como efeito do condicionamento social e dos modelos culturais disponíveis. Contrapondo a universalidade do sujeito coerente, verifica-se, então, a

ausência de qualquer coesão no sujeito produzido pela experiência feminina – o sujeito feminino, bem como o masculino, cuja vida é líquida, faz-se mosaico eternamente cambiante (BAUMAN, 2001, 2005, 2007). Além disso, instâncias interseccionais como classe, raça/etnia, sexualidade, para citar apenas algumas, interpenetram-se, remodelando as experiências individuais de modo ímpar. Assim, a experiência de socialização de cada indivíduo é sempre *sui generis*, desabonando reconhecer a existência de um único sujeito feminino, mas uma pluralidade de diferentes sujeitos.

Por mais preliminares ou incipientes, os estudos que elaboravam e impulsionavam questionamentos nessa mesma linha de argumentação, ao longo das décadas de 70 e 80, foram, contudo, minados em decorrência da pandemia de AIDS, doença inicialmente vulgarizada, como já apontado, como “a peste gay”, o “câncer gay” (HALPERIN, 2004; LOURO, 2015). Posturas e tendências reacionárias e retrógradas foram retomadas, compelindo o movimento homossexual a negligenciar as pautas radicais partilhadas com o movimento feminista e a abraçar não só discursos essencialistas – que advogavam a sexualidade como natural, fixa e congênita –, mas também pautas assimilacionistas, cujo objetivo era a inserção do indivíduo na sociedade não obstante sua pressuposta “anomalia”. As agendas regidas por essa lógica, em análise mais cuidadosa, possibilitavam divisar uma orientação sexual dita “normal”, “natural”, “palatável” em detrimento de outra, tida como “tolerável” ou “assimilável”, desde que disciplinada, “higienizada”, tendente à normalização, aos “regimes do normal” (WARNER, 1993, p. xxvi). Esse programa refreia a objeção a estruturas sociais, cultivando um ilusório “faz-de-conta” democrático e conduzindo fatalmente ao atravancamento das contestações acerca da heterossexualidade e das identidades de modo geral. Como consequência desse impasse, os debates e as reflexões sobre o sistema de exploração/dominação e sobre a identidade e a heterossexualidade como regimes políticos são inviabilizados; logo, as bases da opressão permanecem intocadas, invioladas.

Desarmando esse santuário da suposta normalidade e palatabilidade, Grimes, em “Miss Alma” [Srta. Alma], concebe uma produção evidenciadora da figura da mulher trans (sujeito designado homem à nascença, mas que vive e/ou se identifica como mulher), intimidando a congruência do presumível regime heteronormativo: “Srta. Alma veio ao mundo como homem / A namorada, contudo, sabia que se tratava de uma perfeita dama”; “Srta. Alma veio ao mundo como homem / Mas deixou-o como mulher” (GRIMES, 1995, p. 115-116).³⁴ Ao recorrer a essa corporeidade que “estranha”, desacomoda e embaralha as

³⁴ *Miss Alma came into this world as a man / But girlfriend knew she was a perfect lady; Miss Alma came into this world as a man / But left it as a woman.*

regras da lógica binária, pois transita do masculino ao feminino, o poeta (re)articula a materialidade de corpos avessos aos múltiplos (pre)conceitos e ininteligibilidades orientadores da polarização limitante e “higienizadora”. Como tal, Srta. Alma, não é – e não pode ser – compreendida por nenhuma prescrição/delimitação natural, e, nesse sentido, esfaca os pilares que “engendram a construção de uma diferença sexual sobre uma lógica binária, opositora e disjuntiva, ao invés de sobre uma diversidade conjuntiva de gêneros plurais” (MENDES, 2017).

Nessas mudanças e transições históricas, uma corrente de investigação filosófica inédita ganha terreno no campo dos estudos sociais: o Pós-estruturalismo. Renegando e pondo em xeque noções tradicionais de verdade e objetividade, esse viés filosófico sustenta que a realidade social deva ser analisada sob um ponto de vista histórico, identificando os discursos sociais produtores de estruturas nos variados contextos (sociais, históricos e geográficos) onde se originaram. O processo de construção de normas, instituições e estruturas sociais seria, então, esquadrinhado a fim de revelar o caráter antinatural e fabricado desses domínios.

Respaldo-se no viés acima descrito, qualquer conhecimento produzido é tomado como decorrência de um olhar ou exame específico dos dados exteriorizados por um discurso ou um conjunto de discursos. As distintas imbricações estabelecidas entre eles, os discursos, são fortemente marcadas por relações de poder, das quais derivam normas, diretrizes, opressões e violências particulares, a depender dos contextos históricos, sociais ou geográficos que as determinam. Segundo Daniel Yon, no livro *Elusive Culture* [Cultura ilusória],

o discurso é definido como um conjunto de afirmações e ideias produtoras de redes de significados. Essas redes estruturam as possibilidades de pensamento e de fala e constituem o quadro conceitual e os modelos classificatórios para mapear o mundo ao nosso redor. O discurso molda nosso pensar e a produção de novos saberes e, além disso, facilita entendimentos e comprometimentos mútuos. É importante notar, entretanto, que, mesmo o discurso viabilizando pensamentos e ações, pode também trabalhar no sentido da restrição, ao estabelecer parâmetros, limites e pontos cegos. Isso remete à noção foucaultiana de *poder/conhecimento*, segundo a qual o discurso disciplina os sujeitos, mesmo quando os posiciona e os viabiliza no mundo social. Em outras palavras, o discurso é tanto produtivo quanto repressivo (YON, 2000, p. 3, tradução nossa).

Vislumbra-se, a partir desse novo e promissor arcabouço, a possibilidade de rechaçar posturas e visões assimilacionistas, colocando sob suspeita e questionamento as noções até então quase completamente blindadas e inabaláveis de heterossexualidade e identidade.

Retomando os preceitos pós-estruturalistas, esses princípios já haviam sido colocados em aplicação durante a década de 80, nos trabalhos de teóricas feministas lésbicas como Adrienne Rich e Monique Wittig, precursoras do que viria, anos depois, a se consolidar como a “teoria” *queer*. Essa analítica, cuja origem do nome assinalamos anteriormente, carrega a marca do “estranho”, do “excêntrico”, do “desajustado”, representando com exatidão uma linha de estudos que põe a nu a diferença, o caráter político da (a)normalidade, a artificialidade de sua origem, e, conseqüentemente, os efeitos da naturalização de assimetrias e segregação de determinados grupos sociais. Segundo Lisa Duggan, em modelos *queer*, “a retórica da diferença substitui a ênfase liberal mais assimilacionista na semelhança com outros grupos” (DUGGAN, 1992, p. 15 apud JAGOSE, 1996, p. 77, tradução nossa). A diferença é, assim, crucial para os conhecimentos *queer*, para a “teoria” *queer*, afiliada, portanto, à corrente teórica dos Estudos Subalternos, cujo objetivo é reconstruir os espaços de produção dos discursos não-hegemônicos em sociedades onde os saberes e os poderes da colonialidade foram instituídos e incutidos. Forcejando convulsionar as verdades e certezas produzidas pelos discursos doutrinadores e socialmente aceitos, busca-se resgatar a história, o conhecimento e o sujeito “subalterno” na luta que trava pela autonomia, abrindo-se espaço para novas categorias de sujeito.

2.2 Os estudos *queer*

É lugar-comum e aceito entre teóricos e ativistas a afirmação de que o termo “*queer*” tenha ganhado notoriedade na década de 90, passando, então, a ser usado com maior assiduidade e tomado como nomeação de uma analítica emergente, a “teoria” *queer*. Surgida como um entrecruzamento nem sempre pacífico dos estudos gays, lésbicos, feministas, pós-estruturalistas e psicanalíticos, essa “teoria” ganha impulso como “crítica aos efeitos normalizantes das formações identitárias e como probabilidade de agrupamento de corpos dissidentes” (PEREIRA, 2015, p. 412). Entre os teóricos canônicos mais proeminentes alinhados à nova corrente de pensamento, encontram-se Judith Butler, Eve Sedgwick, Teresa de Lauretis, Gayle Rubin, David Halperin e Michael Warner, que, trabalhando a partir de uma série de cabedais teóricos pós-modernos e pós-estruturalistas, põem sob escrutínio os marcadores discursivos e culturais observados tanto nas identidades dominantes e não-

dominantes quanto nas instituições postulantes de entendimentos e comportamentos heterogenderizados.³⁵ Esses estudiosos, em discussões inaugurais, trouxeram à baila uma conceituação distinta de sexualidade – até então sonegada –, subvertendo categorias pré-concebidas e maniqueístas de comportamento sexual, redesenhando-as em um movimento caleidoscópico.

Como corolário da concepção de uma gama de possibilidades sexuais, a analítica *queer* encontra-se oposta aos protocolos e predisposições reguladores de uma sexualidade hegemônica, arraigada a noções de identidades e comportamentos sexuais inflexíveis, estáveis, unificados. Sedgwick refere-se a esse empreendimento “teórico” como uma trama de possibilidades e experiências linguísticas, epistemológicas, representacionais, políticas, comportamentais e sexuais ilimitadas, não consolidadas ou cristalizadas como significado monolítico, homogêneo:

Essa é uma das coisas a que *queer* pode se referir: a malha aberta de possibilidades, lacunas, sobreposições, dissonâncias e ressonâncias, lapsos e excessos de significado, porquanto os elementos constituintes do gênero de alguém, da sexualidade de alguém, não são constituídos (ou *não podem* ser constituídos) de modo a significar monoliticamente. As aventuras experimentais linguísticas, epistemológicas, representacionais, políticas inerentes a muitos de nós que, por vezes, podemos ser incitados a nos descrever como (entre tantas outras possibilidades) *pushy femmes*, fadas radicais, *fantasists*, *drags*, clones, *leatherfolk*, senhoras de *smoking*, mulheres ou homens feministas, masturbadores, *bulldaggers*, divas, *Snap! queens*, fanchonas passivas, *storytellers*, transexuais, mariconas, *wannabes*, homens lésbicos ou lésbicas que dormem com homens, ou ... pessoas capazes de apreciar, aprender ou se identificar com essas categorias. (SEDGWICK, 1993b, p. 8, grifo da autora, tradução nossa).

Como fica patente no texto da teórica, sexualidade e gênero não são domínios nos quais significados unívocos e sedimentados possam ser depositados e/ou afiançados. Isso se deve em razão de a própria significação não ser intacta, inviolada, indene, mas, antes, sempre sujeita a deslizamentos, a oscilações, como já asseverado por Jacques Derrida (2000). Então, em poucas palavras, os estudos *queer* empreendem uma ajustagem de foco, centralizando não só a natureza construída da sexualidade e das categoriais sexuais, mas também, e ao mesmo tempo, apresentando-se como uma zona de descoincidências, de desestabilização e de

³⁵ A expressão “heterogenderizados” refere-se aos entendimentos e comportamentos tão fortemente influenciados pelas normas sexuais e de gênero respaldadas na heterossexualidade que qualquer outra forma de expressão sexual ou de gênero não pode ser reconhecida ou ganhar espaço.

potencialidades. Guarnecidos de uma blindagem subversiva, esses estudos visam ao entrincheiramento, à resistência, à rebeldia, à insubordinação, ao antagonismo frente à (o)pressão, à avessia à assimilação, à ruptura, ao rompimento, à dissolução de barreiras, à abertura de um espaço para a equidade, ao estranhamento, ao incômodo, ao pluralismo. Todo esse inventário – evidentemente não exaustivo – de expressões parece se atrelar e revestir os objetivos almejados pela analítica *queer*, tipo de intervenção poderosa, órbita controversa e inquietante, que se abre como campo de possibilidades várias, como uma pulsão insurgente, um elã produtivo. Em harmonia com essa afirmação, Miskolci havia observado anteriormente que “um olhar queer é um olhar insubordinado. É uma perspectiva menos afeita ao poder, ao dominante, ao hegemônico, e mais comprometida com os sem poder, dominados, ou melhor, subalternizados” (MISKOLCI, 2012, p. 44).

Essa nova e subversiva ótica aproxima-se de algumas vertentes epistemológicas cujo escopo é o questionamento de noções clássicas – e já ultrapassadas – de sujeito, identidade, agência e identificação. No tocante a essa rebeldia, insubmissão e perturbação – condições peculiares já ensejadas pelo próprio nome atribuído à “teoria” –, resgatamos o entendimento de Guacira Lopes Louro:

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 [...] 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 abjeto àqueles 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 (LOURO, 2015, p. 39, grifo nosso).

Colaborando com os dizeres de Louro, trazemos o posicionamento crítico de Tomaz Tadeu da Silva:

tal como o feminismo, a teoria *queer* 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. (SILVA, 1999, p. 107, grifo nosso).

Com base nas palavras de Louro e Silva, é possível perceber que *queer* aponta para uma dinâmica de oscilação de sentido. Essa volubilidade, convertida em ressignificação positiva do termo, viabiliza uma manobra de objeção a posicionamentos mais conservadores que supõem a homossexualidade como imprópria, antinatural ou, até mesmo, anormal, devendo, portanto, ser censurada, punida e extinta. Contudo, a força implacável dessas disposições reacionárias propala efeitos impiedosos. Exemplos dessa triste e desoladora realidade são apontados por Grimes em “Miss Alma” [Srta. Alma] e em “Glass Closet” [Armário de vidro]. No primeiro poema, lemos:

O último homem a vir não queria ir embora
 Queria sentir-se em casa em um lugar
 No qual não pertencia
 Era um daqueles “ladrões”
 Ele roubou-lhe o tempo
 A boceta
 E a vida

Srta. Alma era uma costureira e tanto
 Boa em juntar suas tranqueiras
 Fazia as próprias roupas
 Traçou o próprio caminho na vida
 Sem nunca pedir nada a ninguém
 Nem mesmo permissão para ser ela mesma
 E um homem qualquer cravou uma faca em seu corpo
 Cravou-a
 Tal qual espetasse um alfinete em uma almofada
 Várias e várias e várias vezes

(GRIMES, 1995, p. 115-116).³⁶

O excerto traz a figura de Srta. Alma, violentamente atacada por um “ladrão” homofóbico, que, por fim, tira-lhe a vida a facadas. Grimes retrata aí a realidade de tantos corpos

³⁶ *The last man who came didn't want to leave / Wanted to make himself at home in a place / Where he didn't belong / He was one of those “takers” / He took her time / Her pussy / And her life // Miss Alma was a damn good seamstress / Good at getting her shit together / Made her own clothes / Made her own way in this life / Never asked nobody for nothing / Not even the permission to be herself / And some man plunged a knife in her body / Plunged it / As if sticking a pin in a cushion / Over and over and over again.*

cotidianamente assolados por hostilidades – não só físicas, mas também verbais – e apartados da sociedade por serem considerados ilegítimos. O sentimento de agudeza faz-se ainda mais notável quando o poeta promove um jogo com versos positivos, usados para descrever a postura imponente da Srta. Alma (“Srta. Alma era uma costureira e tanto / Boa em juntar suas tranqueiras”, “Traçou o próprio caminho na vida / Sem nunca pedir nada a ninguém”), e aqueles negativos, empregados para pormenorizar as atitudes do “ladrão”: “Ele era um daqueles ‘ladroes’ / Ele roubou-lhe o tempo / A boceta / E a vida”, “E um homem qualquer cravou uma faca em seu corpo / Cravou-a / Tal qual espetasse um alfinete em uma almofada / Várias e várias e várias vezes”. O estabelecimento desse contraste confere uma intensificação da ação destrutiva/letal por parte do opressor. Não é difícil vê-lo como um produto de uma sociedade ainda regulada pelos ensinamentos arcaicos advindos de uma matriz cis-heteronormativa. Em “Glass Closet” [Armário de vidro], por sua vez, Grimes promove um discurso instigante do empoderamento daqueles corpos convertidos em local de trauma:

Armário de vidro

Se você não afirmar sua própria existência
 Ninguém o irá fazer
 Ninguém o defenderá
 Ou lutará suas lutas
 Ninguém derramará uma gota de sangue por você
 Ninguém o irá proteger de ser chamado de
 “Bichinha rebelde”
 Ninguém irá arrancar as línguas das bocas
 Daqueles que cospem em você
 Ou quebrar os braços
 Daqueles que usam pedaços de pau para espancá-lo
 Assuma o controle
 Abandone seus medos
 Faça-o por si mesmo

Se você não afirmar sua própria existência
 Ninguém o irá fazer
 Você tem de manter a cabeça erguida
 Como o rei ou a rainha que você é
 Você tem de andar pelas ruas desafiadoramente
 Onde sabe que não é desejado
 E dizer: “Dê passagem!”
 Lute se você tiver de combater
 Sangre se for preciso
 Mas afirme sua própria existência
 Não há esconderijos
 Viver em um armário de vidro não
 O irá proteger

Se ele se estilhaçar, seja forte
 Não deixe as pedras atiradas
 Aniquiliarem-no.
 (GRIMES, 1995, p. 121).³⁷

As cusparadas, os espancamentos, o medo e a insegurança de andar pelas ruas “[o]nde sabe que não é desejado” não podem esmorecer a luta, o combate por equidade e justiça. Viver as agruras rotineiramente acarretadas pelo meio opressor força, embora dolorosamente, o sujeito oprimido a empreender um mergulho em si, buscando a autoafirmação. Urge, assim, reclamar o comando, abandonar as fraquezas e vulnerabilidades, opor-se com determinação, sangrar se preciso for: “Assuma o controle / Abandone seus medos”, “Lute se você tiver de combater / Sangre se for preciso”. Como observa Morais,

Especialmente notável aqui é o empenho auto-afirmativo do sujeito explicitamente anulando discursos patriarcais. Sua retórica revitalizante abre uma possibilidade para que os indivíduos pensem em si de forma a desestabilizar a eminência de identidades infligidas. Como consequência da reivindicação do “eu”, isto é, o brado libertador que oferece resistência a categorias inflexíveis de opressão, evidencia-se um desdobramento do “eu” enquanto objeto da autoridade e dominação do outro, à possibilidade de autodefinir-se e tornar-se sujeito de si. Resistir à definição e falar por si mesmo usando toda a potência da voz para tentar expressar essa totalidade do “eu” é vital para a afirmação da identidade (MORAIS, 2015, p. 93).

Esse processo de empoderamento, de obstinação, é necessário e indissociável das lutas *queer/quare*.

Queer, em termos de sexualidade, é um movimento fluido, envolvendo, dessa forma, tudo o que escapa à definição, à fixidez, à estabilidade; logo, trabalha a contrapelo da subordinação aos ditames da heterossexualidade compulsória (RICH, 1993), de padrões normativos rígidos e previamente estabelecidos.

Teresa de Lauretis, ainda quando o pensamento *queer* estava em estágio incipiente, ressaltou o fato de a “teoria” *queer* não aventar uma destruição ou dissolução das identidades, mas, antes, um frequente revisionismo crítico das identidades tidas como monolíticas,

³⁷ **Glass closet** // *If you don't affirm your own existence / Nobody else will / Nobody will stand your ground / Or fight your battles / Nobody will bleed for you / Nobody will protect you from being called / "Faggot sissy punk" / Nobody will rip the tongues from the mouths / Of those who spit at you / Or break the arms / Of those who uses sticks and bats to beat you / Take control / Shed your fears / Do it for yourself // If you don't affirm your own existence / Nobody else will / You have to stand tall and proud / Like the king or queen you are / You have to walk defiantly down streets / Where you know you aren't wanted / And say "step aside" / Fight if you have to / Bleed if you must / But affirm your own existence / There is no hiding place / Living in a glass closet will not / Protect you // If it shatters be strong / Don't let the rocks that are thrown / Cause you to crumble.*

essencialistas, naturalizantes e dominantes. Essa analítica situar-se-ia, portanto, no entremeio daquilo que categorias estanques como “gay” e “lésbica” não permitiam subsumir: identidades como, por exemplo, gays e lésbicas racializados, transgêneros (travestis e transexuais), intersexuais, rasuradas pelos próprios discursos daquelas rígidas categorias. Por conseguinte, a recém-chegada proposta preconizava não só a subversão, mas também a intersecção entre identidades outras e, por fim, sua emancipação nesse enredo de sexualidades dissidentes. Como explicitado pela teórica,

Nesta perspectiva, o trabalho da conferência teve como objetivo articular os termos pelos quais as sexualidades lésbica e gay podem ser compreendidas e pensadas como formas de resistência à homogeneização cultural, contestando discursos dominantes por meio de outras construções do sujeito na cultura. Tinha esperança de que a conferência também problematizasse algumas das construções discursivas e dos silêncios construídos no campo emergente dos “estudos gays e lésbicos” e explorasse, com mais consideração, questões até então praticamente não abordadas, como o fundamento respectivo e/ou comum de discursos e práticas atuais de homossexualidades em relação ao gênero e à raça, com diferenças consequentes de classe ou cultura étnica, de localização geracional, geográfica e sócio-política. Estaríamos dispostos, espero, a examinar, explicitar, comparar ou confrontar as respectivas histórias, pressupostos e quadros conceituais que caracterizaram até agora as autorepresentações das lésbicas e gays norte-americanos, sejam eles racializados ou brancos; a partir daí, poderíamos então reformular ou reinventar os termos de nossas sexualidades, construir outro horizonte discursivo, outra maneira de pensar o sexual. Como irei sugerir [...] a “Teoria Queer” veicula uma ênfase dupla, ou seja, enfatiza tanto o trabalho conceitual e especulativo envolvido na produção discursiva quanto o trabalho crítico necessário de desconstrução de nossos próprios discursos e seus silêncios construídos. (LAURETIS, 1991, p. iii-iv, tradução nossa).

Desde a emergência desses estudos, entretanto, muita coisa mudou. A despeito de haver certo consenso acerca da origem do termo e da carga semântica matizada em diferentes acepções ao longo da história, uma definição precisa do que seja, de fato, *queer* – e, por conseguinte, a “teoria” *queer* – parece um anseio utópico, pois o próprio termo esbarra em entraves e irresoluções. Alexander Doty endossa a seguinte opinião:

Queer pode agora apontar para coisas que desestabilizam categorias existentes, enquanto ele mesmo se torna uma categoria – mas uma categoria que resiste à fácil definição. Em outras palavras, simplesmente tomando por base o rótulo “*queer*”, não é possível afirmar com certeza ao que alguém

esteja se referindo, a não ser a algo não-hétero ou não-normativamente hétero. (DOTY, 2000, p. 8, tradução nossa).

Ou também como sugere Wayne Koestenbaum:

A incerteza com relação ao significado da palavra contribui para que ela assinala um conhecimento incompleto: “*queer*” significa um golpe de dúvida ilógico, a sensação de vacilar entre duas interpretações – uma hesitação que marca [...] o horror que advém de não ser capaz de explicar uma estranha duplicidade. (KOESTENBAUM, 1991, p. 147, tradução nossa).

Ao justapor as duas citações às quais acima recorremos, podemos inferir, pelas entrelinhas, que sensibilidades diferentes foram gerando uma profusão de visões de mundo singulares, emoldurando, por conseguinte, distintas leituras do mundo. Desse modo, a depender das percepções ou premissas sob as quais se respaldam os pesquisadores, os argumentos sustentados em referência aos estudos *queer* podem ser radicalmente conflitantes – embora esses estudos mantenham certa afinidade e simpatia em relação às normas regentes da sexualidade (um dos objetos de estudo) e ao posicionamento pós-estruturalista (metodologia) que perfilham. Como admitido por Pedro Paulo Gomes Pereira em artigo intitulado “*Queer nos trópicos*”,

A utilização de repertório comum de autores, a luta contra a heterossexualidade compulsória [...], a posição contrária a binarismos fáceis, entre outros, são características que conferem aura de transgressão e contestação ao pensamento *queer*, o que pode sugerir, numa abordagem apressada, uma integração das posições num todo único e homogêneo. Porém, as divergências no interior do pensamento *queer* são grandes e, assim, tratar as posições e teorias de forma unificada, desconsiderando a especificidade de cada pensamento, retira a força das propostas e das ideias. Distante do contexto de enunciação e sem atenção devida à singularidade de corpus teórico, corremos sempre o risco de nublar a densidade das proposições *queer* – que necessitam de um movimento autorreflexivo intenso e contínuo –, o que conduziria à repetição pura e simples de teorias, sem que haja a resistência das realidades analisadas. A teoria se torna, nesse caso, dissociada das realidades locais e, sem esse confronto, acabamos por entrar num círculo que induz à eterna repetição (periférica) de teorias (centrais). (PEREIRA, 2012, p. 374).

As palavras de Pereira sublinham, uma vez mais, um ponto nodal dos estudos *queer* inadvertidamente desconsiderado: a heterogeneidade de posicionamentos teóricos que os permeia. Essa miopia de percepção conduziria, segundo o autor, a uma replicação e a um

repisamento incauto de posições, que imobilizariam o poder de ação ou o dinamismo de novas propostas. Esse questionamento faz pensar, notadamente, no destemor e intrepidez de Teresa de Lauretis, a primeira teórica a empregar o termo “*queer*”, mas também a pioneira a tecer críticas em seu desfavor, repudiando o conceito por julgá-lo esvaziado de significado. Já em 1994, apenas três anos após a cunhagem da expressão “teoria *queer*”, Lauretis, no artigo “Habit Changes” [Mudanças de hábito], revela o novo entendimento:

Quanto à “teoria *queer*”, minha insistente especificação lésbica pode ser encarada como distanciamento daquilo que, desde que a sugeri enquanto hipótese de trabalho para os estudos gays e lésbicos neste mesmo periódico, rapidamente se transformou numa criatura conceitualmente vazia da indústria editorial. (LAURETIS, 1994, p. 297, tradução nossa).

Embora renegando o termo, é insuspeito que Lauretis trouxe a lume um pensamento axiomático das fissuras e deslizamentos dos modelos já sedimentados de gênero e sexualidade, impulsionando uma série de outros estudiosos a dar continuidade e profundidade às bases de discussão.

Antes mesmo de Lauretis e Butler darem a guinada inicial dos estudos *queer*, Gayle Rubin, antropóloga e militante do movimento feminista, já havia desenvolvido uma infinidade de sugestões metodológicas que, posteriormente, serviram de balizadores no processo de desenvolvimento dos estudos feministas e gays e também da analítica *queer*. Entre seus artigos mais prestigiados e conhecidos, pelo menos no cenário brasileiro, estão o provocador “The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex” [O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política do sexo”] (1975) e “Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality” [Pensando o sexo: notas para uma teoria radical das políticas da sexualidade] (1984).

Em 1975, quando da publicação de “The Traffic in Women”, Rubin utiliza pela primeira vez o termo “gênero”, num texto de teoria antropológica, para estabelecer uma distinção entre sexo e gênero, indispensável aos estudos desse campo. Segundo a autora, o sistema de sexo/gênero, expresso por meio dessa dicotomia, prevê um processo de transformação de uma matéria-prima biológica, o sexo, e seu produto cultural, o gênero. Iterando suas palavras: “Toda sociedade tem também um sistema de sexo/gênero – uma série de arranjos pelos quais a matéria-prima biológica do sexo humano e da procriação é moldada pela intervenção humana, social, e satisfeita de um modo convencional, por mais bizarras que

sejam algumas dessas convenções” (RUBIN, 1975, p. 165, tradução nossa). Esse sistema, conforme anunciado por Rubin, desempenha uma função de dispositivo de controle e disciplina de pessoas, operando, portanto, como mecanismo de organização social. Uma das principais consequências da distinção entre sexo biológico e gênero está, pois, em demonstrar que as relações instituídas entre mulheres e homens e os significados simbólicos vinculados a categorias supostamente estanques e inalteráveis como “mulher” e “homem” são, com efeito, socialmente construídas, e, por conseguinte, não naturais, não imutáveis ou não predeterminadas.

Anos depois, em entrevista concedida à teórica Judith Butler (“Sexual Traffic: Interview with Gayle Rubin by Judith Butler” [Tráfico sexual: entrevista com Gayle Rubin, por Judith Butler] [1994]), Rubin afirma que “The Traffic in Women”, publicação surgida em meio à segunda onda do feminismo, procura refletir e entender a opressão investida contra as mulheres dentro de um quadro de masculinidade hegemônica:

Mesmo os melhores trabalhos marxistas da época tendiam a focalizar assuntos mais próximos das preocupações centrais do marxismo, como classe, trabalho, relações de produção; havia até algumas teorias bastante criativas sobre as relações sociais de reprodução. Surgiu então uma literatura maravilhosa, muito interessante, sobre o trabalho doméstico, por exemplo. Fizeram-se bons estudos sobre a divisão sexual do trabalho, sobre o lugar da mulher no mercado de trabalho, sobre o papel das mulheres na reprodução do trabalho. Parte dessa literatura era muito interessante e muito útil, mas não conseguia chegar a certos temas cruciais que interessam às feministas: diferença de gênero, opressão de gênero e sexualidade. Assim, havia um empenho geral no sentido de diferenciar o feminismo desse contexto político e de suas preocupações dominantes. Havia muita gente buscando entender o problema da opressão sobre as mulheres e buscando instrumentos que lhe permitissem analisá-lo de diferentes pontos de vista. “Traffic in Women” foi parte desse esforço e aborda esse tipo de problema. (RUBIN e BUTLER, 2003, p. 160).

“Thinking sex”, publicado nove anos depois de “The Traffic in Women”, não é, como explicitado por Rubin, sua continuação e tampouco seu desdobramento. Esse novo texto implica, pelo contrário, uma reavaliação de teses anteriores e advoga a necessidade de criação de uma teoria radical do sexo, bem como de seus parâmetros norteadores:

Uma teoria radical do sexo deve identificar, descrever, explicar e denunciar a injustiça erótica e a opressão sexual. Essa teoria necessita de ferramentas conceituais sofisticadas, capazes de compreender o assunto e mantê-lo em pauta. Deve, além disso, produzir ricas descrições da sexualidade da forma

como se apresenta na sociedade e na história. Nesse sentido, requer uma linguagem crítica convincente que possa expressar a barbárie da perseguição sexual. (RUBIN, 1999, p. 149, tradução nossa).

A criação dessa teoria, como admitido por Rubin – e aqui estamos pensando no ano de 1984, pelo menos seis anos antes do surgimento da analítica *queer* –, é interdita, entre outros fatores, pela assunção penetrante e axiomática que ronda e/ou enreda a cultura ocidental: o essencialismo sexual. Resgatando as ideias de Foucault em “História da sexualidade”, a autora refuta o entendimento de que o sexo seja um impulso natural preexistente à vida social e que, por conseguinte, serviria para moldar as instituições. Pensar o sexo nesses moldes é admiti-lo, de alguma forma, como “eternamente imutável, associal e trans-histórico” (RUBIN, 1999, p. 149, tradução nossa). Como alternativa ao essencialismo, Rubin, no mesmo diapasão de Foucault, aposta teoricamente no argumento de a sexualidade não ser ordenada e compreensível em termos unicamente biológicos, mas, antes, construída na sociedade e na história. Conforme enfatizado por ela,

A fome sentida no estômago não traz qualquer indício sobre a complexidade da culinária. O corpo, o cérebro, a genitália, e a capacidade para a linguagem são necessários para a sexualidade humana; contudo, não determinam seus conteúdos, suas experiências e tampouco suas formas institucionais. Além disso, não há corpo que não seja mediado por significados conferidos pela cultura. (RUBIN, 1999, p. 149, tradução nossa).

No mesmo texto, Rubin, ao admitir um sistema hierárquico, desenvolve o conceito de estratificação sexual, a partir do qual julga que as sociedades ocidentais modernas classificam os atos sexuais. Nessa estratificação piramidal, encontram-se, no topo, modalidades heterossexuais – consideradas mais “normais” ou “naturais” – e, próximas à base, modalidades mais desprezadas, abjetas, como “transexuais, travestis, fetichistas, sadomasoquistas, profissionais do sexo (as prostitutas e os modelos pornográficos, por exemplo) e abaixo de todos, aqueles cujo erotismo transgride as fronteiras geracionais” (RUBIN, 1999, p. 151, tradução nossa). Como explicitado no excerto, na base desse escalonamento hierárquico, estão aqueles cujos comportamentos sexuais são direcionados à pior luz possível, como se essas formas de variação sexual fossem menos palatáveis ou, em casos mais extremos, abomináveis. Basta recordar as coações e as selvagerias impingidas contra a transexual Srta. Alma ou contra a “bichinha rebelde”, de Grimes. Além disso, esse sistema constritor e reacionário, com sua “capacidade ilimitada de marginalizar a sexualidade

queer” (WARNER, 1993, p. ix, tradução nossa), conta com um aparato de controle e cerceamento de liberdades daqueles dissidentes sexuais, nulificando possibilidades de existência. Assim, Rubin, ao ressaltar a importância de um renovado olhar interpretativo dessas sexualidades não reprodutivas, assevera a necessidade premente do estudo dessas sexualidades.

Uma amostra brilhante do que esse sistema regido pela lógica da heterossexualidade compulsória e da heteronormatividade é capaz de produzir é disponibilizado por Michael Warner na introdução de seu livro *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory* [Medo de um planeta *queer*: política *queer* e teoria social] (1993), primeira compilação de estudos *queer*. Explicamo-nos. Em uma das páginas do livro, há uma ilustração idealizada por Carl Sagan e desenhada por Linda, sua esposa, representando dois seres humanos, supostamente exemplares prototípicos da espécie. Essa imagem seria transformada em uma placa pictórica e usada em uma das espaçonaves da NASA, nos anos 70, como forma de retratar a humanidade “autêntica” às possíveis inteligências de algum outro sistema estelar, caso entrassem em contato com a cosmonave. Warner assim a elucida:

Há outros pressupostos mais nocivos aqui também, pois as placas da NASA não carregam simplesmente imagens de pessoas como tentativa de generalizar a humanidade. Elas retratam – quando se compartilha das convenções de imagem da cultura norte-americana do pós-guerra – um homem e uma mulher. Eles não são apenas sexualmente diferentes, mas a própria diferença sexual. Estão nus, porém não têm pelos corporais; a mulher não tem órgãos genitais; os cabelos estão elegantemente penteados em conformidade com as normas de gênero dos jovens de classe média. O homem está ereto, enquanto a mulher inclina um dos quadris ligeiramente para frente. Para um nativo da cultura que produziu essa imagem – fantasia bizarra –, é imediatamente reconhecível não apenas como dois indivíduos gendrados, mas como um casal heterossexual (monogâmico, supõe-se, dada a ausência de competição), um Adão e Eva tecnológicos, mas benignos. Isso atesta, assim, a profundidade da convicção cultural (leia-se, insistência) de que a humanidade e a heterossexualidade são sinônimas. Essa mensagem avança em direção aos confins do universo, anunciando às estrelas que, independentemente do que se diga, a Terra não é um planeta *queer*. (WARNER, 1993, p. xxiii, tradução nossa).

Esse exemplo banal – e por isso mesmo chocante e grave – para o qual Warner chama a nossa atenção evidencia como a identidade heterossexual tem primazia em relação a todos os outros tipos identitários, advertindo-nos da heterossexualidade, alegadamente, tão naturalizada, a ponto de imprimir um *status* de compulsoriedade. O Adão e a Eva tecnológicos, aos quais

Warner se refere, são produtos de uma ordem social fundamentada no que ele denominou, em 1991, heteronormatividade. Essa formulação remete às expectativas, exigências e imposições sociais acarretadas a partir da admissão da heterossexualidade como natural e, por isto, autêntica. Descreve, desse modo, embasada em um sistema dicotômico de classificação, o vínculo imediato entre comportamento social e autoidentidade e o órgão sexual do indivíduo. Essa condição vinculativa apregoaria conceitos definidos e precisos de masculinidade/virilidade e feminilidade, associados aos comportamentos esperados, respectivamente, por parte tanto de homens quanto de mulheres. Juntamente com Lauren Berlant, Warner esclarece

Por heteronormatividade entendemos aquelas instituições, estruturas de compreensão e orientações práticas que não apenas fazem a heterossexualidade parecer coerente – isto é, organizada como sexualidade –, mas também que seja privilegiada. Sua coerência é sempre provisória, e seu privilégio pode assumir formas diversas (às vezes, contraditórias): passa despercebida como linguagem básica sobre aspectos sociais e pessoais; é percebida como um estado natural; também é projetada como objetivo ideal ou moral. (BERLANT e WARNER, 2002, p. 230, tradução nossa).

Para Warner, ainda, a heteronormatividade só pode ser desconstruída, superada, projetando um mundo necessariamente *queer*. Com efeito, o processo de reconfiguração do sujeito bem como a desestabilização da identidade – escopos cardinais do pensamento *queer* – requerem a admissão da heterossexualidade como categoria contingente e não fixa. Esforçar-se para “perturbar” a heterossexualidade a ponto de desestabilizá-la é entrever, entre outras coisas, uma possibilidade concreta de reconhecer enredamentos e mecanismos, colocá-los sob escrutínio, convulsionando e subvertendo noções consolidadas e longevas de gênero e sexualidade. Um dos preceitos capitais deixados por Warner, logo nos anos do desabrochar da “teoria” *queer*, é de que as lutas por ela incitadas, além de buscar a tolerância e o *status* de equidade, devem questionar e defrontar instituições, discursos e teologias universalizantes, homogeneizantes e rasuradores das diferenças. Desse modo, portanto, as práticas *queer* operam como instrumento de intervenção social, político, filosófico, histórico, cultural na promoção de um mundo renovado e destemido, de um “planeta *queer*”.

2.3 Da evolução da teoria ao reconhecimento da pessoa humana

O reexame de qualquer teoria desponta como efeito de uma provocação, de certo desconforto, seja porque alguns pontos não tenham sido explorados, seja porque ainda suscite questionamentos, seja porque não tenha esgotado todo seu potencial (e, de fato, acreditamos que raramente qualquer teoria o esgote). Em se tratando da “teoria” *queer* – ainda que assuma notável importância no contexto contemporâneo ao ilustrar as incongruências entre identidade sexual, desejo e atos sexuais e empreender uma crítica radical das identidades sexuais a fim de questioná-las como estáveis – isso não é exceção.

Pretendemos, antes de prosseguir, problematizar o *status* do termo “teoria”, tão difundido e, no entanto, quase nunca debatido ou questionado. Para introduzir a discussão, transcrevemos a famosa máxima postulada por Leonardo da Vinci que, em certa medida, acautela-nos e coloca-nos de sobreaviso em relação à negligência quanto ao uso de teorias corroborantes do fazer científico: “Aquele que ama a prática sem teoria é como o navegante que embarca em um navio sem um remo e uma bússola e nunca sabe aonde vai parar.” (DA VINCI apud MELLO, 2012). O pressuposto subjacente ao posicionamento de Da Vinci é a imprescindível necessidade da utilização da teoria em detrimento da execução prática e empírica, que pode levar a um total desnorreamento em relação ao objeto de análise.

De origem grega (“*theoria*”), a palavra remete nessa língua aos conceitos de “contemplar”, “olhar”, “examinar”. Teoria, como termo consagradamente conhecido no campo da epistemologia e da filosofia das ciências, aponta para um repertório ou conjunto de conhecimentos vinculados e articulados de forma sistemática, um complexo de princípios fundamentais de uma arte ou ciência, a fim de descrever e explicar um determinado objeto de estudo. Essa postura relega ao não-lugar científico interpretações mais prosaicas e, portanto, mais vulgares do termo: teoria como qualquer reflexão para a qual não haja evidências explícitas. Nesse sentido negativamente carregado, poderia até ser compreendido como mera “especulação”. Entretanto, a valência positiva encontra-se aportada na ciência, onde equivale a algo muito mais amplo e prudente, regido e orquestrado com rigor formal, estabelecido sob a necessidade de um método, de uma linguagem e regras objetivas e inequívocas.

Por esse mesmo prisma, “teoria” pode ser definida como uma síntese legitimada – e, portanto, aceita – de um domínio abrangente do conhecimento, apoiada em hipóteses forçosamente falseáveis, as quais são, por conseguinte, apropriadas e continuamente confrontadas seja entre si, seja com outros fatos no conjunto de evidências científicas, que fundamentam o conceito. No pensamento científico, o fato é encarado como superior à ideia,

pois tem sempre o potencial para falseá-la. Nesse sentido, uma teoria dita científica encontra-se organizada em torno de uma série de hipóteses passíveis de serem testadas e falseadas, garantindo, por isso, a possibilidade de que um fato inaugural possa anular uma interpretação até então consolidada e efetiva.

Esses fundamentos categóricos e bem definidos evidenciam que o uso do termo “teoria” para referir-se aos estudos *queer* é “desajustado”, “estranho”, “esquisito”, para armarmos aqui um jogo de palavras com a tradução de *queer*. Segundo o sociólogo Javier Sáez, essa objeção é válida:

é evidente que usar a palavra “teoria” para referir-se aos estudos *queer* é bastante inadequado. O termo teoria irradia um brilho especial, provoca uma sedução, traduz uma espécie de esperança de explicação, de verdade derradeira que aparecerá coerentemente em seu seio. No entanto, o que chamamos de teoria *queer* não é um *corpus* organizado de enunciados, nem tem qualquer pretensão de cientificidade, nem recorre a um autor único, nem aspira a dar conta de um objeto claramente definido, ou seja, não é “uma teoria” estritamente falando. O saber universitário americano rapidamente se apropriou do termo “teoria *queer*” e o colocou em voga nos anos noventa, fazendo-o perder, assim, grande parte de seu potencial subversivo e transformando-o em um saber cada vez mais intelectualizado e separado das culturas populares de onde se originou. É muito significativo que a própria Teresa de Lauretis, a quem se credita a cunhagem da expressão “teoria *queer*”, em 1991, tenha rapidamente se distanciado dessa terminologia ao compreender que as instituições e os saberes estabelecidos haviam-se apropriado dela e desativado parte de seu poder e criatividade (SÁEZ, 2004, p. 126-127, tradução nossa).

Se nos calcarmos na leitura cuidadosa desse excerto de autoria de Sáez, fica patente o fato de que a assim denominada “teoria *queer*” jamais se conforma aos moldes pré-estabelecidos e ao efetivamente consagrado como teoria. Os estudos *queer* são tão volúveis e oscilantes, sendo talvez esse o motivo pelo qual Michael Warner tenha defendido a existência de um “utopismo universalizador”:

O utopismo universalizador da teoria *queer* não substitui inteiramente versões baseadas nas minorias da teoria lésbica e gay – nem poderia fazê-lo, em razão de a sexualidade normal e a mecânica que a reforça não se aplicarem igualmente a todos, como nos recordam constantemente as formas difusas de terror, coerção, violência e destruição (WARNER, 1993, p. xxvi, tradução nossa).

Situando-se nesse mesmo veio de pensamento, a socióloga, feminista e ativista política Mary McIntosh observou, alguns anos mais tarde, o fato de *queer* ser “definido mais pelo que não é do que propriamente pelo que é” (MCINTOSH, 1997, p. 365, tradução nossa). Diversos outros autores, ao longo do tempo, alinharam-se nessa mesma direção. Tamsin Spargo, escritora e historiadora cultural, em seu recente livro *Foucault e a teoria queer* (2017) chega a afirmar que “A teoria queer não é um arcabouço conceitual ou metodológico único ou sistemático, e sim um acervo de engajamentos intelectuais com as relações entre sexo, gênero e desejo sexual. Se [...] é uma escola de pensamento, ela tem uma visão profundamente não ortodoxa de disciplina” (SPARGO, 2017, p. 13).

Com base em todos esses parâmetros sobre o estatuto dito teórico dos estudos *queer*, evidencia-se que tomar esses estudos como algo consolidado e plenamente coeso é um projeto ilusório. Souza, no artigo “A teoria queer e os estudos organizacionais: revisando conceitos sobre identidade” (2017), admite haver uma propensão de primazia do termo teoria sobre o termo *queer*, quando, na verdade, deveria ocorrer a dinâmica contrária: a “queerização” da teoria. Segundo ele, estaríamos diante do que Halperin (2003) entende como sendo uma manobra de “domesticação” da teoria *queer*. Portanto, como argumenta, “a teoria queer não é uma teoria somente porque não tem um corpo sólido, unificado e consistente, mas porque, para ser efetiva em seu propósito, precisa resistir às forças que a querem estabilizar e normalizar. O importante é tornar queer a teoria ao invés de teorizar o queer” (SOUZA, 2017, p. 311). Conforme ainda observa, é justamente por não se tratar de uma teoria no sentido mais estrito do termo que Souza e Carrieri (2010) privilegiam as denominações “pensamento queer” ou “analítica queer”. Respaldados nesses pressupostos cujo propósito é aclarar – melhor seria dizermos problematizar – o *status* teórico do referido campo de estudos, alinhamo-nos com estes autores e passamos a utilizar ora as expressões por eles propostas, ora “estudos *queer*”, embora de forma indistinta, em detrimento do termo já consagrado “teoria *queer*”. Comungamos, portanto, com o entendimento de que a assim designada “teoria *queer*” trata-se, antes, propriamente de um complexo de “especulações intelectuais coletivas” (SOUZA e CARRIERI, 2010, p. 312) e não de um corpo monolítico de conceitos e metodologias, sendo, por isso, um conjunto de princípios e não uma teoria.

Esse conjunto de princípios dos estudos *queer* provoca “fissuras na ordem social essencialista apregoadora de um discurso que nega as diferenças e enfatiza um pensamento dicotômico e preconceituoso” (NIGRO, JESUS e CARBONIERI, 2017, p. 7), abrindo espaço para um questionamento: em que sentido esses estudos impulsionam o reconhecimento da pessoa humana? A resposta a essa pergunta nos é oferecida pela teórica Judith Butler, quando

nos conduz na direção de um pensamento de que todos os corpos importam, embora sob condições em que pareçam desprovidos de qualquer valor. A partir da indiciação dos sujeitos pelas expressões produzidas por seus corpos, viu-se – e ainda se vê – uma investida no terreno da taxonomia e da hierarquização consoante a padrões culturais e normativos ditos autênticos. (Re)pensar, assim, a sequência sexo-gênero-sexualidade, desorganizando as relações hegemonicamente previsíveis estabelecidas em seu âmbito, é rebelar-se contra o círculo vicioso da heterossexualidade compulsória e “natural”. Essa concepção de sexualidade “natural” é, contudo, tênue e deficiente em sua abrangência para lidar com a noção do “ser homem” ou do “ser mulher”. Com efeito, há uma série de convenções baseadas em uma arcaica epistemologia do corpo, lida pelas lentes embaçadas da biologia – embora essa realidade esteja em pleno processo de mudança, e as visões apresentem-se menos inflexíveis – que ainda considera a relação entre sexo biológico, gênero e desejo sexual como diretriz indissolúvel, inabalável. Ao definir *queer*, Annamarie Jagose põe em causa essa tendência:

Em termos gerais, *queer* descreve as atitudes ou modelos analíticos que refletem as incoerências das relações supostamente estáveis entre sexo biológico, gênero e desejo sexual. Ao resistir a esse modelo de estabilidade – o qual reivindica a heterossexualidade enquanto origem, quando é, na realidade, seu resultado – *queer* põe em foco as incongruências entre sexo, gênero e desejo. [...] Quer seja enquanto performance travesti ou desconstrução teórica, *queer* localiza e explora as incoerências desses três conceitos estabilizadores da heterossexualidade. Demonstrando a impossibilidade de qualquer sexualidade “natural”, coloca em xeque até mesmo categorias aparentemente não problemáticas como as de “homem” e “mulher” (JAGOSE, 1996, p. 3, tradução nossa).

No propósito de lançar por terra paradigmas identitários consolidados e promover, por conseguinte, uma ressignificação subversiva às categorias de identidade sexuadas e “generificadas”, o pensamento *queer* não só realça o caráter socialmente construído da sexualidade e das categoriais sexuais, mas também, e ao mesmo tempo, revela-se como zona “desestabilizadora de certezas e provocadora de novas percepções” (LOURO, 2015, p. 25). Ou, como admite Jagose na introdução do livro *Queer Theory: An Introduction*, “uma zona de possibilidades [...] sempre modulada por um sentido de potencialidade” (JAGOSE, 1996, p. 2, tradução nossa). É a esse posicionamento plurivalente que alude Tomaz Tadeu da Silva (1999) quando reconhece que a analítica *queer* empreende uma “reviravolta epistemológica”, por incitar-nos a refletir sobre pontos de incongruência.

Judith Butler, professora de retórica e literatura comparada na Universidade da Califórnia, em Berkeley, e uma das figuras exponenciais dentre os teóricos *queer*, em sua díade de livros mais conhecidos, *Gender Trouble* [Problemas de gênero] (1990) e *Bodies That Matter* [Corpos que importam] (1993), enfatiza, repetidas vezes, a necessidade da desconstrução do sujeito. É preciso, no entanto, fazermos uma ressalva: desconstruir, de modo algum, equivale a desmantelar, mas, antes, a uma profunda e rigorosa investigação do processo de constituição desses sujeitos dentro das estruturas de poder existentes. Sara Salih (2015, p. 10), quanto aos livros de Butler, assinala: “Em maior ou menor grau, todos [...] levantam questões sobre a formação da identidade e da subjetividade, descrevendo os processos pelos quais nos tornamos sujeitos ao assumir identidades sexuadas/“generificadas”/racializadas que são construídas para nós (e, em certa medida, por nós)”. Ao colocar em foco a visibilidade e a materialidade daqueles que desacatam as normas de gênero e sexualidade – e aqui poderíamos citar como exemplos extremos a travesti e a *drag queen* –, Butler descortina o caráter construído, cultural, indeterminado e não fixo de todas as identidades. O deslinde realizado pela teórica sobre as identidades, quer homossexuais, quer heterossexuais, como oscilantes, precárias, como eterno processo de devir, representa um avanço expressivo dentro desse campo de estudos.

A hostilidade perpetrada contra a diferença por meio de um discurso hegemônico de cis-heteronormatividade deve-se, em grande medida, a uma tendência perniciosa de encarar a complexidade do mundo em termos binários, invalidando, assim, o dissidente, o ambivalente, o não conformado ou amoldado às normas regulatórias. Teóricas *queer* como Eve Sedgwick, Monique Wittig, Judith Butler, Riki Wilchins entre outras voltam as críticas mais ferrenhas à oposição binária expressa pelo par heterossexualidade/homossexualidade, que funciona como referência catedrática à construção dos sujeitos. Qualquer definição rígida de padrões binários – podemos sustentar – opera um movimento contínuo de apagamento de tudo o que está posicionado no interstício dos polos. Parece-nos oportuno, neste ponto, recorrer ao posicionamento de Riki Wilchins em *Queer Theory, Gender Theory: An Instant Primer* [Teoria *queer*, teoria de gênero: um manual elementar] (2004), quando defende o caráter mutável da identidade não mais como uma intimidação, mas, ao contrário, como um estratagema poderoso. Em termos mais precisos, Wilchins reconhece a fragmentação identitária enquanto gesto eficiente na ruptura de binarismos como masculino/feminino, homem/mulher, menino/menina, perpetuadores do patriarcado. E justamente a partir dessa ruptura se revelam novas possibilidades de existência, o reconhecimento da pessoa humana. Esse horizonte ilimitado de vivências amotina estatutos, protocolos seculares fortalecedores

do aparelho histórico e opera como catalisador de possibilidades singulares de reconhecimento do Outro e de novas formas de amor. O amor entre iguais, por exemplo, subverte a onipotência arbitrária de um sistema castrador de individualidades. Em “Love Poem # 7” [Poema de amor no. 7] e em “Addiction” [Vício], Grimes ilustra o vigor e a potência desse tipo de relação:

Poema de amor nº 7

Eu quero batizar-te em meu suor
Ungir-te com beijos
Tocar-te todo
Com uma imposição das minhas mãos

Eu quero ver tuas lágrimas
Se transformarem em vinho branco
E o amor que tu lanças sobre mim
Voltar para ti
Absoluto

(GRIMES, 1995, p. 111).³⁸

Vício

Eis aqui um adicto do seu amor
Viciado em sua doce paixão
Suplicando outra dose

Embebido no gélido suor do seu ardor
Eu tremo
Agito-me
Coço a cabeça
Devaneios descamam-se feito caspa
Eu lhe quero
Para ajudar-me a expulsar esta solidão
Estou cansado das overdoses de tristeza
Injete-me com seu amor

(GRIMES, 1995, p. 117).³⁹

³⁸ **Love Poem # 7** // *I want to baptize you in my sweat / Anoint you with kisses / Touch you all over / With a laying on of my hands // I want to see your tears / Turn into white wine / And the love you cast upon me / Come back to you / Whole.*

³⁹ **Addiction** // *Here lies a junkie for your love / Addicted to your sweet passion / Craving another fix // Drenched in the cold sweat of your heat / I shake / Itch / Scratch my head / Daydreams flake like dandruff / I want you / To help me kick this loneliness / I'm tired of OD'ing on the blues / Inject me with your love.*

“Love Poem # 7” [Poema de amor n^o 7] exterioriza a voz de um eu poético cuja visão de amor ainda é fundada em ideais românticos paradigmáticos, a saber, um amor envolto por uma aura sublime, consagrada e inviolável. O sujeito aqui parece incorporar padrões impecáveis de castidade e virtude, dirimindo os espaços mais exíguos para que o desejo sexual venha à luz. Nessa lógica, o amor entre iguais é alçado à condição de um rito religioso, adiantado pela própria seleção dos signos linguísticos: “batizar”, “ungir”, “imposição das mãos”, “vinho”. Em uma interessante passagem de *Amor líquido*: sobre a fragilidade dos laços humanos, Zygmunt Bauman, tratando do amor e do desejo, explica:

O amor [...] é a vontade de cuidar, e de preservar o objeto cuidado. Um impulso centrífugo, ao contrário do centrípeto desejo. Um impulso de expandir-se, ir além, alcançar o que “está lá fora”. Ingerir, absorver e assimilar o sujeito no objeto, e não vice-versa, como no caso do desejo. Amar é contribuir para o mundo, cada contribuição sendo o traço vivo do eu que ama. No amor, o eu é, pedaço por pedaço, transplantado para o mundo. O eu que ama se expande doando-se ao objeto amado. Amar diz respeito a auto-sobrevivência através da alteridade. E assim o amor significa um estímulo a proteger, alimentar, abrigar; e também à carícia, ao afago e ao mimo, ou a — ciumentamente — guardar, cercar, encarcerar. Amar significa estar a serviço, colocar-se à disposição, aguardar a ordem. (BAUMAN, 2004, p. 13).

Em *Intimacy and Identity in Postmodern Novel* [Intimidade e identidade no romance pós-moderno] (2008), Emilija Dimitrijevic, ao analisar o amor romântico através da perspectiva de Giddens, afirma que

As mudanças e o fato de estarmos nos deslocando de um modelo de amor romântico em direção ao que Giddens chama de amor confluyente estão relacionados a uma crescente consciência da natureza reflexiva de si mesmo, bem como de intimidade. Em uma sociedade pós-tradicional de alta reflexividade como a nossa, a autoidentidade e intimidade estão mais do que nunca abertas à discussão. Assim, no amor confluyente, já não é mais possível conhecer o outro intuitivamente, nem nos é possível acreditar que seja suficiente encontrar uma pessoa especial para vivermos felizes para sempre. O que é importante não é encontrar uma pessoa especial, mas estabelecer um relacionamento especial, aberto à negociação e baseado na igualdade da situação de reciprocidade de sentimentos, e reconhecer que tais relacionamentos existem não separadamente, mas em um contexto social mais amplo. (DIMITRIJEVIC, 2008, p. 14, tradução nossa).

No poema “Addiction” [Vício], por sua vez, verificamos uma dependência obsessiva do eu enunciativo – autoidentificado como adicto – pelo amor do Outro, equiparado a um psicotrópico. Essa “intoxicação”, manifesta por meio de uma dependência emocional – mas também psicológica e física –, incute uma síndrome de abstinência, cujos sintomas são cada vez mais acentuados. Tal intensificação é marcada, no poema, por meio da figura da gradação, isto é, a enumeração de elementos frasais no intuito de enfatizar as ideias numa sentença de ritmo crescente. Parte-se de um simples tremor (“Eu tremo”), indicado no quinto verso, até o alcance do clímax, expresso no verso oitavo por meio da confusão mental e dos devaneios (“Devaneios descamam-se feito caspa”). Diferentemente de “Love Poem # 7” [Poema de amor no. 7], a faceta do amor expressa em “Addiction” [Vício] não apresenta nada de etéreo ou celestial; pelo contrário, o amor aí obseda, porque obceca, relegando o sujeito à vulnerável posição de adicto, continuamente “Suplicando outra dose”, a fim de aplacar a corrosiva solidão.

O amor entre iguais extravasa as prescrições explícitas para que os dissidentes contenham suas identidades. Além disso, ultrapassa a barreira da tendência binária – e, portanto, exaustiva de todos os significados – de classificação dos sujeitos. Em consonância com essa linha argumentativa, Butler já havia admitido o fato de a prescrição da sexualidade em função de balizadores binários neutralizar a força perturbadora de sexualidades que transgridem e desafiam “as hegemonias heterossexual, reprodutiva e médico-jurídica.” (BUTLER, 2016, p. 47). Pode ser elucidativo repisarmos uma colocação feita pela autora sobre Monique Wittig:

Para Wittig, a restrição binária que pesa sobre o sexo atende aos objetivos reprodutivos de um sistema de heterossexualidade compulsória; ela afirma, ocasionalmente, que a derrubada da heterossexualidade compulsória irá inaugurar um verdadeiro humanismo da “pessoa”, livre dos grilhões do sexo. (BUTLER, 2016, p. 47).

Queremos aqui evidenciar que pensar sob a tutela de termos binários ofusca as diferenças e contribui forçosamente para “minar as bases de um pensamento universalista” (BAUMAN, 2005, p. 85). Em uma sociedade patriarcal como a nossa, onde impera a lógica falocêntrica e heterossexual, consentir o binarismo heterossexualidade/homossexualidade leva ao privilégio de um modelo de normalização heterossexual a ser reproduzido à exaustão. Nesse processo taxativo desde a origem, porque impellido e sempre determinado dentro desse

quadro regulatório, produzem-se os sujeitos ditos “abjetos”, da “subclasse”, desviantes da norma. Zygmunt Bauman, no livro *Identidade*, assevera:

Se você foi destinado à subclasse [...] qualquer outra identidade que você possa ambicionar ou lutar para obter lhe é negada *a priori*. O significado da “identidade da subclasse” é a *ausência de identidade*, a abolição ou negação da individualidade, do “rostro” – esse objeto do dever ético e da preocupação moral. Você é excluído do espaço social em que as identidades são buscadas, escolhidas, construídas, avaliadas, confirmadas ou refutadas.

A “subclasse” é um grupo heterogêneo de pessoas que [...] tiveram o seu “*bios*” (ou seja, a vida de um sujeito socialmente reconhecido) reduzido a “*zoë*” (a vida puramente animal, com todas as ramificações reconhecidamente humanas podadas ou anuladas). (BAUMAN, 2005, p. 46, grifo do autor).

Em termos um pouco diferentes, porém resvalando a mesma ideia de subalternidade, Butler discorre sobre os abjetos, ou seja, aqueles sujeitos considerados ilegíveis, não legítimos. Assim se expressa a filósofa:

Esta matriz excludente pela qual os sujeitos são formados exige, pois, a produção simultânea de um domínio de seres abjetos, aqueles que ainda não são “sujeitos”, mas que formam o exterior constitutivo relativamente ao domínio do sujeito. O abjeto designa aqui precisamente aquelas zonas “inóspitas” e “inabitáveis” da vida social, que são, não obstante, densamente povoadas por aqueles que não gozam do status de sujeito, mas cujo habitar sob o signo do “inabitável” é necessário para que o domínio do sujeito seja circunscrito. Essa zona de inabitabilidade constitui o limite definidor do domínio do sujeito; ela constitui aquele local de temida identificação contra o qual — e em virtude do qual — o domínio do sujeito circunscreverá sua própria reivindicação de direito à autonomia e à vida. Neste sentido, pois, o sujeito é constituído através da força da exclusão e da abjeção, uma força que produz um exterior constitutivo relativamente ao sujeito, um exterior abjeto que está, afinal, “dentro” do sujeito, como seu próprio e fundante repúdio. (BUTLER, 2000, p. 155).

Corroborando a ideia do poder do discurso em produzir o que nomeia, Butler resgata da linguística o conceito de performatividade e o impulsiona ao aplicá-lo à construção do corpo e do sujeito. Com efeito, propõe uma teoria da performatividade de gênero e, por conseguinte, da identidade em geral. A teórica sustenta que as sociedades aferram-se à produção de incontáveis normas cujos objetivos são regular e materializar o sexo dos sujeitos. Para o implemento e perfazimento dessa materialização, as normas regulatórias devem ser exaustivamente repetidas e reiteradas, indicando, desse modo, que a materialização não é definitiva ou cabal. Como adverte,

O fato de que essa reiteração seja necessária é um sinal de que a materialização não é nunca totalmente completa, que os corpos não se conformam, nunca, completamente, às normas pelas quais sua materialização é imposta. Na verdade, são as instabilidades, as possibilidades de rematerialização, abertas por esse processo, que marcam um domínio no qual a força da lei regulatória pode se voltar contra ela mesma para gerar rearticulações que colocam em questão a força hegemônica daquela mesma lei regulatória (BUTLER, 2000, p. 154).

Como fica explícito, é a partir da força constante de reiteração dessas normas regulatórias do sexo que se pode afirmar seu caráter performativo, ou seja, “As normas reguladoras do sexo têm poder continuado e repetido de produzir aquilo que nomeiam e, sendo assim, elas repetem e reiteram, constantemente, as normas dos gêneros na ótica heterossexual” (LOURO, 2015, p. 45). Desvelando esses corpos que “não se conformam, nunca, completamente, às normas pelas quais sua materialização é imposta”, Grimes reitera um posicionamento relutante a partir da enunciação insistente do eu poemático das expressões negativas “Eu não tenho de ser” e “Nem tenho de ser” (GRIMES, 1995, p. 110),⁴⁰ apresentadas no poema “Equations” [Equações], ou então da expressão “Se você não afirmar sua própria existência / Ninguém o irá fazer” (GRIMES, 1995, p. 121),⁴¹ no poema “Glass closet” [Armário de vidro]. Nesse exercício assíduo, consciente e desafiador das estreitezas das diretrizes aplanadoras da pluralidade, o poeta, violando-as e sabotando-as por intermédio de sua réplica, força-as a voltarem-se contra si.

Na esteira desses ensinamentos, ao admitir o sexo e o gênero como instâncias performativas, adota-se, portanto, a visada dos corpos como não meramente descritos, mas construídos no ato da descrição. Quanto à noção de gênero, Butler esclarece que este não se constitui enquanto predicado do indivíduo, atributo assente, refletido em seu corpo ou em seus atos, mas enquanto algo construído repetida e cotidianamente, produzindo a ilusão de um núcleo interno.

Não desejamos nos alongar na discussão já bastante repercutida sobre a performatividade, mas simplesmente comentar que essa formulação permite instituir o processo de identidade não nos moldes de uma descrição pronta, como “ser” completo, acabado, mas como um “tornar-se”, uma eterna (re)invenção. É por efeito da

⁴⁰ *I am not to be; Nor am I to be*

⁴¹ *If you don't affirm your own existence / Nobody else will.*

performatividade, então, que se possibilita vislumbrar um engajamento com a fluidez intrínseca à construção de (novas) identidades.

2.4 Interseccionalidade: o cruzamento das múltiplas instâncias de opressão

A reflexão crítica sobre o gênero vem despontando não só como consequência dos inúmeros textos publicados e reeditados, mas, sobretudo, pela abertura propiciada por outros temas afins trazidos à pauta de discussão. A presunção de que todos os *queers* são atingidos pelos mesmos mecanismos de opressão leva, de certa forma, ao retorno a uma matriz normativa obliterante de outras diferenças, relegando sujeitos ao ostracismo. Qualquer tentativa de análise dos sujeitos calcada tão simplesmente na noção de identidade de gênero seria, por assim dizer, limitante, pois desautorizaria a emergência de outras identidades patentes, porém abafadas.

Em *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (2016 [1990]), Butler, ao assumir a imbricação do gênero com outras instâncias identificadoras, ensina-nos:

Se alguém “é” uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é; o termo não logra ser exaustivo, não porque os traços predefinidos de gênero da “pessoa” transcendam a parafernália específica de seu gênero, mas porque o gênero nem sempre se constituiu de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque *o gênero estabelece intersecções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas*. Resulta que se tornou impossível separar a noção de “gênero” das intersecções políticas e culturais em que invariavelmente ela é produzida e mantida. (BUTLER, 2016, p. 21, grifo nosso).

As intersecções citadas por Butler como exemplo ressaltam um posicionamento coerente com as novas concepções de sujeito, cujo caráter é camaleônico, cambiante, performativo. Ao convulsionar noções essencialistas ou fixas de identidade, esses sujeitos não podem ocupar uma posição única, exclusiva, estando, por conseguinte, impregnados por identidades múltiplas, sobrepostas. A confluência identitária torna-se a ordem do dia.

Interessa-nos, aqui, tratar de uma convergência identitária particular, acima sugerida pela professora e filósofa: a de gênero, raça/etnia e classe. Nesse sentido, para os propósitos de nossa pesquisa, alguns questionamentos parecem pertinentes e inadiáveis: Quais discursos percorrem a materialidade de um corpo negro, gay e pobre? Qual a relevância desses corpos

continuamente convertidos em locais de traumas, em locais onde a violência – não só física, mas também a simbólica – é instituída? Onde e como os nomeamos?

Façamos uma incursão no terreno da raça/etnia e repensemos, primeiramente, algumas questões a elas relacionadas, mais especificamente naquilo que tange à consecução da voz por parte dos sujeitos negros.

2.4.1 Falar é existir para o Outro: questões de raça/etnia

O homem negro vem sendo, há muito, posicionado como inferior, tendo sua cultura interpretada como subalterna ou menor. No livro *Racism* [Racismo] (1989), o sociólogo britânico Robert Miles, ao tratar desses pontos, assim se expressa:

O africano foi... definido como um ser humano inferior. A representação do africano como Outro apontou características fenotípicas e culturais como evidência dessa inferioridade, e a condição a ele atribuída constituiu, portanto, uma medida do progresso e da civilização europeus (MILES, 1989, p. 75, tradução nossa).

A afirmação de Miles leva-nos a pensar nas limitações gritantes dos discursos totalizadores, produtos de um secular sistema de classificação que menoscaba a experiência negra – embora farta de diversidade de sentidos – por efeito de marcas fenotípicas próprias dessa raça/etnia. A humanidade e os corpos desses sujeitos são reduzidos a uma mera questão de aparência, de pele e de cor. Definir o homem negro inserido nos limites desse quadro de representação realça uma disposição de assimetrias de poder e *status* entre “o senhor” (europeu) e os escravos (africanos), rotulados como Outros, ou então como um espelho a partir do qual os brancos se veem ocupando uma posição de superioridade, valorizando a si mesmos e seus sistemas. Em outras palavras, reforçar e insistir na condição dos negros como seres inferiores, como avassalados, como bárbaros, alimenta a engrenagem de um aparato atroz que corrobora a supremacia do poderio branco. Relativamente a essa suposta soberania, Neil Campbell e Alasdair Kean afirmam

a herança da escravidão na cultura afro-americana e seu impacto no posicionamento dos indivíduos racializados, em um quadro de valores controlados pela cultura dominante dos brancos, tendem a assumir o escravo como ‘um tipo de *tabula rasa* sobre a qual o homem branco poderia escrever o que quisesse’[...] A ‘cultura-mestra’, tal qual o senhor de engenho que procurava governar a vida dos escravos, tentou impor normas e valores

aos grupos minoritários, ridicularizados por conta de sua cor e por conta de uma visão europeia herdada, na qual os africanos são tachados como bárbaros, pagãos e inferiores. (CAMPBELL e KEAN, 1997, p. 75, tradução nossa).

Como consequência direta desse arranjo arbitrário e coercitivo, ao sujeito negro é vetada uma identidade particular, positiva. Ademais, sob sua condição enquanto negro pesam opressivamente o preconceito, o estigma e os impedimentos – suas vidas são precarizadas. Conforme apontado por Grimes, são os “rostos invisíveis / Cujos tributos fúnebres nunca serão televisionados nacionalmente / Cujos nomes não estarão estampados nas capas dos jornais” (GRIMES, 1995, p. 118).⁴² O romancista, ensaísta, dramaturgo, poeta e crítico social afro-americano James Arthur Baldwin, em “The American Dream and the American Negro” [O sonho americano e o negro americano], ensaio datado de 1965, faz uma crítica contundente quanto a essas opressões, intolerâncias e privações. Em uma passagem ilustradora da consciência aguda do escritor em relação à experiência dos negros americanos, lemos:

No caso do negro americano, desde o momento do nascimento, todo pau, toda pedra, todo rosto é branco. E, como você nunca viu um espelho, parte do princípio que você também o seja. É um tremendo choque, por volta dos cinco, seis ou sete anos, descobrir que a bandeira pela qual se jurou lealdade, igual a todo mundo, não jurou lealdade a você. É um tremendo choque ver Gary Cooper matando índios e, embora torça por ele, compreende que os índios são você.

É um tremendo choque descobrir que o país que lhe serve de berço de nascença, e para o qual você deve a vida e a identidade, não tem, em nenhuma parte de seu sistema de realidade, um lugar para você. O descontentamento e o distanciamento entre as pessoas, baseados apenas na cor da pele, começam aí e aumentam ao longo da vida. Você se vê com 30 anos e percebe que está vivenciando um momento terrível. Você passou por um certo tipo de moinho, e a consequência mais grave disso não é o catálogo de infortúnios: o policial, o motorista de táxi, os garçons, a locatária, os bancos, as seguradoras, os milhões de detalhes, 24 horas por dia, todos os dias, apontando-lhe como um ser humano desprezível. Não é isso. A essa altura, você vê o mesmo acontecer com sua filha, seu filho, sua sobrinha ou seu sobrinho. Você tem 30 anos agora, e nada do que fez ajudou-lhe a escapar da armadilha. Mas o pior é que nada do que fez, e, até onde você saiba, nada do que possa fazer irá poupar seu filho ou sua filha de experimentar os mesmos infortúnios e de ter o mesmo fim.

[...]

O solo americano está cheio de cadáveres dos meus ancestrais há 400 anos e pelo menos três guerras. Por que minha liberdade, minha

⁴² *invisible faces / Whose eulogies will never be nationally televised / Whose names will not appear on the front pages.*

cidadania estão em discussão agora? O que se pede aos americanos é que, por todas essas razões, simplesmente aceitem nossa história. (BALDWIN, 1965, tradução nossa).

Transcrevemos esse fragmento do ensaio de Baldwin por expor as repercussões e impactos nefastos – quando não letais – engendrados pelo “limite da cor”,⁴³ que imputa, deliberada e cruelmente, ao negro um *status* de abjeção. A raça/etnia, ao longo de séculos, tem sido a origem de incontáveis tragédias, motor indutor de inúmeros crimes e massacres. Vista por esse ângulo e em profundidade, nessa cruzada racial/étnica, o Outro (o negro, no caso) é constituído não como semelhante, mas como um objeto intimidador, do qual é necessário defender-se ou, em hipótese mais austera, dizimar. As implicações vexatórias dessa lógica atroz permitem constatar, sem qualquer impedimento, a força opressiva exercida pelo sistema hegemônico em sua suposta supremacia.

hooks, no ensaio “Overcoming White Supremacy: A Comment” [Suplantando a supremacia branca: um comentário] (1995), ao analisar a opressão causada pelo que ela reconhece ser a supremacia branca, pontua o quão socialmente internalizados e incrustados os valores e atitudes dessa soberania estão. Por conseguinte, reconhece:

É o reduzido, mas muito visível movimento liberal contrário à perpetuação da discriminação abertamente racista, da exploração e da opressão às pessoas negras que, muitas vezes, mascara o quão onipresente é a supremacia branca nesta sociedade [americana], tanto em ideologia como em comportamento. Quando os brancos liberais não são capazes de entender como podem incorporar e/ou incorporam os valores e as crenças da supremacia branca [...], não conseguem reconhecer como suas ações apoiam e afirmam a própria estrutura de dominação racista e de opressão que professam desejar ver erradicada. (HOOKS, 1995, p. 185, tradução nossa).

Numa tentativa de anulação dessa supremacia, de transgressão contra o círculo horrendo de rebaixamento que cinge a alteridade, outra posição começa a tornar-se mais nítida – e esse é um ponto de importância medular para traçar novas linhas de força atenuadoras ou invalidadoras de tal estrutura de desigualdade. Podemos argumentar, com o intelectual e ativista martinicano Frantz Fanon, que “Há uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico

⁴³ Tradução nossa para “*color line*”, termo originalmente usado como referência à segregação racial existente nos Estados Unidos após a abolição da escravatura.

ressurgimento pode acontecer” (FANON, 2008, p. 26). Depreendemos daí haver um complexo nuclear a partir do qual um outro saber no discurso sobre o negro pode vir à tona, onde um outro projeto de vida pode ser empreendido e ganhar corpo. Nesse mesmo diapasão, Campbell e Kean explicam:

Em um mundo onde o poder [de narrar ou de impedir a produção de outras narrativas] determina, autoriza e controla o que pode ser dito, feito e pensado, há uma necessidade de intervir no processo e ‘desobstruir’ o domínio imperialista baseado em uma versão única, e ‘avançar para além de uma série de pressupostos aceitos de forma acrítica por muito tempo’. (CAMPBELL e KEAN, 1997, p. 82, tradução nossa).

O “autêntico ressurgimento” do qual trata Fanon e a “intervenção no processo de desobstrução do domínio imperialista” sobre o qual versam Campbell e Kean só podem se dar a partir da tomada de consciência e da consecução de uma “voz liberada” (HOOKS, 1989 apud CAMPBELL e KEAN, 1997, p. 75), recusadora das imposições do mundo branco.

Como tentativa de debelar essas repressões e fazer frente aos padrões culturais cujos ditames sempre traduziam e refletiam uma voz exclusivamente branca e masculina, Campbell e Kean defendem a necessidade de explorar diversos modos de expressão assertivos, capazes de provocar ruídos, de perfurar espessas camadas estruturais e miná-las, quebrando, dessa forma, o “silêncio imposto, herdado da escravidão e perpetuado na história escrita e nos quadros sociais dos Estados Unidos” (CAMPBELL e KEAN, 1997, p. 74, tradução nossa). Contrariamente ao discurso da tradição hegemônica, o que se nos apresenta, na tentativa de traçar linhas de fuga, é a voz do oprimido, a voz do “subalterno” – para valeremo-nos do termo empregado por Spivak (1988). A possibilidade de fala, de réplica do oprimido, e o discurso de emancipação são os fomentadores de uma contra-história, uma história reescrita a partir de uma perspectiva outra, desafiadora de predisposições excludentes. Citando novamente Fanon (2008, p. 33), “falar é existir absolutamente para o outro”. Dito de forma diferente, a voz do subalterno viabiliza, se não uma equiparação entre negros e brancos, uma reavaliação dos valores da raça/etnia negra e, por conseguinte, reclama respeito. Em relação a essa voz, bell hooks argumenta:

Passar do silêncio ao discurso é para o oprimido, o colonizado, o explorado e aqueles que permanecem e lutam ombro a ombro um gesto de rebeldia, que cura, possibilitando uma nova vida e um novo desenvolvimento. Esse ato de fala de “réplica” – não mero gesto de palavras vazias, ou seja, a expressão de

nossa passagem de objeto para sujeito – é a voz liberada. (HOOKS, 1989 apud CAMPBELL e KEAN, 1997, p. 75, tradução nossa).

Parece-nos difícil ignorar o fato de o recurso da “voz liberada” correr na contramão dos processos de exclusão. E, nessa lógica, quais discursos essas vozes poderiam carregar e, por fim, articular? Como expressar a história dessas vidas enclausuradas na penumbra (“Eu venho dos lúgubres quartos”⁴⁴), a história desses corpos “estranhos”, muitas vezes indesejados (“Onde sabe que não é desejado”⁴⁵), dessas peles negras “tóxicas”, sustentáculo, por muito tempo, de “máscaras brancas”? Como confrontar e reverter o discurso do colonizador, um discurso que coage, faz calar, desumaniza e dizima? Como “afirmar sua própria existência” e “manter a cabeça erguida / Como o rei ou a rainha que você é”, quando sabe que “Ninguém o irá fazer”?⁴⁶ Sartre auxilia-nos na tarefa de responder esses questionamentos. No exórdio do memorável ensaio “Orphée Noir” [Orfeu negro], assinala em tom irônico: “O que vocês esperavam acontecer quando tiraram a mordça que tapava essas bocas negras? Que entoassem hinos de louvor? Que as cabeças curvadas pelos nossos pais, à força, até o chão, quando se reerguessem, revelassem adoração nos olhos?” (SARTRE, 1948, p. ix, tradução nossa). Se pudéssemos, portanto, oferecer uma resposta única a todas as indagações levantadas anteriormente, responderíamos alicerçados na perspectiva sartriana: de modo pungente e lancinante em língua ferina.

Parafraseando o questionamento da ativista e professora de direito Mari Matsuda (1989, p. 8, tradução nossa) “O que uma consciência da experiência de vida sob o domínio do patriarcado e da hierarquia racial oferece à jurisprudência?”, perguntamos: O que uma consciência da experiência de vida sob o domínio do patriarcado e da hierarquia racial oferece à literatura, e, por conseguinte, à vida? Nossa resposta é confiante e firme: oferecem discursos possantes que operam como um desabafo, materializando-se narrativamente, com uma sintaxe e uma morfologia próprias, como efusão de um repertório de memórias individuais e coletivas, deslocando o conhecimento em terceira pessoa, para, então, assumir a construção de

⁴⁴ *I have arisen from darkrooms* (GRIMES, 1995, p. 114).

⁴⁵ *Where you know you aren't wanted* (GRIMES, 1995, p. 121).

⁴⁶ Paráfrase dos versos “*If you don't affirm your own existence / Nobody else will / You have to stand tall and proud / Like the king or queen you are*”(GRIMES, 1995, p. 121).

um autoconhecimento. Essa é, pois, “a única maneira / De começar com determinação total” (GRIMES, 1995, p. 113).⁴⁷

2.4.2 Interseccionalidade como ferramenta analítica

Ao abordar a imagem do homem negro, bell hooks em “Challenging Sexism in Black Life” [Desafiando o sexismo na vida negra], artigo que integra o livro *Killing Rage: Ending Racism* [Eliminando a raiva: acabando com o racismo] (1995), diz muito sobre ele. A teórica e ativista estadunidense aponta uma distinção entre a visão masculinista do patriarcado negro do século XIX – regida pela ideia de que cabiam aos homens negros a liderança na luta pelo soerguimento racial bem como os papéis de chefe e provedor da família – e uma compreensão mais contemporânea da masculinidade, na qual esses homens elaboram-se agentes de dominação e coerção feminina. Na segunda perspectiva, a imagem masculina concebida é a do homem violento, agressivo – e, portanto, nunca a pessoa consciente de que “a hombridade não precisa ser equiparada a noções sexistas de masculinidade” (HOOKS, 1995, p. 67, tradução nossa). Por conseguinte, não há espaço para as feminilidades nesse homem.

Refletindo sobre esse mesmo mote de intolerância, o crítico americano Earl Hutchinson põe em evidência a flagrante hostilidade impingida contra os afro-americanos cuja performance de gênero escapa às injunções preceituadas pela matriz heterossexual:

Do berço ao túmulo, os Estados Unidos, em grande parte, incutiram nos negros o pensamento de que eram menos que homens. Essa foi a causa de muitos negros acreditarem e aceitarem a propaganda de gênero que estatuiu os brancos como os únicos homens reais na sociedade americana. Em tentativa vã de recapturar a masculinidade negada, muitos homens negros espelharam o medo e o ódio tradicionais da América pela homossexualidade. Eles engoliram toda a falsa e perversa definição de masculinidade de John Wayne, acreditando que os homens de verdade falavam e agiam com firmeza, não choravam e nunca demonstravam suas emoções. Afinal, esses eram os pontos fortes da masculinidade. Ao quebrarem o código masculino de conduta prescrito e mostrarem seus sentimentos, esses homens eram retratados como fracos e tinham sua masculinidade questionada. (HUTCHINSON, 2001, p. 2-3, tradução nossa).

Na esteira de identidades assim construídas, raça/etnia e gênero são categorias julgadas, ao longo do tempo, como esferas de experiências mutuamente excludentes. No

⁴⁷ *it's the only way / To get down to the real true grit.*

entanto, as discriminações de raça/etnia e de gênero operadas em corpos negros cuja identidade sexual é tida como dissidente não podem ser classificadas como instâncias estanques. Negros, gays e desvalidos de recursos não são, necessariamente, atingidos pelas mesmas adversidades que atingem aqueles que sustentam, a um só tempo, essas três identidades, atacadas obstinadamente pelo racismo, pela homofobia e pelo classismo crônicos. Por serem homens e negros e pobres, as lentes unifocais evidenciadoras de desigualdades proveem uma abertura ínfima para os intrincados problemas sociais por eles enfrentados. Inexiste um padrão apto a lidar com essa categoria específica de sujeitos (negros-gay pobres), pois exorbitam o caráter unificador propalado pelas visões totalizantes, insistentes em aplanar a pluralidade de subjetividades. Nessa toada, suas presenças são quase fantasmagóricas, provocando fendas, cisões e rupturas no esforço de coesão mobilizado por uma matriz despótica legitimadora unicamente de sujeitos hegemônicos. Colocam-se sob questionamento, portanto, o olhar narcisístico e o caráter bastante elitista, e, muitas vezes, inoperante, da abordagem de justiça social. Diante da ausência de padrões que permitam identificar como os problemas sociais impactam todos os membros de um determinado grupo, muitos continuarão a ser colocados em suspensão, obliterados, relegados à posição de abjetos. Os dilemas peculiares aos negros-gays pobres restam, pois, inexplorados, porquanto atravancados pelo exercício massivo da homogeneização. Observemos como essa problemática ganha contornos no poema “Equations” [Equações]:

Equações

Perguntar-me se sou
 Negro antes de ser gay
 Ou um gay que porventura é negro
 É o mesmo que perguntar
 Sobre a história de quem nasceu primeiro, o ovo ou a galinha
 O que quer que tenha tido precedência é irrelevante
 Não há denominadores comuns

Teoricamente falando
 Eu não tenho de ser definido
 Por uma mera equação

Eu não tenho de ser
 Adicionado
 Subtraído
 Multiplicado
 E dividido por Afro e
 Homo-centricidades

Nem tenho de ser fracionado

Calculado e arredondado
 Por uma raiz de bunda quadrada
 Eu mesmo me elevo
 À primeira potência de ser simplesmente o que sou.

(GRIMES, 1995, p. 110).⁴⁸

Exemplo expressivo da conjunção das identidades negra e gay, o poema revela-se como instrumento preciso e desafiador no processo de intervenção na construção da homossexualidade negra. Antes de qualquer coisa, nele se discute o fato de ser, em primeiro lugar, negro ou gay, questão abarcante de uma rivalidade fundamental experienciada por muitos LGBTQI+ afro-americanos ao lidar com essas duas instancias identificadoras. Já na primeira estrofe, o sujeito defende que priorizar uma identidade em detrimento da outra é insignificante. Reconhece, pois, estarem as duas identidades entrelaçadas, amalgamadas, entrecruzadas, chegando a uma sensibilidade penetrante, desencadeadora de um processo complexo de reflexão sobre as formas sob as quais raça e gênero encontram-se tão profundamente imbricados. Rechaçando uma identidade imposta, o sujeito-enunciador promove uma colisão contestadora e subversiva face ao regime autoritário, opressor e agenciador de estereótipos exercido por/em uma sociedade racista e cis-heteronormativa. A ilegibilidade da diferença nesse tipo particular de sociedade beira a um pesadelo assombroso, pois, ao não reconhecê-la, solapa o sujeito em sua humanidade, destruindo-o. Esse ato de imposição identitária por um “Outro” (ou pela sociedade – opressiva por sua própria natureza) instaura-se enquanto violência, posto que cerceia a possibilidade de o indivíduo falar por si mesmo, reinventando sua história, sua *raison d’être* – momento poderoso de reconhecimento político. A confiança nesse desejo tirânico de definição leva a uma tendência de ver a complexidade do mundo – ou a complexidade do corpo – em termos de operações simplistas: adição, subtração, multiplicação, divisão e fracionamento. Trabalhar na contracorrente dessas operações e do silenciamento, ancorado tanto em uma política de impostura quanto na produção da autoimagem, evidenciadas em versos como “Teoricamente falando / Eu não tenho de ser definido / Por uma mera equação” ou “Eu mesmo me elevo / À primeira potência de ser simplesmente o que sou.” funciona aqui, como uma performance do “eu” para o

⁴⁸ **Equations** // *Asking me if I'm / Black before being gay / Or gay who just happens to be black / Is the same as asking about / Chickens and eggs / Whatever came first is irrelevant / There are no common denominators // Theoretically speaking / I am not to be defined / By some simple equation // I am not to be / Added up / Subtracted / Multiplied / And divided up by Afro and / Homo-centricities // Nor am I to be fractionalized / Calculated and rounded off / By a square-ass root / I carry my own self over / To the first power of just being me.*

“Outro”, e, de modo mais significativo, como performance do “eu” para si mesmo, um “momento de autorreflexividade, que tem o potencial de transformar a visão que se tem do ‘eu’ em relação ao mundo.” (JOHNSON, 2005, p. 137-138, tradução nossa). Enquanto processo de autoafirmação e de reengenharia identitária, essa performance, ao burlar as amarras sociais e políticas, converte-se em estratégia de sobrevivência. A malha poética é assumida como um *coeur mis à nu*, relato da experiência, espaço de mobilização de forças na luta empenhada contra o enclausuramento, o apagamento e a invisibilidade. Os versos “Eu não tenho de ser / Adicionado / Subtraído / Multiplicado / E dividido por Afro e / Homocentricidades” são assépticos, porém avassaladores, pois imprimem um ritmo de urgência num exercício de empoderamento desse sujeito que não se quer apagado, silenciado, ridicularizado e ignorado. A voz do sujeito ganha expressividade e se impõe. O cultivo e a manutenção dessa voz operam, assim, como arma na elaboração da crítica à homofobia na comunidade negra (mas não só nela) e da crítica ao racismo na comunidade gay (mas também não só nela). Nesse espaço de múltiplas opressões, onde a voz tende a ser abafada, emudecida, Grimes convida-nos à formulação de manobras discursivas (e porque não performativas?) centradas em nossas experiências íntimas, e que se oponham, portanto, a posicionamentos instituídos, dominantes, subjugadores das identidades *quare*.

Os riscos da obliteração dos eixos identitários acima mencionados foram apontados pela professora de direito, pesquisadora e ativista norte-americana Kimberlé Williams Crenshaw. Ao propor a utilização da interseccionalidade como ferramenta analítica, Crenshaw (1995 [1991]) leva-nos, partindo de numerosos exemplos, a pensar e perceber os múltiplos níveis de injustiça social – a dupla, tripla, quádrupla discriminação. Julgamos indispensável elucidar que a história da interseccionalidade, no entanto, não se encontra – e talvez nem possa ser – organizada. Inúmeros fatores impulsionaram essa noção, expressa em termos bastante diferentes ao longo das décadas, a consolidar-se, em 1991, a partir do artigo “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color” [Mapeando as margens: interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulheres racializadas], assinado pela referida autora. Mas do que trata exatamente essa noção? Conquanto a cunhagem do termo tenha sido atribuída a Crenshaw, a teórica, em “Mapping the Margins”, deixa de apresentar de forma explícita uma definição categórica e/ou operacional. Diante desse fato, recorreremos à definição encontrada em outro artigo assinado pela autora e intitulado “Background Paper for the Expert Meeting on Gender Related Aspects of Race Discrimination” [Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero] (2002 [2000]):

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento. (CRENSHAW, 2002, p.117).

Recorremos também à definição proposta por Patricia Hill Collins e Sirma Bilge, com cujo posicionamento comungamos:

Interseccionalidade é uma forma de entender e analisar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas. Os eventos e condições da vida sócio-política e do “eu” raramente podem ser compreendidos nos moldes de um fator único. São, antes, regulados por múltiplos aspectos, de maneiras diversas, que se influenciam mutuamente. Quando se trata de desigualdade social, a vida das pessoas e a organização do poder numa dada sociedade são mais bem entendidas não a partir de um único eixo de divisão social – seja raça, gênero ou classe –, mas por muitos eixos que trabalham conjuntamente e se influenciam. A interseccionalidade enquanto ferramenta analítica proporciona às pessoas um melhor acesso à complexidade do mundo e à de si mesmas... (COLLINS e BILGE, 2016, p. 2, tradução nossa).

A lente da interseccionalidade, como observado por Crenshaw, Collins e Bilge, permite que a sobreposição entre as identidades de raça/etnia, sexo, classe, sexualidade, entre outras, seja incorporada na análise estrutural da “complexidade do mundo” e das “experiências humanas”. Tal fato propicia a possibilidade de um escopo analítico mais amplo, capaz de alcançar diversas categorias de sujeito, reconhecendo suas especificidades.

Em “Mapping the Margins”, Crenshaw, ao tratar dessas singularidades, explica, contrariando alguns críticos, que as políticas identitárias não negligenciam o reconhecimento das diferenças, mas, antes, desconsideram ou desmerecem as diferenças existentes dentro do próprio grupo. Trabalhando a partir de um quadro de referências feministas, mas possível de ser ampliado para um cenário maior, abrangente de outras identidades sexuais, a teórica observa:

No contexto da violência contra as mulheres, essa elisão da diferença nas políticas de identidade é problemática, fundamentalmente porque a violência que muitas delas experienciam é frequentemente moldada por outras dimensões identitárias, como raça e classe. Além disso, ignorar a diferença

dentro dos grupos concorre para a tensão *entre* eles [...]. Os esforços feministas para politizar as experiências das mulheres e os esforços antirracistas para politizar as experiências das pessoas racializadas têm frequentemente ocorrido como se as questões e experiências que cada um desses grupos particularizam ocorressem em terrenos mutuamente exclusivos. Embora o racismo e o sexismo se entrecruzem facilmente na vida das pessoas, raramente o fazem nas práticas feministas e antirracistas. E assim, quando as práticas expõem identidades do tipo “mulher” ou “pessoa racializada” como uma conjunção alternativa do tipo “ou...ou”, relegam a identidade das mulheres racializadas a um local que resiste à narração (CRENSHAW, 1995, p. 357, grifos da autora, tradução nossa).

O excerto acima transcrito aclara como as mulheres racializadas, cuja identidade é, então, construída a partir da intersecção das esferas de gênero e de raça, são invisibilizadas mesmo dentro dos discursos feministas e antirracistas. Como decorrência direta desse fato, a experiência dessas mulheres não é catalogada e, portanto, não figura dentro dos limiares convencionais dos preconceitos de raça e gênero.

Ainda em seu artigo seminal, Crenshaw revisita a interseccionalidade em sua relação com as reflexões construcionistas acerca da identidade e dos conflitos culturais sobre políticas identitárias. Conforme esclarece, a interseccionalidade não deve ser assumida como “uma nova e totalizante teoria da identidade” (CRENSHAW, 1995, p. 358, tradução nossa). Revela-se, antes, como a premência de “explicar os múltiplos fundamentos da identidade ao considerar como o mundo social é construído” (CRENSHAW, 1995, p. 358, tradução nossa). Expandindo a esfera de análises de modo a incluir mulheres negras e latinas, Crenshaw aborda a associação entre interseccionalidade estrutural e interseccionalidade política. A primeira refere-se à convergência de raça, gênero e dominação de classe. Tomando-se essa perspectiva, quaisquer intervenções sociais elaboradas a fim de atenuar os efeitos do racismo, ou sexismo, ou pobreza seriam insuficientes para atender às necessidades, por exemplo, de uma mulher racializada afrontada pela interação de todos os três sistemas de poder. A título ilustrativo, ao abordar a violência doméstica, a autora observa que as “estratégias de intervenção baseadas unicamente nas experiências de mulheres que não compartilham da mesma classe ou origem racial serão de ajuda limitada a mulheres que, por causa da raça e da classe, enfrentam obstáculos diferentes” (CRENSHAW, 1995, p. 358, tradução nossa). A interseccionalidade política, por outro lado, volta-se no sentido de “destacar que as mulheres racializadas estão situadas dentro de pelo menos dois grupos subordinados os quais frequentemente adotam agendas políticas conflitantes” (CRENSHAW, 1995, p. 360, tradução nossa).

Se, fundamentados nos preceitos de Crenshaw, de Collins e Bilge e de tantos outros, estabelecermos um paralelo que ponha em foco a interseccionalidade e o sujeito hegemônico prototípico (a saber, homem, branco, heterossexual e de classe média/alta), esse emparelhamento forçar-nos-á a perceber que, quanto maior o desvio em relação ao modelo paradigmático de sujeito, tanto mais camadas de preconceito derivado de uma matriz dominante o indivíduo terá de transpor. Sob essa luz, uma vez mais evidenciamos a não existência de uma realidade já, e desde sempre, fixa, vivenciada da mesma maneira por indivíduos abrigados – e, às vezes, impelidos – sob uma categoria identitária homogeneizante. Assumindo uma postura contrária aos efeitos dessa uniformização, a escritora e ativista Audre Lorde em “Learning from the 60s” [Aprendendo com os anos 60] salienta: “Não existe uma luta de questão única, porque não vivemos vidas de questões únicas.” (LORDE, 2007, tradução nossa). Repisando os dizeres de Grimes (1995, p. 110), “Não há denominadores comuns”.⁴⁹ Ao rechaçar essas limitações, essas “questões únicas”, o olhar interseccional desloca, pois, a tônica de uma realidade singular e imutável para uma realidade múltipla e em trânsito ininterrupto. Empreender uma leitura do sujeito a partir de uma perspectiva engessada e padronizada apaga-lhe a identidade, a subjetividade, e propaga o racismo, o classismo, a homofobia e tantas outras hostilidades sociais.

Não cabe no propósito deste trabalho explorar, em minúcias, uma série de fatores – e alguma outra que pudesse eventualmente ser apontada – para tentarmos construir uma explicação pormenorizada do potencial analítico da interseccionalidade. Intentar essa empreitada forçar-nos-ia numa direção diferente, desviando dos objetivos propostos para esta pesquisa. Pretendemos apenas sugerir a importância do uso da interseccionalidade enquanto ferramenta analítica que viabiliza refletir sobre como distintos eixos da divisão social (a saber, gênero, raça/etnia, classe, entre tantos outros) atravessam os diferentes sujeitos, percorrendo-os. Assim, esse feixe de identificações deve ser presumido não como um conjunto de categorias discretas e mutuamente exclusivas, mas, antes, como um complexo de transações construídas e operadas de forma simultânea. Recorrer à interseccionalidade como ferramenta de análise enfatiza, portanto, a natureza individual das identidades e como a combinação múltipla de variáveis como classe, gênero, raça/etnia molda e posiciona os sujeitos. Como asseverado por Collins e Bilge, “A interseccionalidade não é meramente um método de pesquisa, mas também uma ferramenta de empoderamento” (COLLINS e BILGE, 2016, p. 2, tradução nossa).

⁴⁹ *There are no common denominators.*

2.5 Estudos *quare* ou (quase) tudo o que sabemos sobre estudos *quare* aprendemos com E. Patrick Johnson

Os estudos de gênero, particularmente a “teoria” *queer*, como apontamos anteriormente, promovem uma releitura, um questionamento e uma revisão não só de conceitos “naturalizados” como o de gênero e de sexualidade, mas também como o de desejo, de identidade, de ação, tomando como ponto de partida uma perspectiva comprometida com sujeitos socialmente estigmatizados. Falta, todavia, nesses estudos, um afã dinâmico que permita elaborar, de forma mais prolífica e sistemática, a articulação de espectros multidisciplinares. Por consequência, essa vertente analítica carece de atenção especial às interseccionalidades entabuladas entre gênero, raça/etnia e classe, para citarmos apenas algumas das potenciais instâncias (JOHNSON, 2005 [2001]; TAYLOR, 2009; MOORE, 2011).

Como corolário da insuficiência multidisciplinar e interseccional no referido campo de estudos, desvela-se um enfoque privilegiado das preocupações de LGBTQI+ brancos, de classe média/alta – aqueles cujas identidades de gênero e raça/etnia distanciam/desvirtuam da matriz de sujeitos hegemônicos em porcentagens variadas, dependendo da performance de seus corpos. Se tomarmos como exemplo um gay de compleição considerada máscula, ainda “no armário”, em comparação com um gay dito afeminado, qual dos dois sofrerá mais discriminação? Na introdução de *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory* (1993), Warner, em seção intitulada “The Social Environment of Queer Politics” [O ambiente social da política *queer*], comenta:

As pessoas tendem a não vivenciar a abjeção [*queerness*] e a identidade étnica do mesmo modo. Muitas vezes, a disparidade entre imperativos raciais e sexuais pode ser registrada como uma dissonância não resolvida. Um correspondente me escreve sobre este ponto: “Na condição de gay racializado, percebo certos aspectos da minha identidade empoderados e fortalecidos dentro do espaço da família étnica, enquanto outros são negados nesse mesmo espaço. Eu fico no meio do que me parece ser uma divisão entre a família racialmente marcada e o *queer* branco.” A linguagem familiar empregada para descrever a sociabilidade em movimentos baseados em raça ou gênero [...] pode funcionar, para os *queers*, tanto como uma língua de exílio quanto um recurso de ironia [...]. Dadas essas realidades, a teoria precisa compreender que diferentes ambientes de identidade não são nem análogos – de modo que as táticas e os valores de um possam ser considerados apropriados pelo outro – nem separáveis. As lutas *queer* e as de outros movimentos identitários ou, alternativamente, de outros novos movimentos sociais diferem, muitas vezes, em aspectos importantes – mesmo quando suas experiências são imbricadas. (WARNER, 1993, p. xvii-xviii, tradução nossa).

O ponto culminante explorado por Warner nesta passagem revela como as identidades de gênero e de raça gravitam em torno de órbitas divergentes a depender dos contextos sociais nos quais o indivíduo esteja inserido. Assim, identidades investidas de poder em determinadas circunstâncias são nulificadas e, até mesmo, repudiadas em outros cenários. Há um problemático e descomunal hiato entre o terreno racialmente marcado e o da abjeção, aparentemente consolidados sobre uma formulaica rigidez monástica. Sob outra luz, persiste um insidioso ponto-cego que impossibilita uma mirada mais certa sobre a realidade dos sujeitos trafegantes por esses dois espaços.

Avançando numa linha de raciocínio aparentemente espelhada nas preocupações postuladas por Warner, Darnell Moore, ao interrogar a presença negra no projeto *queer*, assim se expressa:

Não estou totalmente convencido de que os estudos/teoria *queer* possam gerar e sustentar análises e ações que se oponham dinamicamente a tecnologias de poder, como a ideologia racista branca e o privilégio branco, revigorantes dessa matriz repressiva. Assim, parece justo argumentar que os estudos/teoria *queer*, para serem aplicáveis aos afro-americanos, deveriam interrogar e desconstruir noções de branquidade⁵⁰ e privilégio branco (MOORE, 2011, p. 155, tradução nossa).

Além disso, valendo-se da metáfora do afro-americano como viajante, argumenta:

os afro-americanos são viandantes na trajetória *queer*, pois nossas situações raciais, étnicas, sociais e de classe são rápida e ostensivamente desconsideradas. É quase como se nossas identidades raciais, mas também as outras, fossem “estranhadas”, colocadas em quarentena. Em termos diferentes: ao que parece, os indivíduos racializados praticantes do amor entre iguais estão frequentemente subjugados a uma exigência inequívoca de “conter” nossas identidades, não só raciais, em decorrência da imposição forçada de “políticas de identidade” dentro do projeto *queer*. (MOORE, 2011, p. 156, tradução nossa).

O efeito direto desse “estranhamento” ou dessa disposição em “quarentena”, como afirma Moore, é a circunscrição dos limites e das liberdades da experiência subjetiva,

⁵⁰ Optamos por traduzir “*whiteness*” por “branquidade”, pautando-nos na explicação de Jesus (2012, p. 11): “Ou seja, enquanto indivíduos brancos que reconhecem que a supremacia branca não tem razão de existir (branquitude) permanecem omissos no processo, o privilégio destes e daqueles brancos que acreditam na brancura como condição ideal de ser humano (branquidade) é mantido, o que faz com que negros sem qualquer reconhecimento sobre seus valores culturais e sociais encontrem no processo de branqueamento a única forma de integração social (negritude), assim são impedidos de formar uma identidade negra positiva (negritude), baseada no resgate de valores individuais e coletivos em nome de uma nova percepção de si e do mundo social, perpetuando valores depreciativos e estereotipados que se arrastam ao longo dos anos”.

invisibilizando/silenciando, por conseguinte, o universo particular do homem negro e gay. No âmbito dessas delimitações, qualquer possibilidade do amor entre iguais é nulificada e até mesmo demonizada. O fazer poético de Grimes confronta essas imposições. Num trabalho de dissolução de preceitos dogmáticos, o autor resgata em diversos poemas essa perspectiva também válida de amor. Vejam-se, a título exemplificativo, os poemas “Love Poem # 7” [Poema de amor no. 7], “Black Velvet Nights” [Negras noites], “On The Menu” [No menu] e “Addiction” [Vício], nos quais esse afeto é assinalado de maneira mais explícita. Na abertura de um novo panorama de libertação dessas subjetividades, Grimes, ao legitimar o valor da identidade negra-gay e o amor entre sujeitos revestidos dessa identidade, põe em foco as vulnerabilidades do projeto *queer*, cujo objeto ainda tem sido o sujeito branco de classe média/alta.

Relembremos, ainda, o crítico midiático Earl Hutchinson (2001, p. 3), já referendado neste trabalho, quando alude ao *status* de “párias dos párias” atrelado aos gays negros. Pautando-nos nas leituras de Warner, Moore e Hutchinson, pressupor que todos os *queers* são tangidos pelos mesmos mecanismos de opressão implica corroborar forças propulsoras de uma matriz normativa elidente de outras diferenças, supressora de subjetividades. Tal presunção passa, embora de forma indeliberada, pelo crivo da recusa em legitimar a identidade como cambiante, como um emaranhado inextricável e contingente que trafega pelo sujeito. Por conseguinte, qualquer tentativa de análise dos sujeitos respaldada apenas na noção de identidade de gênero é incontornavelmente restritiva.

Num cenário promissor, um dos avanços cruciais a ser aportado por um projeto original que acate a diversidade em suas distintas formas de expressão é, como reconhecido por Dennis Altman, “a vantagem de retirar do gueto os estudos gays e lésbicos, de modo que temas e questões homossexuais começassem a ser discutidos em contextos mais amplos” (ALTMAN, 1996, tradução nossa). É essa expansão simpatizante à multiplicidade de posições de sujeito que E. Patrick Johnson, professor de Estudos Afro-americanos e Performance na *Northwestern University*, Estados Unidos, vai perfilhar na analítica por ele proposta. Em artigo datado de 2001 e republicado em 2005, intitulado “‘Quare’ studies, or (almost) everything I know about queer studies I learned from my grandmother” [Estudos ‘*quare*’ ou (quase) tudo o que sei sobre estudos *queer* aprendi com minha avó], o professor abre um terreno fecundo – mas ainda pouco explorado – dos estudos *quare*. O texto inaugural do campo de estudo em questão traz, de forma epigráfica, as vozes de cinco LGBTs racializados discorrendo sobre a relação mantida com o termo *queer*:

Amo *queer*. *Queer* designa homossexual de qualquer sexo. É mais prático do que dizer “gays”, que precisa ser especificado,⁵¹ ou “lésbicas e homens gays”. É um termo polêmico e extremamente útil, pois é o que afirmamos ser, que é “Foda-se”. Spike Pittsberg, em Cherry Smith, “*What is this thing called queer?*”

Uso *queer* para descrever meu próprio tipo de feminismo lésbico, que tem muito a ver com o feminismo radical com o qual estive envolvida no começo dos anos 80. Também uso o termo de modo extrínseco para descrever uma inclusividade política – um novo passo em direção à celebração da diferença pela sexualidade, pelo gênero, pela preferência sexual e pela escolha de objeto. Ambos os usos estão interligados. Linda Semple, em Smith, “*What is this thing called queer?*”

Sou mais propensa a usar as palavras “lésbica negra”, pois quando ouço o termo *queer*, penso em homens gays brancos. Isling Mack-Nataf, em Smith, “*What is this thing called queer?*”

Defino-me como gay na maioria das vezes. Não uso *queer*, pois essa palavra não faz parte do meu vernáculo – mas não tenho nada contra o uso. Os mesmos debates em torno das questões de nomeação ocorrem na “comunidade negra”. Nomear é um ato de poder. O fato de negros e gays constantemente nos renomearem é uma maneira de deslocar o poder dos brancos e dos héteros, respectivamente. Inge Blackman, em Smith, “*What is this thing called queer?*”

Pessoalmente, não me considero uma ativista *queer* ou, para ser franca, não me considero qualquer coisa *queer*. Não porque não me veja como ativista. Na verdade, creio que meu trabalho político seja uma das minhas contribuições mais importantes para todas as comunidades das quais faço parte. Contudo, como outros ativistas gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros racializados, acho o rótulo “*queer*” sobrecarregado de pressupostos implícitos inibidores do potencial político radical dessa categoria. Cathy Cohen, “*Punks, Bulldaggers, and Welfare Queens*” (JOHNSON, 2005, p. 124-125, tradução nossa).

Moduladas entre afinidade e repulsa, empatia e rejeição, as distintas opiniões expressas nas epígrafes acima transcritas realçam, ora de modo resoluto, ora de modo mais comedido, a incompletude ensejada pelo termo *queer*. Dentre elas, há, inclusive, uma – cuja autoria é atribuída a Isling Mack-Nataf –, apontando convenientemente a questão da interseccionalidade, a ser desenvolvida por Johnson, embora sem nunca a nomear.

Obstinado a enfatizar essa insuficiência, Johnson apresenta, em forma de verbete de dicionário, as definições do termo *quare*, tendo em vista abranger sentidos mais plurais:

Quare Etimologia (com o perdão de Alice Walker)

⁵¹ Gay do sexo masculino ou gay do sexo feminino.

Quare /kwer/, s. 1. Mesmo que *queer*; contrário de *hétero*; estranho ou ligeiramente excêntrico; do vernáculo afro-americano para *queer*; às vezes usado de forma homofóbica, mas sempre denotando excesso que não pode ser contido dentro das categorias convencionais do *ser*; curiosamente, equivalente à variante anglo-irlandesa (e, às vezes, afro-irlandesa) de *queer*, como na famosa peça de Brendan Behan *The Quare Fellow*.

- adj. 2. lésbica, gay, bissexual ou transgênero racializado que ama outros homens ou outras mulheres, sexualmente e/ou não sexualmente, e aprecia a cultura e a comunidade negras.

- s. 3. Aquele que *pensa e sente e age* (e, às vezes, “reage”); comprometido com a luta contra todas as formas de opressão – de raça, de sexo, de gênero, de classe, de religião etc.

- s. 4. Aquele para quem as identidades de sexo e de gênero já, e desde sempre, estabelecem interseccionalidades com a subjetividade racial.

5. *quare* está para *queer* assim como “gongar” está para a “destilar veneno”.⁵² (JOHNSON, 2005, p. 125, tradução nossa).

Essa manobra de justaposição entre *queer* e *quare* funciona, de modo preliminar, como a identificação da metodologia a ser desenvolvida pelo autor no percurso construtivo da “teoria” a ser instituída, a saber, a “teoria” *quare*.

Num trabalho de revisionismo e releitura de *queer* como *quare* – pronúncia de *queer* na variante dialetal negra usada pela sua avó – o teórico distende os marcos das dimensões prototípica, analítica e epistemológica dos estudos *queer* a fim de abranger questões enfrentadas por lésbicas, gays, bissexuais e transgêneros racializados até então desatendidas por esses estudos. Segundo constata, o uso do termo “*quare*” por sua avó encerrava duas acepções distintas: uma representando o emprego mais corriqueiro de *queer* (= excêntrico, estranho) e a outra representando um excesso de significados, tanto discursivos quanto epistemológicos, assentados em rituais culturais afro-americanos e também na experiência vivida. Johnson (2005, p. 126, tradução nossa) então afirma que o (não) saber da avó em relação ao uso de *quare* deve-se à “múltipla e complexa posição cultural, social e histórica” por ela ocupada. Revela também sentir falta dessa posição cultural particular no uso frequente e mais tradicional que se faz do termo *queer*, em especial na reapropriação teórica desse termo dentro do cenário acadêmico. Portanto, lançando-se a uma iniciativa arrojada, Johnson visa a dar um passo arriscado ao propor a reconceptualização dos estudos *queer* como *quare*, de modo que categorias de raça/etnia e de classe, até então negligenciadas por aqueles

⁵² Os termos referem-se a “*reading*” e “*throwing shade*”, duas gírias usadas no cenário LGBTQI+ norte-americano. A primeira expressão corresponde a um insulto perspicaz, muitas vezes de forma exagerada, exorbitante, imediatamente reconhecível, sobre os defeitos de uma pessoa. A segunda, por seu turno, corresponde a uma versão atenuada e indireta daquela.

estudos, sejam contempladas. Busca, em última instância, viabilizar uma estratégia de leitura da sexualidade racializada, ponto nevrálgico e forte de suas contribuições teóricas.

Ao mobilizar as tensões suscitadas entre distintas instâncias identificadoras e idealizar um projeto cujo objetivo cardinal é uma irrestrita inclusividade, o teórico *quare* por excelência reivindica a legitimação de um “corpo político” que não reduza a identidade a um monólito indivisível alicerçado a uma compreensão essencialista de raça e gênero, nem elida a materialidade dos corpos, reiteradamente convertidos em um local de trauma, onde coerção e violência racistas e/ou sexistas e/ou homo/transfóbicas são operadas.

Em artigo intitulado “Queer, but Classless?” [*Queer*, mas sem classe?] (2009), Yvette Taylor reconhece que a “teoria” *queer* tem sido acusada de relegar as materialidades ao obscurantismo e de alçar a sexualidade à condição de “fonte mais significativa e disruptiva de subversão” (TAYLOR, 2009, p. 200, tradução nossa). Assevera também que “As teorias da identidade estão cada vez mais preocupadas com o sujeito do desejo, e não com as necessidades e restrições materiais” (TAYLOR, 2009, p. 201, tradução nossa). A analítica *quare*, numa tentativa de correção da miopia “teórica” caracterizadora do campo investigativo dos estudos *queer*, parece, com efeito, não desconsiderar essas dimensões. Em crítica aos lapsos e limitações desse campo investigativo, Johnson argumenta que, em razão de esses estudos dedicarem-se diligentemente ao debate de noções como subjetividade/individualidade, agência e experiência, omitem, embora de maneira involuntária, questões enfrentadas por LGBTs pertencentes a comunidades “racializadas”. O teórico defende que

“*Quare*”, em contrapartida, não só transpassa as identidades, mas também as articula. “*Quare*” oferece uma maneira de criticar noções estáveis de identidade e, ao mesmo tempo, situar o conhecimento de raça e de classe. Meu projeto é de revisão e recuperação. Quero manter o espírito lúdico e de inclusividade do “*queer*”, que inspira muito da teoria *queer*, mas também descartar tendências homogeneizantes. Como expansão disciplinar, pretendo, então, transformar o que é *queer* em *quare*, de modo que as formas de conhecimento sejam vistas não só como discursivamente mediadas, mas também como historicamente situadas e materialmente condicionadas. Essa reconceptualização coloca em primeiro plano os meios que possibilitam lésbicas, bissexuais, gays e transgêneros racializados alcançar conhecimento sexual e racial. Além disso, os estudos *quare* reconhecem os diferentes “pontos de vista” encontrados entre lésbicas, bissexuais, gays e transgêneros racializados – também condicionados pela classe e pelo gênero. (JOHNSON, 2005, p. 127, grifo do autor, tradução nossa).

E continua:

Os estudos *quare* são uma teoria de e para LGBTs racializados. Assim, reconheço que, em minha tentativa de levar esses estudos adiante, corro o risco de promover outra versão da política de identidade. Apesar disso, considero necessário percorrer esse campo minado, a fim de elucidar como algumas vertentes da teoria *queer* omitem a sexualidade racializada. A teoria proposta é uma “teoria na carne”. As teorias na carne enfatizam a diversidade dentro de cada grupo e entre os grupos de gays, de bissexuais, de lésbicas e de transgêneros racializados, ao mesmo tempo em que explicitam como o racismo e o classismo afetam o modo de vivenciarmos e teorizarmos o mundo. As teorias na carne também unem teoria e prática, por meio de uma política corporificada de resistência. Essa política de resistência está presente nas tradições vernáculas, tais como performances, folclore, literatura e arte verbal. (JOHNSON, 2005, p. 127, tradução nossa).

Se, por certo, há um problema de gênero, como defende Butler (2016 [1990]), Johnson anuncia haver também um “problema de raça” com a “teoria” *queer*. A fim de corroborar esse argumento, o teórico recorre à ativista negra britânica Helen (Charles), que levanta uma série de questões cujas respostas conduzem à ideia de *queer* ser, de fato, uma categoria homogeneizante. Empenhado em uma dinâmica de desmontagem, Johnson levanta mais questionamentos cáusticos:

Quais são, por exemplo, as implicações éticas e materiais da teoria *queer* se seu projeto é dismantlar todas as noções de identidade e agência? A tendência desconstrutiva da teoria *queer* realça os modos pelos quais a ideologia funciona para oprimir e proscurever maneiras de conhecer, mas qual é a utilidade dessa teoria nas linhas de frente, nas trincheiras, nas ruas ou lugares onde o corpo racializado e sexualizado é espancado, subjugado pela fome, queimado, amaldiçoado – na verdade, quando o corpo é convertido no local do trauma? (JOHNSON, 2005, p. 129, tradução nossa).

Trazer essas hesitações a lume indica uma incompletude da analítica *queer*, que “falha duplamente” – ou “estranhamente” – quando submetida a uma investigação mais sistemática. A primeira imprecisão na qual essa analítica incorre é desconsiderar a materialidade do corpo, pois “Deixar de fundamentar o discurso na materialidade é privilegiar a posição daqueles cuja subjetividade e agência, fora do âmbito do gênero e da sexualidade, nunca foram subjugadas” (JOHNSON, 2005, p. 139, tradução nossa). A segunda inadvertência pauta-se no fato de essa analítica desatentar às contribuições substanciais, seja no campo intelectual, estético ou político, daqueles não amparados sob as rubricas “branco” e “classe média” na luta contra a intolerância sexual e racial. Considerando essa falha dupla ou estranha da qual trata Johnson, podemos argumentar estarem os negros-gays circunscritos, por conseguinte, a um lugar mais

abjeto, recôndito e abismal. Seus corpos são invisibilizados, e, com eles, suas vozes. Contudo, alguns detêm mecanismos de expressão que trespassam campos de força culturalmente saturados, propondo uma retórica testemunhadora da lógica cis-heteronormativa e eurocêntrica. Thomas Grimes é um exemplo flagrante dessa voz eloquente no campo intelectual e estético. Essex Hemphill também o é. Em um curto mas perspicaz ensaio pessoal, este poeta e ativista ambiciona resgatar milhares de gritos reprimidos:

Eu falo em nome dos milhares, talvez centenas de milhares de tropas e de homens que vivem e morrem à sombra de segredos, incapazes de falar do amor cuja força impulsiona-os a seguir em frente e contribuir com a raça. Seus beijos costumeiros [...] de saliva doce e lealdade são banidos pelos propagandistas da raça, o ‘décimo talentoso’ [...].

O homossexual negro é duramente compelido a conquistar público entre seus irmãos heterossexuais; mesmo se é mais talentoso, é inibido por seu silêncio ou suas admissões. Esse é o resultado da raça ao apagar a homossexualidade dos registros da nossa história. A história ‘eleita’. Mas as construções sacralizadas do silêncio são exercícios fúteis de negação. Nós não iremos desaparecer junto com nossas questões de sexualidade. Nós estamos voltando para casa. (HEMPHILL, 1992, tradução nossa).

As vozes capazes de suplantar o sistema hegemônico falam por outras, ecoando, num exercício de solidariedade e humanidade, reivindicações na luta contra a homofobia, o racismo e a opressão. A inquietação de Grimes quanto a essa assunção da voz, que fala por si e por outros, e, mesmo abafada, esforça-se por lançar gritos na busca por ser ouvida, é notória em sua produção, penetrada irrefutavelmente por seu projeto político. Há, com efeito, uma relutância em acatar o silêncio, o que implicaria negligenciar a materialidade dos corpos ignorados e negados, intensificando ainda mais o regime de invisibilização/apagamento. A materialidade corporal ganha contornos afirmativos em “On The Menu” [No menu]:

No menu

Eu gosto de meus amantes assim como meu café:
Negros e bem doces

Eu gosto de abraços recém-espremidos de manhã
Beijos com sabor de laranjas

Eu gosto de minha torrada com manteiga de ambos os lados com muita
geleia e compota no meio dos pães doces

Eu gosto mais de linguiça do que de bacon e eu a prefiro
Picante, succulenta, bem-passada e tenra

Eu gosto dos meus ovos duros (a saber, cozidos)
Moles nunca me apeterceram

Eu gosto de café da manhã na cama, pois é a única maneira
De começar com determinação total.

(GRIMES, 1995, p. 113).⁵³

Como podemos depreender, o corpo negro-gay passa a importar, a ter relevância, sendo convertido em objeto de desejo e de prazer. Uma leitura desatenta, contudo, levar-nos-ia a pensar num processo de objetificação/coisificação e sexualização desse corpo. Porém, inteirando-nos do histórico de militância de Grimes, sabemos que suas lutas correm na contramão desse fluxo. O autor, rejeitando a domesticação e disciplinação dos corpos, estabelece uma proposição interseccional na qual homens negros e gays figuram como ponto de difusão de características positivas. Assim sendo, o corpo é cartografado em sua plena imponência.

Na grande maioria dos poemas, entretanto, o corpo focalizado por Grimes, em sua avidez crítica, carrega rastros e efeitos da violência, da crueldade e da desumanidade. Tomemos a título exemplificativo “Snapshots” [Retratos] e “Glass Closet” [Armário de vidro]:

Retratos

Fotografias e músicas antigas levam-me ao passado
De volta às minhas alegrias e penúrias
1989 foi um ano de cão
Terminei com meu namorado
Perdi meu irmão mais velho para a AIDS
Perdi também sete amigos para a AIDS
Dois outros para a violência nas ruas
Perdi meu colega de infância para o câncer de cérebro
E quase surtei

Eu venho dos lúgubres quartos
Humilhado e subserviente
Enquanto folheio álbuns
E ouço músicas antigas
Vou continuar a cantar
Vou continuar a dançar
E rir das fotografias

⁵³ **On The Menu** // *I like my lovers the way I like my coffee / Black with lots of sugar // I like freshly-squeezed hugs in the morning / Kisses that taste of oranges // I like my toast buttered on both sides with lots / Of jelly and jam between sweet rolls // I like sausage over bacon and I prefer it / Hot, juicy, well-done and tender // I like my eggs hard (boiled that is) / Over easy was never my thing // I like breakfast in bed because it's the only way / To get down to the real true grit.*

E dos rostos dos quais sinto saudades
Seus sorrisos profundamente gravados no tempo.

(GRIMES, 1995, p. 114).⁵⁴

Armário de vidro

Se você não afirmar sua própria existência
Ninguém o irá fazer
Ninguém o defenderá
Ou lutará suas lutas
Ninguém derramará uma gota de sangue por você
Ninguém o irá proteger de ser chamado de
“Bichinha rebelde”
Ninguém irá arrancar as línguas das bocas
Daqueles que cospem em você
Ou quebrar os braços
Daqueles que usam pedaços de pau para espancá-lo
Assuma o controle
Abandone seus medos
Faça-o por si mesmo

Se você não afirmar sua própria existência
Ninguém o irá fazer
Você tem de manter a cabeça erguida
Como o rei ou a rainha que você é
Você tem de andar pelas ruas desafiadoramente
Onde sabe que não é desejado
E dizer: “Dê passagem!”
Lute se você tiver de combater
Sangre se for preciso
Mas afirme sua própria existência
Não há esconderijos
Viver em um armário de vidro não
O irá proteger

Se ele se estilhaçar, seja forte
Não deixe as pedras atiradas
Aniquiliarem-no.

(GRIMES, 1995, p. 121).⁵⁵

⁵⁴ **Snapshots** // Photographs and old songs take me back / Back into my joys and my miseries / 1989 was a hell of a year / I broke up with my lover / Lost my oldest brother to AIDS / Lost seven friends also to AIDS / Two others to street violence / Lost a childhood buddy to brain cancer / And almost lost my mind // I have arisen from darkrooms / Humbled on bent knees / As I flip through albums / And listen to old songs / I will continue to sing / I will continue to dance / And laugh at photographs / And the faces I miss / Their smiles deeply etched in time.

⁵⁵ **Glass closet** // If you don't affirm your own existence / Nobody else will / Nobody will stand your ground / Or fight your battles / Nobody will bleed for you / Nobody will protect you from being called / “Faggot sissy punk” / Nobody will rip the tongues from the mouths / Of those who spit at you / Or break the arms / Of those who uses sticks and bats to beat you / Take control / Shed your fears / Do it for yourself // If you don't affirm your own existence / Nobody else will / You have to stand tall and proud / Like the king or queen you are / You have to

Nessas duas produções, Grimes ocupa-se de corpos fragilizados, enfraquecidos. Em “Snapshots” [Retratos], os corpos trazidos à cena são ora acometidos por doenças físicas como a AIDS e o câncer, ora acometidos pela violência urbana – consequência direta da homofobia e do racismo. Outras dores consternadoras ali delineadas não são necessariamente corporais, mas afetam os sentidos que atravessam esses corpos. O poema retoma, assim, o dissabor do fim dos relacionamentos amorosos e também a desolação da perda dos entes queridos, cujas memórias e sorrisos estão “profundamente gravados no tempo”. O sofrimento configura-se como concretude dilacerante. “Glass closet” [Armário de vidro], por sua vez, reverbera alguns desses ecos, substanciando o argumento de que a violência (re)incidente sobre os sujeitos não é tão somente física, mas também simbólica – nem por isso desonerando-se da produção de marcas devastadoras. Grimes parece ter prenunciado as reivindicações de Johnson, quando este reclama, no quadro dos estudos por ele proposto, a participação e a consequente legitimação dessas vozes, desses discursos.

Retomemos os pressupostos da “teoria” *quare*. No artigo fundador do pensamento *quare*, Johnson investe na reflexão que lhe permite intervir nos estudos de gênero, mais detidamente no tocante à analítica e à prática *queer*. Ao mapear uma história geral do uso dos estudos *queer* no discurso acadêmico contemporâneo, focaliza a inexistência de discussão sobre questões de raça/etnia e de classe dentro desse paradigma teórico e analisa a leitura (errônea) de duas performances negras-gay empreendida por um teórico *queer*. O professor observa como muitos desses teóricos, no anseio de ir além do corpo, sustentam críticas alicerçadas no discursivo em detrimento do corporal. Deve-se notabilizar, na iniciativa de Johnson, não uma exclusão mútua dessas duas esferas, mas, antes, a gerência de uma relação dialógica/dialética entre elas.

Dentre os compromissos do modelo de estudos *quare*, a “raça” é criticada enquanto instância historicamente contingente e social e culturalmente construída/performada e seus efeitos materiais são avaliados num panorama social hegemonicamente regido pela supremacia branca. Logo, o referido campo de estudos postula que os críticos *queer* reconheçam sua posição dentro de um sistema opressivo, em decorrência do fato de muitos deles ocuparem posições privilegiadas, como “sujeitos soberanos”, e serem por elas influenciados. “Negligenciar esse reconhecimento é, como argumenta Ruth Goldman, “[deixar] o fardo de lidar com a diferença sobre as próprias pessoas diferentes, e, ao mesmo

walk defiantly down streets / Where you know you aren't wanted / And say "step aside" / Fight if you have to / Bleed if you must / But affirm your own existence / There is no hiding place / Living in a glass closet will not / Protect you // If it shatters be strong / Don't let the rocks that are thrown / Cause you to crumble.

tempo, permitir que os acadêmicos brancos construam um discurso de silêncio em torno da raça e outras perspectivas *queer*” (JOHNSON, 2005, p. 135, tradução nossa).

Em meio às críticas à “teoria” *queer* já trazidas à baila por Johnson, duas outras ainda necessitam ser anunciadas: a lacuna existente entre teoria e prática, performance e performatividade. Não obstante admita o empenho de diversos teóricos no delineamento de estratégias cujo escopo é o desmantelamento de sistemas opressivos, o professor reprova a imperícia da mirada de análise na articulação de uma “política de resistência mais substancial” (JOHNSON, 2005, p. 136, tradução nossa). Colocando em pauta a formulação de performatividade sugerida por Judith Butler, Johnson interroga:

Quais são, por exemplo, as implicações do total desmantelamento da subjetividade e da vontade social em regimes opressivos? Será que uma ênfase excessiva no livre jogo dos significantes nos impulsiona além de um estado de apatia para enfrentar as verdadeiras injustiças do mundo? O corpo, creio eu, tem de ser teorizado de modo que não apenas descreva como é fabricado, mas também o que *faz*, uma vez que *está* constituído, e a relação entre ele e os outros corpos ao redor. Em outras palavras, desejo uma réplica à performatividade que conceda um espaço à subjetividade, à agência (ainda que momentânea e discursivamente carregada) e, finalmente, à mudança. (JOHNSON, 2005, p. 136, tradução nossa).

Tal colocação pode explicar, por exemplo, a resolução de Johnson pelo emprego também da performance. Por essa via, não só os efeitos discursivos dos atos seriam evidenciados, mas se apontaria como esses mesmos atos são historicamente situados. Aderir à performance e à performatividade como quadros interpretativos na teorização da experiência humana permite, segundo Johnson, estabelecer entre elas uma relação mais dialógica e dialética.

O professor também evoca a noção de “desidentificação”, propagada pelo teórico latino José Muñoz, defendendo que as estratégias de performance dos afro-americanos que trabalharam e lutaram em servidão humana ilustram essa prática. A desidentificação é, como esclarece Muñoz,

[um] modo de lidar com a ideologia dominante, de forma que nem opte pela assimilação dentro de tal estrutura, nem se oponha estritamente a isso; pelo contrário, a desidentificação é uma estratégia que funciona na e contra a ideologia dominante. Em vez de se curvar sob as pressões dessa ideologia (identificação, assimilação) ou tentar libertar-se de sua esfera inescapável (contraidentificação, utopia), esse “trabalhar na e contra a” é uma estratégia que tenta transformar uma lógica cultural a partir de seu interior, sempre se concentrando para implementar mudanças estruturais permanentes e, ao mesmo tempo, valorizando a importância das lutas locais e cotidianas de resistência (MUÑOZ, 1999 apud JOHNSON, 2005, p. 139, tradução nossa).

Essa estratégia de transformação da lógica cultural a partir de seu interior pode ser percebida nas tradições vernaculares, em produções como contos, cantos e *blues*, surgidas entre os africanos escravizados. Discursivamente mediadas e filtradas por meio de corpos negros, tais performances vernaculares funcionam como armas discursivas e fornecem um baluarte para o empoderamento social e político. Conquanto se trate de um fato sobejamente conhecido, cremos ser importante reiterar que, mesmo com o fim da escravidão, essas performances continuam a ser produzidas não só por heterossexuais racializados, mas também por gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros racializados, avançando em seus esforços no trabalho contra os diversos sistemas opressivos. De forma sucinta, as performances são empregadas enquanto tática de sobrevivência em experiências cotidianas, viabilizando a proclamação de uma subjetividade negra absoluta.

À luz de uma perspectiva *quare*, Johnson procede a uma leitura do filme *Black Is ... Black Ain't* [Preto é... Preto não é], de Marlon Riggs, evidenciando a operacionalização dessa analítica e as possibilidades desse tipo de identidade. O documentário concluído em 1994, após a morte de Riggs, relata o enfrentamento do cineasta contra as mazelas acarretadas pela AIDS, além de nutrir uma reflexão sobre o *status* destemido da identidade negra. Conforme indicado por Johnson, a transformação de “*queer*” em “*quare*” operada por *Black is... Black ain't* sugere que “a identidade, embora altamente contestada, revela-se na pele e, portanto, tem consequências sociais e políticas para quem a habita” (JOHNSON, 2005, p. 141, tradução nossa).

Dois dos aspectos examinados no documentário – e talvez os mais relevantes – são a problematização lançada sobre a noção de negritude essencial e a crítica tecida sobre a homofobia na comunidade negra. A reivindicação de um espaço para a identidade homossexual na circunscrição desse corpo social tem sido amplamente debatido (CONERLY, 2001; HOOKS, 2001; HUTCHINSON, 2001; MCBRIDE, 2001). Sobre a homofobia nessas comunidades, hooks no capítulo “Homophobia in Black Communities” [A homofobia em comunidades negras] (2001) afirma: “As comunidades negras podem ser percebidas como mais homofóbicas se comparadas a outras, visto que há uma tendência de os indivíduos naquelas comunidades expressarem verbalmente, de forma franca, sentimentos antigay” (HOOKS, 2001, p. 69, tradução nossa). Talvez essa seja a razão pela qual Riggs, segundo observado por Johnson, chame a atenção à homofobia perpetrada pela própria igreja negra, que, em sua duplicidade de critérios, ilustra como a negritude pode “edificar, ou derrubar, prezar ou desprezar alguém” (JOHNSON, 2005, p. 144, tradução nossa).

Além de preconizar um percurso dos estudos *quare* dentro do contexto acadêmico, traçando as linhas-mestras de uma agenda de trabalho intelectual a ser aprimorado – nomeada por Johnson como “práxis acadêmica” – o teórico anseia a práxis política, a ocorrer fora desse âmbito. Conforme enfatiza,

Se a mudança social deve ocorrer, gays, bissexuais, transgêneros e lésbicas racializados não podem se dar ao luxo de serem teóricos de poltrona. Alguns de nós precisam estar nas ruas, nas trincheiras, propagando as teorias *quare*, construídas na “segurança” da academia. Ainda que tenhamos em vista que a teoria e a ação políticas não são necessária e mutuamente excludentes, os teóricos *quare* devem fazer a teoria funcionar para seus constituintes. (JOHNSON, 2005, p. 147, tradução nossa).

Somente com base nessa coalização entre teoria e ações concretas, entre contexto acadêmico e comunidade, os estudos *quare* podem alcançar seus objetivos. Com efeito, esse vínculo entre teoria e prática representa um fator fulcral para uma crítica embasada das matrizes hegemônicas de opressão.

Resumindo seu projeto teórico, Johnson assim se expressa:

Porquanto não estou convencido de que os estudos, a teoria e o ativismo *queer* devam sofrer alguma alteração em breve, instituo os estudos *quare* como um projeto disciplinar intervencionista. Os estudos *quare* abordam as preocupações e necessidades de gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros com questões de raça, sexo e classe, bem como outras identidades e posições de sujeito. Ao mesmo tempo em que contribuem com os campos discursivos do conhecimento, também se comprometem a teorizar a prática da vida cotidiana. Porque existimos não só em corpos discursivos, mas também materiais, necessitamos de uma teoria que fale a essa realidade. Por certo, os estudos *quare* podem dar nova vida aos nossos estratagemas de sobrevivência “mortos” (ou mortíferos). (JOHNSON, 2005, p. 149-150, tradução nossa).

A lição ensinada por Johnson em “‘Quare’ studies, or (almost) everything I know about queer studies I learned from my grandmother” é a da política de portas abertas, que, num gesto de abrangência e humanização, acolhe os sujeitos racializados habitantes de corpos não comportados pela lógica binária. Como o projeto desse teórico revela e acentua, os estudos *queer*, embora funcionem como um generoso filão a partir do qual a teorização do gênero e da sexualidade tenha avançado a passos largos, são insuficientes para lidar com uma categoria de sujeitos cindidos por identidades raciais/étnicas e de classe em trânsito e em constante intersecção. É, pois, dessa necessidade premente que nascem os estudos *quare*,

enquanto projeto disciplinar intervencionista, engajado tanto na política da diferença quanto na política do racismo. Inaugura-se, desse modo, um espaço no qual os sujeitos ditos “abjetos” (BUTLER, 2000) ou da “subclasse” (BAUMAN, 2005) podem celebrar sua(s) identidade(s) transitórias, em tráfego ininterrupto.

CAPÍTULO 3

UMA PROPOSTA DE TRADUÇÃO

Embora tenha sido um escritor prolífico – como apontamos na Introdução deste trabalho –, as obras de Thomas Grimes não são familiares no âmbito canônico da literatura. Buscando dar visibilidade a uma parte de sua produção, este capítulo final destina-se a apresentar nossas traduções para o português dos poemas de Grimes, contidos na seção “Glass Closets” [Armários de vidro] da antologia *Milking Black Bull: 11 Gay Black Poets* [Tirando leite de touros negros: 11 poetas negros-gay] (1995). Percorrendo uma sequência originária, trazemos, portanto, os dez poemas produzidos em língua estrangeira, intercalados com nossas traduções em língua portuguesa. Respeitando a ordem de aparição na antologia, os poemas são “Equations” [Equações], “Love Poem #7” [Poema de amor n.º 7], “Black Velvet Nights” [Negras noites], “On The Menu” [No menu], “Snapshots” [Retratos], “Miss Alma” [Srta. Alma], “Addiction” [Vício], “February 10, 1993” [10 de fevereiro de 1993], “Yellow Brick Blues” [Tristeza dos tijolos amarelos] e “Glass Closet” [Armário de vidro].

3.1. “Equations”

*Asking me if I'm
Black before being gay
Or gay who just happens to be black
Is the same as asking about
Chickens and eggs
Whatever came first is irrelevant
There are no common denominators*

*Theoretically speaking
I am not to be defined
By some simple equation*

*I am not to be
Added up
Subtracted
Multiplied
And divided up by Afro and
Homo-centricities*

*Nor am I to be fractionalized
Calculated and rounded off*

*By a square-ass root
I carry my own self over
To the first power of just being me.*

Equações

Perguntar-me se sou
Negro antes de ser gay
Ou um gay que porventura é negro
É o mesmo que perguntar
Sobre a história de quem nasceu primeiro, o ovo ou a galinha
O que quer que tenha tido precedência é irrelevante
Não há denominadores comuns

Teoricamente falando
Eu não tenho de ser definido
Por uma mera equação

Eu não tenho de ser
Adicionado
Subtraído
Multiplicado
E dividido por Afro e
Homo-centricidades

Nem tenho de ser fracionado
Calculado e arredondado
Por uma raiz de bunda quadrada
Eu mesmo me elevo
À primeira potência de ser simplesmente o que sou.

3.2 “Love Poem # 7”

*I want to baptize you in my sweat
Anoint you with kisses
Touch you all over
With a laying on of my hands*

*I want to see your tears
Turn into white wine
And the love you cast upon me
Come back to you
Whole*

Poema de amor n.º 7

Eu quero batizar-te em meu suor
 Ungir-te com beijos
 Toçar-te todo
 Com uma imposição das minhas mãos

Eu quero ver tuas lágrimas
 Se transformarem em vinho branco
 E o amor que tu lanças sobre mim
 Voltar para ti
 Absoluto

3.3 “Black Velvet Nights”

*On smooth black velvet nights
 Our love becomes a rising tide
 My crescent-moon smile illuminates
 Your eyes glitter like stars*

*Drifting on the surface of the ocean
 Your hands become sailboats
 Gliding the waves of my rushing ecstasy*

*Your lips are seashells
 You press them tight against my ears
 I listen to the sound of your roaring pleasure*

*On smooth black velvet nights
 When your body sifts through my hands
 I know I'm a king building castles
 On my own familiar shore.*

Negras noites

Em noites negras e serenas
 Nosso amor torna-se maré-cheia
 Meu sorriso de lua crescente ilumina-se
 Seus olhos rutilam como estrelas

À deriva na superfície do oceano
 Suas mãos tornam-se veleiros
 Deslizando pelas ondas do meu impetuoso êxtase

Seus lábios são conchas

Você as pressiona firmemente contra meus ouvidos
Eu escuto o som do seu estrondoso prazer

Em noites negras e serenas
Quando o seu corpo move-se por entre minhas mãos
Eu tenho a mais pura certeza que sou um rei construindo castelos
Em minha própria terra familiar.

3.4 “On The Menu”

*I like my lovers the way I like my coffee
Black with lots of sugar*

*I like freshly-squeezed hugs in the morning
Kisses that taste of oranges*

*I like my toast buttered on both sides with lots
Of jelly and jam between sweet rolls*

*I like sausage over bacon and I prefer it
Hot, juicy, well-done and tender*

*I like my eggs hard (boiled that is)
Over easy was never my thing*

*I like breakfast in bed because it's the only way
To get down to the real true grit.*

No menu

Eu gosto de meus amantes assim como meu café:
Negros e bem doces

Eu gosto de abraços recém-espremidos de manhã
Beijos com sabor de laranjas

Eu gosto de minha torrada com manteiga de ambos os lados com muita
geleia e compota no meio dos pães doces

Eu gosto mais de linguiça do que de bacon e eu a prefiro
Picante, suculenta, bem-passada e tenra

Eu gosto dos meus ovos duros (a saber, cozidos)
Moles nunca me apeteram

Eu gosto de café da manhã na cama, pois é a única maneira
De começar com determinação total.

3.5 “Snapshots”

*Photographs and old songs take me back
Back into my joys and my miseries
1989 was a hell of a year
I broke up with my lover
Lost my oldest brother to AIDS
Lost seven friends also to AIDS
Two others to street violence
Lost a childhood buddy to brain cancer
And almost lost my mind*

*I have arisen from darkrooms
Humbled on bent knees
As I flip through albums
And listen to old songs
I will continue to sing
I will continue to dance
And laugh at photographs
And the faces I miss
Their smiles deeply etched in time.*

Retratos

Fotografias e músicas antigas levam-me ao passado
De volta às minhas alegrias e penúrias
1989 foi um ano de cão
Terminei com meu namorado
Perdi meu irmão mais velho para a AIDS
Perdi também sete amigos para a AIDS
Dois outros para a violência nas ruas
Perdi meu colega de infância para o câncer de cérebro
E quase surtei

Eu venho dos lúgubres quartos
Humilhado e subserviente
Enquanto folheio álbuns
E ouço músicas antigas
Vou continuar a cantar
Vou continuar a dançar
E rir das fotografias
E dos rostos dos quais sinto saudades

Seus sorrisos profundamente gravados no tempo.

3.6 “Miss Alma”

*Miss Alma came into this world as a man
But girlfriend knew she was a perfect lady
Her face was always done up
Tangerine lipstick neatly applied
Miss Thing glowed like a sunset*

*On weekends
Most of her time was spent hanging out
At the bar
The same bar where she knew all the people
And all the dirt*

*Anybody tried Miss Alma
She would read you from cover to cover
Letting the whole joint hear your story
The queen commanded respect
As she sat on her bar-stool throne*

*Sweet and petite
Miss Alma could work her magic
Without casting a spell
Just by batting her Maybellines eyes*

*Miss Alma said she could handle any man
She encountered
Said no matter how big his dick was
She could pussy-whip him and throw him out
He would still come back for more and more and more*

*The last man who came didn't want to leave
Wanted to make himself at home in a place
Where he didn't belong
He was one of those “takers”
He took her time
Her pussy
And her life*

*Miss Alma was a damn good seamstress
Good at getting her shit together
Made her own clothes
Made her own way in this life
Never asked nobody for nothing
Not even the permission to be herself
And some man plunged a knife in her body*

*Plunged it
As if sticking a pin in a cushion
Over and over and over again*

*Miss Alma came into this world as a man
But left it as a woman
And girlfriend knew she was a perfect lady
Her face was always done up
Tangerine lipstick neatly applied
Miss Thing glows in my memory like a sunset.*

Srta. Alma

Srta. Alma veio ao mundo como homem
A namorada, contudo, sabia que se tratava uma perfeita dama
Rosto sempre embonecado
Batom tangerina impecavelmente aplicado
A Dona da Porra Toda reluzia como o pôr do sol

Aos fins de semana
Passava a maior parte do tempo
No bar
No mesmo bar onde conhecia a todos
E toda a sordidez

Quem testasse a Srta. Alma
Ela o leria por inteiro
De modo que toda a espelunca ouvisse sua história
A rainha inspirava respeito
Sentada em seu trono de bar

Doce e delicada
Srta. Alma operava sua mágica
Sem lançar qualquer tipo de feitiço
Apenas piscando os cílios postiços

Srta. Alma dizia ser capaz de lidar com qualquer homem
Que encontrasse
Independentemente do tamanho do pau
Ela poderia dar-lhe uma surra de boceta e descartá-lo
E ele ainda voltaria pedindo mais e mais

O último homem a vir não queria ir embora
Queria sentir-se em casa em um lugar
Ao qual não pertencia
Era um daqueles “ladrões”
Ele roubou-lhe o tempo
A boceta

E a vida

Srta. Alma era uma costureira e tanto
 Boa em juntar suas tranqueiras
 Fazia as próprias roupas
 Traçou o próprio caminho na vida
 Sem nunca pedir nada a ninguém
 Nem mesmo permissão para ser ela mesma
 E um homem qualquer cravou uma faca em seu corpo
 Cravou-a
 Tal qual espetasse um alfinete em uma almofada
 Várias e várias e várias vezes

Srta. Alma veio ao mundo como homem
 Mas deixou-o como mulher
 E a namorada sabia que se tratava de uma perfeita dama
 Rosto sempre embonecado
 Batom tangerina impecavelmente aplicado
 A Dona da Porra Toda reluz em minha memória como um pôr do sol.

3.7 “Addiction”

*Here lies a junkie for your love
 Addicted to your sweet passion
 Craving another fix*

*Drenched in the cold sweat of your heat
 I shake
 Itch
 Scratch my head
 Daydreams flake like dandruff
 I want you
 To help me kick this loneliness
 I'm tired of OD'ing on the blues
 Inject me with your love*

Vício

Eis aqui um adicto do seu amor
 Viciado em sua doce paixão
 Suplicando outra dose

Embebido no gélido suor do seu ardor
 Eu tremo
 Agito-me

Coço a cabeça
 Devaneios descamam-se feito caspa
 Eu lhe quero
 Para ajudar-me a expulsar esta solidão
 Estou cansado das overdoses de tristeza
 Injete-me com seu amor

3.8 “February 10, 1993”

*Arthur Ashe was buried today
 CNN broadcast the funeral live
 And had the nerve to pause
 For commercial breaks
 And station identification
 In the midst of a testimonial*

*Thousands attended Arthur’s funeral
 Family members along with dignitaries
 Of these thousands I wondered
 How many had ever touched him
 How many did he know by name or face
 How many were there in his hour of need*

*I weep not only for Arthur
 But for all those who have and will continue
 To succumb to AIDS
 I weep for the invisible faces
 Whose eulogies will never be nationally televised
 Whose names will not appear on the front pages*

*Arthur Ashe was buried today
 Whose funeral will CNN broadcast tomorrow?
 I weep for another life
 Gone away too soon
 And I pray for a cure
 Taking too long to come.*

10 de fevereiro de 1993

Arthur Ashe foi enterrado hoje
 A CNN transmitiu o funeral ao vivo
 E teve a audácia de pausar
 Para intervalos comerciais
 E identificação da estação
 No meio de um tributo

Milhares estiveram presentes no sepultamento de Arthur
 Familiares e dignitários
 Desses milhares, eu me perguntava
 Quantos o haviam alguma vez tocado
 Quantos ele conhecia por nome ou de vista
 Quantos estiveram lá quando ele precisou

Eu choro não só por Arthur
 Mas por todos aqueles que sucumbiram e
 Continuarão a sucumbir à AIDS
 Eu choro pelos rostos invisíveis
 Cujos tributos fúnebres nunca serão televisionados nacionalmente
 Cujos nomes não estarão estampados nas capas dos jornais

Arthur Ashe foi enterrado hoje
 Qual funeral a CNN transmitirá amanhã?
 Choro por outra vida
 Que se foi tão precocemente
 E oro por uma cura
 Que tanto demora a chegar.

3.9 “Yellow Brick Blues”

*Reality is gone
 Abstracted by
 An annual boob-tube obsession of Ozmosis
 Abstracted by
 Yellow brick blues
 To follow-follow-follow a fantasy
 To a land where munchkins
 Pygmies in white face
 Have a funky good time
 Singing “Ding dong the wicked bitch is dead”
 Dorothy brought the house down that day
 She knows how to crash a party*

*In reality
 I say the girl committed murder
 In the first degree
 Guilty
 Including larceny
 Smooth
 Like ruby-red slippers
 She stole for her aching Toe-toes*

*In reality
 I say the girl is a fugitive*

Running scared
Running for her life
Running from flying monkeys
In search of talking banana trees
Running from Auntie Em
A child abuser
Running from Uncle Henry
A child molester
Running
Running anywhere
As long as it is no place like home

In reality
Glenda is a root-working witch
Who smokes opium
She cast a spell
Got Dorothy high as hell
Now she trips in poppy fields
Trips
On giant spit bubbles
Trips
Over rainbows

In reality
With or without a brain
The scarecrow will always be insane
The cowardly lion
Choked to death on a fur ball
After Dorothy sold her heart
To the tin man
Suffering from lockjaw of emotions

In reality
Abstracted by
This annual boob-tube obsession of OZmosis
Caught up in a cyclone of fantasies
We are desperately
Desperately
Seeking something real.

Tristeza dos tijolos amarelos

A realidade se esvaiu
 Distraída por
 Uma obsessão televisiva anual de Ozmosis
 Distraída pela
 Tristeza dos tijolos amarelos
 Para seguir-seguir-seguir uma fantasia

Em uma terra onde munchkins
 Pigmeus brancos
 Se divertem muito
 Cantando “Ding dong a vadia má morreu”
 Dorothy fez a casa vir abaixo aquele dia
 Ela sabe como entrar de bicão

Na verdade
 Digo que a menina cometeu homicídio
 De primeiro grau
 Culpada
 Inclusive de apropriação indébita
 Sem deixar rastros
 Como chinelos vermelho-rubi
 Que roubou para si, para seus dedinhos doloridos

Na verdade
 Digo que a garota é fugitiva
 Fugindo assustada
 Fugindo para salvar sua vida
 Fugindo de macacos voadores
 À procura de bananeiras falantes
 Fugindo da Tia Emma
 Pedófila
 Fugindo do tio Henry
 Abusador de crianças
 Fugindo
 Fugindo para algum lugar
 Conquanto que não seja para casa

Na verdade
 Glinda é uma feiticeira
 Que fuma ópio
 Ela lançou um feitiço
 E Dorothy ficou chapada pra caramba
 Agora ela cambaleia por campos de papoula
 Viaja
 Em bolhas gigantes de saliva
 Viaja
 Além dos arco-íris

Na verdade
 Com ou sem cérebro
 O espantalho sempre será louco
 O leão covarde
 Morreu engasgado com uma bola de pelo
 Depois de Dorothy vender o coração
 Para o homem de lata
 Que sofre de espasmos emocionais

Na verdade
 Distraídos por
 Essa obsessão televisiva de OZmose
 Presos num turbilhão de fantasias
 Estamos desesperadamente
 Desesperadamente
 Em busca de algo real.

3.10 “Glass closet”

*If you don't affirm your own existence
 Nobody else will
 Nobody will stand your ground
 Or fight your battles
 Nobody will bleed for you
 Nobody will protect you from being called
 “Faggot sissy punk”
 Nobody will rip the tongues from the mouths
 Of those who spit at you
 Or break the arms
 Of those who uses sticks and bats to beat you
 Take control
 Shed your fears
 Do it for yourself*

*If you don't affirm your own existence
 Nobody else will
 You have to stand tall and proud
 Like the king or queen you are
 You have to walk defiantly down streets
 Where you know you aren't wanted
 And say “step aside”
 Fight if you have to
 Bleed if you must
 But affirm your own existence
 There is no hiding place
 Living in a glass closet will not
 Protect you*

*If it shatters be strong
 Don't let the rocks that are thrown
 Cause you to crumble.*

Armário de vidro

Se você não afirmar sua própria existência
Ninguém o irá fazer
Ninguém o defenderá
Ou lutará suas lutas
Ninguém derramará uma gota de sangue por você
Ninguém o irá proteger de ser chamado de
“Bichinha rebelde”
Ninguém irá arrancar as línguas das bocas
Daqueles que cospem em você
Ou quebrar os braços
Daqueles que usam pedaços de pau para espancá-lo
Assuma o controle
Abandone seus medos
Faça-o por si mesmo

Se você não afirmar sua própria existência
Ninguém o irá fazer
Você tem de manter a cabeça erguida
Como o rei ou a rainha que você é
Você tem de andar pelas ruas desafiadoramente
Onde sabe que não é desejado
E dizer: “Dê passagem!”
Lute se você tiver de combater
Sangre se for preciso
Mas afirme sua própria existência
Não há esconderijos
Viver em um armário de vidro não
O irá proteger

Se ele se estilhaçar, seja forte
Não deixe as pedras atiradas
Aniquiliarem-no.

CONSIDERAÇÕES

PALAVRAS-BÁLSAMO PARA APLACAR A LETARGIA E ACALENTAR VIDAS

A literatura e, por conseguinte, a poesia é manancial inesgotável de vida e de representações do mundo. Octavio Paz ensina-nos que “A poesia é conhecimento, salvação, poder, abandono. Operação capaz de transformar o mundo, a atividade poética é revolucionária por natureza; exercício espiritual, é método de libertação interior.” (PAZ, 1982, p. 15). Mário Faustino, por sua vez, no ensaio “Poesia-experiência”, defende que

a poesia é [...] uma arte extremamente complexa, ontológica e teleologicamente; que a palavra – *ergo*, a poesia – tem valências lógicas, melódicas e visuais, virtual e atualmente; que a palavra – *ergo*, a poesia – é significado e significante; que é preciso que esse significado e esse significante sejam relevantes, e não mero *flatus vocis*; que a poesia é meio de criação, portanto de realização pessoal, portanto de identificação com o universo, portanto de doação e de comunicação; que a poesia serve para manter vivos e eficazes os mecanismos humanos de percepção do universo, de pensamento e de fala; que a poesia pode servir para atender às necessidades metafísicas, místicas e míticas do ser humano, neste momento em que tais necessidades ainda são prementes e em que outras formas de satisfazê-las encontram-se em evidente descrédito e decadência” (FAUSTINO, 1976, p. 277-278).

Longe, então, de querer usar a literatura/poesia como subterfúgio ou estratégia, ou de transformar o texto literário em algo contrafeito, diluindo sua ambiguidade e abertura naturais, procuramos extrair dessa linguagem transfiguradora, prenhe de significados, condições de percepção da realidade. Nesse sentido, as composições literárias foram, ao longo desta dissertação, assumidas como peças inestimáveis na pesquisa da questão identitária, servindo como vias de acesso à sensibilidade do poeta, como materialidade que engloba tanto manifestações individuais ou coletivas de experiências íntimas de aflições, dores, tumultos, dilemas, angústias, mas também de antagonismos, relutância e gozo.

Quanto à problemática da identidade, ressalta-se, sob o viés de uma perspectiva pós-estruturalista, a efetivação tanto de um ataque quanto de um dismantelamento dos pressupostos metanarrativos universalizados e solidificados, levando à evidência de um ceticismo ultrajante em relação às identidades estáveis, coerentes, unas – há muito estabilizadoras do mundo social (BAUMAN, 2001, 2005; HALL, 2003, 2005). O projeto político contemporâneo preconiza, diante dessa dinamitização de arcaicas epistemologias, modos distintos de sociabilidade. Nesse contexto em pleno desenvolvimento, o sexo biológico

já não pode ser a base da identidade sexual, ou servir como o local envolvido na demarcação dos limites definidores de quem somos (FOUCAULT, 1988a; BUTLER, 2000, 2002, 2016; JAGOSE, 1996; WOODWARD, 1997). Para lidar com a falta de acuidade dessas obsoletas compreensões, é necessário trazer à pauta conceitos advindos dos pensamentos *queer* e *quare*, caracterizados pela oposição ao regime de poder baseado nas rígidas categorias de gênero e sexualidade.

Quare põe a nu e dá relevo àquilo que *queer*, sem querer, uniformiza e normativiza. *Quare*, ao associar raça/etnia, gênero e classe e considerar a materialidade dos corpos, viabiliza uma estratégia de leitura da sexualidade racializada, atando alguns dos fios até então divergentes dentro dos estudos de gênero. E se o faz, isso se deve ao uso da interseccionalidade como ferramenta analítica: “A interseccionalidade visa a dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado – produtores de avenidas identitárias onde” homens negros-gay “são repetidas vezes atingid[o]s pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais” (AKOTIRENE, 2018, p. 14).

Com efeito, o pensamento *quare* avança onde a analítica *queer* se detém. A partir do momento em que despoja o sujeito de uma posição fechada, monolítica, tendente ao universal, possibilita uma compreensão mais holística desse sujeito em suas múltiplas e sincrônicas identidades. Abalizada por essa perspectiva, a “teoria” *quare* é aditiva, sobrepositiva, pois executa um exercício de valorização do sujeito e diligencia o combate e a superação de estereótipos de gênero, raça/etnia e privilégios de classe, vastamente articulados. Ao estabelecer uma interface para a combinação dessas instâncias identificadoras, impulsiona e realoca os estudos de gênero em uma outra esfera de análise.

A analítica *quare* não é residual, apta a lidar com todas as desigualdades sociais, tudo aquilo que “teoria” *queer*, em suas falhas, não pode conter. Antes, faz incidir luz em aspectos imprescindíveis, até então negligenciados por essa “teoria”: a raça/etnia e a classe. O pensamento *quare* não se pretende uma tese finalística em questões de sexualidade, raça/etnia e classe, havendo inúmeras implicações situadas fora do escopo de análise deste trabalho. Uma pletora de questionamentos ainda precisa ser mais bem elaborada e respondida. Quais seriam, por exemplo, as interações estabelecidas entre todas as categorias aqui apontadas e a idade, e/ou a nacionalidade, e/ou a localização geográfica, e/ou a religião?

Fundamentada nessas premissas, a proposta do trabalho ora em questão foi desvelar o processo de construção de identidades negras-gay nos poemas do escritor estadunidense Thomas Grimes. Ao reconhecer sua poesia como um universo em diálogo com outros ainda

mais vastos, entrelaçamos relações extratextuais por meio das quais é possível não só (re)pensar a literatura, mas também a representação que faz da vida mais prosaica. Causa admiração – e até certo hipnotismo – constatar como o processo de transformação da realidade encontra-se incorporado na linguagem, porquanto é ideológica, performativa, transgressora, desestabilizadora de significados cristalizados, sedimentados. Essa linguagem poética assalta os sentidos, corta o fôlego, rompe com limites espaço-temporais e é, como assevera Paz (1995, p. 159, tradução nossa), “Rasante, talhante, cortante. Um exército de espadas. Uma linguagem de aços exatos, de relâmpagos afiados [...] incansáveis, reluzentes, metódicas navalhas. Uma linguagem guilhotina. Uma dentadura que triture o eu-tu-ele-nós-vós-eles. Um vento de punhais que [...] desonre [...] os erros, as verdades... a verdade!” Em vista dessa natureza particular, a literatura permite (re)pensar o “eu” e o Outro, bem como a forma como são constituídos em termos identitários. Os poemas de Grimes compõem um grande painel das identidades ditas dissidentes, reclamando o reconhecimento e o respeito dessas “vidas precárias” (BUTLER, 2011). Em termos mais adequados, propõem um “curto-circuito” na visão estabilizada fundante das relações entre o “eu” e o Outro; perturbam e abalam a compreensão de que identidades dissidentes são “corrosão de caráter” – entendimento tão vulgar e proeminente no quadro forjado e concebido pelas normas produzidas pela matriz cis-heterormativa, asfixiadora da raça/etnia e da classe.

Como poeta que vivenciou os horrores das décadas de 80 e 90 – a pandemia de AIDS, as perseguições – Grimes conhece os efeitos definidores, classificadores, segregadores e separatistas articulados, de forma sistêmica, por essa matriz asfixiante. Assim, mobilizando cenas diversas, traça um diagnóstico apurado dessa empreitada a favor da desvalorização da subjetividade. Aliás, incorrer na fatalidade de ignorar esses efeitos é tão pernicioso quanto sujeitar-se a eles.

Manuseando as “ferramentas do mestre” (LORDE, 1979) – no caso, o prestígio da literatura e a contundência da escrita –, Grimes ressoa a potência da “voz liberada” (HOOKS, 1989 apud CAMPBELL e KEAN, 1997), falando a língua dos “abjetos”, daqueles impulsionados e repelidos ao limbo não por vontade própria, mas por força das circunstâncias desumanizadoras. Numa linguagem translúcida, asséptica, assertiva, sem malabarismos linguísticos – e por isso mesmo “rasante”, “talhante” e “cortante” – mune-se de versos-bomba, prestes a explodir e estilhaçar as normas dogmáticas do cis-heteronormativismo, da branquidade e do classismo. Não há nada de terrivelmente datado em suas produções; pelo contrário, sua poética, sem se encerrar em mutismos ou banalisms, é recinto arejado e ventilado de assuntos e questões atemporais. À medida que os poemas vão tomando forma,

esculpem novos continentes, singram novos caminhos, instigando consciências críticas à reflexão e posicionamento contínuos. Num macrocosmo literário orbitado por uma miríade de temas, alguns encapsulam mais prontamente a poesia de Grimes: as identidades raciais/étnicas e de orientação sexual; o orgulho da raça e do gênero; as consequências devastadoras da reprodução da violência; o drama da AIDS; o despertar do desejo, do amor e da afeição; o sentimento de não-pertença. O ponto nodal de sua escrita está em sublinhar questões relacionadas à opressão, ao privilégio e à resistência às tiranias sociais acometedoras dos corpos negros-gay, nos quais a materialidade importa, mas que, amiúde, é convertida em pesar. Em seu gesto escritural – entranhado de palavras-bálsamo aplacadoras da letargia –, resgata vidas, concedendo-lhes uma nova possibilidade de alento, uma lufada de ar fresco.

Obstinado a não se calar frente ao silenciamento causticante, Thomas Grimes representa a voz pungente, precisa e desveladora dos sintomas perturbadores da crise social. Embora postumamente, lima, de forma gradual e implacável, as regras regentes das férreas leis comandantes do ordenamento social, condicionado por uma matriz excludente. O desejo de uma eclosão revolucionária que perpassa sua escrita, energética e vigorosa, des(a)fia os liames sociais estagnadores do sujeito. Ao urdir os fios da linguagem, Grimes reconstrói um tecido social onde sujeitos negros-gay – antítese dos protótipos cis-heteropatriarcais brancos de classe elitizada – figuram como peças-chave. Cria, portanto, uma arena pública para que esses sujeitos ostracizados posicionem-se e desnudem seu passado e suas “memórias de trauma, dor, injúrias” (WALCOTT, 2005, p. 90, tradução nossa). Em análise última, vislumbra um arco-íris multicolorido sob o qual diamantes negros possam incessantemente reluzir.

REFERÊNCIAS

- ABELOVE, H.; BARALE, M.A; HALPERIN, D. M. (Orgs.). **The Lesbian Studies and Gay Studies**. New York: Routledge, 1993.
- AKOTIRENE, C. **O que é interseccionalidade?** Belo Horizonte: Letramento, Justificando, 2018.
- ALTHUSSER, L. **Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado**. Lisboa: Presença, 1980.
- ALTMAN, D. On Global Queering. **Australian Humanities Review**, v. 2, jul. 1996. Disponível em: < <http://australianhumanitiesreview.org/1996/07/01/on-global-queering/> >. Acesso em 29 ago. 2018.
- ANGELOU, M. **The Complete Collected Poems of Maya Angelou**. New York: Random House, 1994.
- ANZALDÚA, G. To(o) Queer the Writer: Loca, Escrita y Chicana. In: WARLAND, B. (Ed.). **Inversions: Writing by Dykes, Queers and Lesbians**. Vancouver: Press Gang, 1991. p. 249-263.
- AUSTIN, J. L. **Quando dizer é fazer: palavras e ação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- AZEVEDO, C. M. M. de. **Antirracismo e seus paradoxos: reflexões sobre cota racial, raça e racismo**. São Paulo: Annablume, 2004.
- BALDWIN, J. The American Dream and the American Negro. **The New York Times on the Web**. mar. 1965. Disponível em: < <https://archive.nytimes.com/www.nytimes.com/books/98/03/29/specials/baldwin-dream.html?mcubz=1> >. Acesso em: 20 ago. 2018.
- BAUMAN, Z. **Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- _____. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Tradução de C. A. Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- _____. **Modernidade líquida**. Tradução de P. Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- _____. **Vida líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- BEAM, J. (Ed.). **In the Life: A Black Gay Anthology**. 2. ed. Washington, DC: Redbone Press, 2008.
- BEAUVOIR, S. **O segundo sexo. Vol. 2: A experiência vivida**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.
- BENVENISTE, E. Subjectivity in Language In: DU GAY, P.; EVANS, J.; REDMAN, P. (Eds.). **Identity: A reader**. London: Sage, 2000, p. 39-43.

BERLANT, L.; WARNER, M. Sexo en público. In: JIMENEZ, R. M. **Sexualidades transgressoras**: uma antología de estúdios queer. Barcelona: Icaria, 2002. p. 229-257.

BHABHA, H. K. Interrogating Identity: The Post Colonial Prerogative. In: DU GAY, P.; EVANS, J.; REDMAN, P. (Eds.). **Identity**: A reader. London: Sage, 2000, p. 94-101.

BUTLER, J. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do 'sexo'. In: LOURO, G. L. (Org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 151-172.

_____. **Cuerpos que importan**: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo". Buenos Aires: Paidós, 2002.

_____. Gender trouble: Still Revolutionary or Obsolete? An Interview with Aurore (Bang Bang). **Avonden van Sophia/Soirées de Sophia 2006–2007**, Sophia/Brussels, p. 29-38, 2008.

_____. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

_____. Vida precária. **Contemporânea**: Revista de Sociologia da UFSCAR, v. 1, n. 1, p. 13-33, jan./jun. 2011. Disponível em: <
<http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/18/3> > Acesso em: 29 ago. 2017.

CAMPBELL, N.; KEAN, A. **American Cultural Studies**: An Introduction to American Culture. New York: Routledge, 1997.

CASSIRER, E. **An Essay on Man**: An Introduction to a Philosophy of Human Culture, Yale & New Haven, 1944

CHAMBERS, S. A. A Queer Politics of the Democratic Miscount. **Borderlands**, v. 8, n. 2, p. 1–23, 2009.

CONERLY, G. Are You Black First or Are You Queer? In: CONSTANTINE-SIMMS, D. (Ed.). **The Greatest Taboo**: Homosexuality in Black Communities. Los Angeles: Alyson Books, 2001. p. 7-23.

CONSTANTINE-SIMMS, D. (Ed.). **The Greatest Taboo**: Homosexuality in Black Communities. Los Angeles: Alyson Books, 2001.

CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativo ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

_____. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. In: CRENSHAW, K. et al. (Eds.), **Critical Race Theory**: The Key Writings That Formed the Movement. New York: New Press, 1995. p. 357-383.

DERRIDA, J. **A Escritura e a Diferença**. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 2002.

_____. Différance In: DU GAY, P.; EVANS, J.; REDMAN, P. (Eds.). **Identity: A reader**. London: Sage, 2000. p. 87-93.

_____. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. **Posições**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

DIMITRIJEVIC, E. **Intimacy and identity in postmodern novel**. Bern: Peter Lang, 2008.

DOTY, A. **Flaming classics: queering the film canon**. New York: Routledge, 2000.

DU GAY, P.; EVANS, J.; REDMAN, P. (Eds.). **Identity: A reader**. London: Sage, 2000.

DUGGAN, L. Making It Perfectly Queer. **Socialist Review**, v. 22, n. 1, p. 11-31, 1992.

EDELMAN, L. **Homographesis: Essays in Gay Literary and Cultural Theory**. New York: Routledge, 1994.

_____. Queer Theory: Unstating Desire. **GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies**, v. 2, n. 4, p. 343-346, 1995.

EVARISTO, C. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, M. A. (Org.). **Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007, p. 16-21.

_____. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. In: MOREIRA, N. M. de B.; SCHNEIDER, L. (Orgs.). **Mulheres no mundo**. Etnia, marginalidade e diáspora. João Pessoa: Ed. Universitária; Ideia, 2005, p. 201-212.

_____. Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. **SCRIPTA**, Belo Horizonte, v.13, n.25, p. 17-31, 2009.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTINO, M. **Poesia-experiência**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

FELBERG, E. **O sexo nu: bareback e outras reflexões**. Curitiba: Appris, 2015.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade, v. I: A Vontade de Saber**. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 12a ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988a.

_____. **História da sexualidade, v. II: O Uso dos Prazeres**. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 12a ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988b.

_____. **História da sexualidade, v. III: O Cuidado de Si**. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 12a ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988c.

_____. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 1984.

GIFFNEY, N. Denormalizing queer theory: more than (simply) lesbian and gay studies. **Feminist Theory**, v. 5, n. 1, p. 73-78, 2004.

_____. Introduction: The 'q' Word. In: GIFFNEY, N.; O'ROURKE, M. **The Ashgate Research Companion to Queer Theory**. London: Routledge, 2009. p. 1-13.

_____.; O'ROURKE, M. **The Ashgate Research Companion to Queer Theory**. London: Routledge, 2009.

GRIMES, T. Glass Closets. In: SAINT, A. (Ed.). **Milking black bull: 11 gay black poets**. 1. ed. Sicklerville, NJ: Vega Press, 1995. p. 109-121.

HALL, D. E. **Queer Theories**. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

_____. Quem precisa da identidade? In: SILVA, T. T. da, (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 103-133.

HALPERIN, D. M. **San Foucault: para una hagiografia gay**. Buenos Aires: Ediciones Literales, 2004.

_____. The normalization of queer theory. **Journal of Homosexuality**, v. 45, n. 24, p. 339-343, 2003.

HARPER, P. B.; WHITE, E. F.; CERULLO, M. Multi/Queer/Culture. **Radical America**, v. 24, n. 4, p. 27-37, 1990.

HEMPHILL, E. Loyalty. In: _____. **Ceremonies: Prose and Poetry**. New York: Plume, 1992. 69-71. Disponível em: < <http://stetx.tumblr.com/post/115270405865/loyalty-by-essex-hemphill> >. Acesso em: 31 ago. 2018.

HICKMAN, C. **Fumbling Toward Divinity: The Adoption Scriptures**. Maine: Annabessacook Farm, 2005.

HOOKS, B. Homophobia in Black Communities. In: CONSTANTINE-SIMMS, D. (Ed.). **The Greatest Taboo: Homosexuality in Black Communities**. Los Angeles: Alyson Books, 2001. p. 67-13.

_____. **Killing Rage: Ending Racism**. New York: Henry Holt, 1995.

_____. **Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black**. Boston, MA: South End Press, 1989.

HULL, A.; BELL-SCOTT, P.; SMITH, B. **All the Women Are White, All the Blacks Are Men. But Some of Us Are Brave: Black Women's Studies**. Old Westbury, NY: Feminist Press, 1982.

HUTCHINSON, E. O. My Gay Problem, Your Black Problem. In: CONSTANTINE-SIMMS, D. (Ed.). **The Greatest Taboo: Homosexuality in Black Communities**. Los Angeles: Alyson Books, 2001. p. 2-6.

JAGOSE, A. **Queer Theory: An Introduction**. New York: New York University Press, 1996.

JIMENEZ, R. M. **Sexualidades transgressoras: uma antología de estúdios queer**. Barcelona: Icaria, 2002.

JESUS, C. M. de. **Branquitude x Branquidade: uma análise conceitual do ser branco**. III Encontro Baiano de Estudos em Cultura, maio 2012. Disponível em: < <http://www3.ufrb.edu.br/ebecult/wp-content/uploads/2012/05/Branquitude-x-branquidade-uma-ana-%C3%83%C3%85lise-conceitual-do-ser-branco-.pdf> >. Acesso em: 12 mai. 2018.

JOHNSON, E. P. 'Quare' Studies or (Almost) Everything I Know about Queer Studies I Learned from My Grandmother. In: JOHNSON, E. P.; HENDERSON, M. G. (Eds.). **Black Queer Studies: A Critical Anthology**. Durham: Duke University Press, 2005. p. 124-157.

_____.; HENDERSON, M. G. (Eds.). **Black Queer Studies: A Critical Anthology**. Durham: Duke University Press, 2005.

KELLNER, D. **A cultura da mídia**. São Paulo: EDUSC, 2001.

KEMP, S.; SQUIRES, J. (Eds.). **Feminisms**. Oxford: Oxford University Press, 1997.

KOESTENBAUM, W. **Double Talk: The Erotics of Male Literary Collaboration**. London-New York: Routledge, 1991.

LACAN, J. A significação do falo. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 692-703.

LAURETIS, T. de. Habit Changes. **differences: A Journal of Feminist Cultural Studies**, v. 6, n. 2-3, p. 296-313, 1994.

_____. Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. **differences: A Journal of Feminist Cultural Studies**, v. 3, n. 2, p. iii-xviii, 1991.

LOPES, D. et al. (Orgs.). **Imagem e diversidade sexual**. São Paulo: Nojosa, 2004.

LORDE, A. Learning from the 60s. In: _____. **Sister Outsider: Essays and Speeches**. Berkeley: Crossing Press, 2007. p. 134-144. Disponível em: < <http://www.blackpast.org/1982-audre-lorde-learning-60s> >. Acesso em: 22 ago. 2018.

_____. **The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House**. Disponível em: < <https://www.historyisaweapon.com/defcon1/lordedismantle.html> > Acesso em: 06 nov. 2018

LOURO, G. L. (Org.). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

_____. Os estudos feministas, os estudos gays e lésbicos e a Teoria Queer como políticas de conhecimento. In: LOPES, D. et al. (Orgs.). **Imagem e diversidade sexual**. São Paulo: Nojosa, 2004. p. 23-38.

_____. **Um corpo estranho**: ensaios sobre a sexualidade e a teoria queer. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

MARCHIORI, M. et al. **Comunicação e discurso**: construtos que se relacionam e se distinguem. 2010. Disponível em: <http://www.abrapcorp.org.br/anais2010/GT2/GT2_Marchiori_et al.pdf>. Acesso em: 01 jul. 2017.

MARINGOLO, C. C. B. Ponciá Vicêncio e becos da memória de Conceição Evaristo e a poética da escrevivência. In: NIGRO, C. M. C.; CHATAGNIER, J. C.; LARANJA, M. R. R. (Orgs.). **Corpos que (se) importam**: refletindo questões de gênero na literatura e em outros saberes. Campinas, SP: Pontes Editores, 2010, p. 53-65.

MATSUDA, M. J. When the First Quail Calls: Multiple Consciousness as Jurisprudential Method. **Women's Rights Law Reporter**, v. 11, n. 1, p. 7-10, 1989.

MCBRIDE, D. A. Can the Queen Speak?: Racial Essentialism, Sexuality, and the Problem of Authority. In: CONSTANTINE-SIMMS, D. (Ed.). **The Greatest Taboo**: Homosexuality in Black Communities. Los Angeles: Alyson Books, 2001. p. 24-43

MCINTOSH, M. Queer theory and the war of the sexes. In: KEMP, S.; SQUIRES, J. (Eds.). **Feminisms**. Oxford: Oxford University Press, 1997. p. 354-368.

_____. The homossexual role. In: NARDI, P. M.; SCHNEIDER, B. E. (Eds.). **Social perspectives in lesbian and gay studies**: a reader. New York: Routledge, 1998, p. 68-76.

MELLO, M. **O que é uma teoria?** Disponível em: <<https://marcoarmello.wordpress.com/2012/03/13/teoria/>>. Acesso em: 03 mar. 2018.

MENDES, R. de O. Buck Angel, transexualidade e gênero: algumas considerações psiqueeranalíticas sobre os sexos de Angel. **Estud. psicanal.** Belo Horizonte, 2017, n. 47, p. 91-110, jul. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-34372017000100008&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 17 out. 2018.

MERCER, K. Welcome to the jungle. In: RUTHERFORD, J. (Org.) **Identity**. London: Lawrence and Wishart, 1990.

MILES, R. **Racism**. London: Routledge, 1989.

MISKOLCI, R. Estranhando as ciências sociais: notas introdutórias sobre teoria Queer. **Florestan**, São Carlos, v. 1, n. 2, p. 8-25, nov. 2014. Disponível em: <http://www.revistaflorestan.ufscar.br/index.php/Florestan/article/view/62/pdf_23>. Acesso em: 23 fev. 2016.

_____. **Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

MOORE, D. L. An Interrogation of the Black Presence in the Queer Project. **Trans-Scripts** 1, p. 154-171, 2011.

MORAIS, F. L. de,. Vozes inquebrantáveis: a construção identitária na poesia de Thomas Grimes. In: NIGRO, C. M. C.; CHATAGNIER, J. C. (Orgs.). **Literatura e gênero.** São José do Rio Preto, SP: HN, 2015. p. 79-106.

MUÑOZ, J. E. *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

NARDI, P. M.; SCHNEIDER, B. E. (Eds.). **Social perspectives in lesbian and gay studies: a reader.** New York: Routledge, 1998.

NIGRO, C. M. C; JESUS, D. M. de; CARBONIERI, D. (Orgs.). **Estudos sobre gênero: identidades, discursos e educação.** Homenagem a João W. Nery. Campinas/SP: Pontes Editores, 2017.

NORTON, R. **Myth of the Modern Homosexual: Queer History and the Search for Cultural Unity.** London: Bloomsbury Academic, 1997.

PARKER, R.; AGGLETON, P. (Eds.). **Culture, society and sexuality.** Philadelphia: UCL Press, 1999.

PAZ, O. **Libertad bajo palabra: obra poética (1935-1957).** México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

_____. **O arco e a lira.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

PEREIRA, P. P. G. Queer decolonial: quando as teorias viajam. **Contemporânea**, São Carlos, v. 5, n. 2, p. 411-437, jul.-dez. 2015. Disponível em: < <http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/340/146> >. Acesso em: 28 fev. 2018.

_____. Queer nos trópicos. **Contemporânea**, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 371-394, 2012.

PESSOA, F. **Poemas de Fernando Pessoa.** 2017. Disponível em < <https://rl.art.br/arquivos/6122946.pdf> >. Acesso em 21 de set. 2018.

QUEER. In: **Oxford Living Dictionaries.** Disponível em: < <https://en.oxforddictionaries.com/definition/queer> >. Acesso em: 03 mar. 2018.

RAPP, R. (Ed.). **Toward an Anthropology of Women.** New York: Monthly Review Press, 1975.

REALE, G.; ANTISERI, D. **História da filosofia: filosofia pagã antiga.** 3. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

RICH, A. Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. In: ABELOVE, H.; BARALE, M.A; HALPERIN, D. M. (Orgs.). **The Lesbian Studies and Gay Studies**. New York: Routledge, 1993. p. 227-254.

RILEY, D. **Am I That Name? Feminism and the Category of 'Women' in History**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

RUBIN, G. S. Thinking sex: notes for a radical theory of politics of sexuality. In: PARKER, R.; AGGLETON, P. (Eds.). **Culture, society and sexuality**. Philadelphia: UCL Press, 1999. p. 143-178.

_____. The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy of Sex". In: RAPP, R. (Ed.). **Toward an Anthropology of Women**. New York: Monthly Review Press, 1975. p. 157-211.

_____.; BUTLER, J. Tráfico sexual: entrevista. **Cadernos Pagu**, Campinas-SP, n. 21, p. 157-209, 2003. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n21/n21a08.pdf>>. Acesso em: 22 mar. 2018.

SÁEZ, J. **Teoría Queer y Psicoanálisis**. Madrid: Síntesis, 2004.

SAINT, A. (Ed.). **Milking black bull: 11 gay black poets**. 1. ed. Sicklerville, NJ: Vega Press, 1995.

SALIH, S. **Judith Butler e a teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

SARTRE, J.-P. **O existencialismo é um humanismo**. São Paulo: Abril, 1984.

_____. Orphée Noir. In: SENGHOR, L. S. **Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française**. Paris: Quadrige / PUF: 1948. p. ix-xliv.

SEDGWICK, E. K. A epistemologia do armário. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 28, p.19-54, 2007.

_____. Queer Performativity: Henry James's The Art of the Novel. **GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies**, v. 1, n. 1, p. 1-16, 1993a.

_____. **Tendencies**. Durham: Duke University Press, 1993b.

SENGHOR, L. S. **Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française**. Paris: Quadrige / PUF: 1948.

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

_____. A produção social da identidade e diferença. In: _____. (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____.; HALL S.; WOODWARD K. **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

SOUZA, E. M. de. A Teoria Queer e os Estudos Organizacionais: Revisando Conceitos sobre Identidade. **Revista de Administração Contemporânea**, v. 21, n.3, p.308-326, 2017. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-65552017000300308&lng=en&nrm=iso&tlng=pt > . Acesso em 16 abr. 2018.

_____.; CARRIERI, A. P. A analítica *queer* e seu rompimento com a concepção binária de gênero. **Revista de Administração Mackenzie**, São Paulo, v. 11, n. 3, p. 46-70, 2010.

SPARGO, T. **Foucault e a teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

SPIVAK, G. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010 [1988].

TAYLOR, Y. Queer, but Classless? In: GIFFNEY, N.; O'ROURKE, M. **The Ashgate Research Companion to Queer Theory**. London: Routledge, 2009, p. 199-218.

THOMAS, C. On Being Post-Normal: Heterosexuality after Queer Theory. In: GIFFNEY, N.; O'ROURKE, M. **The Ashgate Research Companion to Queer Theory**. London: Routledge, 2009, p. 17-32.

WALCOTT, R. Outside in black studies: reading from a queer place in the diaspora. In: JOHNSON, E. P.; HENDERSON, M. G. (Eds.). **Black Queer Studies: A Critical Anthology**. Durham: Duke University Press, 2005. p. 90-105.

WARLAND, B. (Ed.). **Inversions: Writing by Dykes, Queers and Lesbians**. Vancouver: Press Gang, 1991.

WARNER, M. (Ed.). **Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

_____. Introduction. In: _____ (Ed.). **Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. p. vii–xxxii.

WHITMAN, W. Song of myself. Disponível em: < <http://whitmanarchive.org/published/LG/1891/poems/27> > Acesso em: 15 jun. 2017.

WILCHINS, R. **Queer Theory, Gender Theory: An Instant Primer**. Los Angeles: Alyson Books, 2004.

WITTIG, M. **The Straight Mind and other Essays**. Boston: Beacon, 1992.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T.; HALL, S.; WOODWARD, K. **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

YON, D. A. **Elusive Culture: Schooling, Race, and Identity in Global Times**. Albany: State University of New York Press, 2000.

ZUKIN, S. **The Culture of Cities**. Oxford: Blackwell Publishing, 1995.

ANEXO

Figura 1- Thomas Grimes

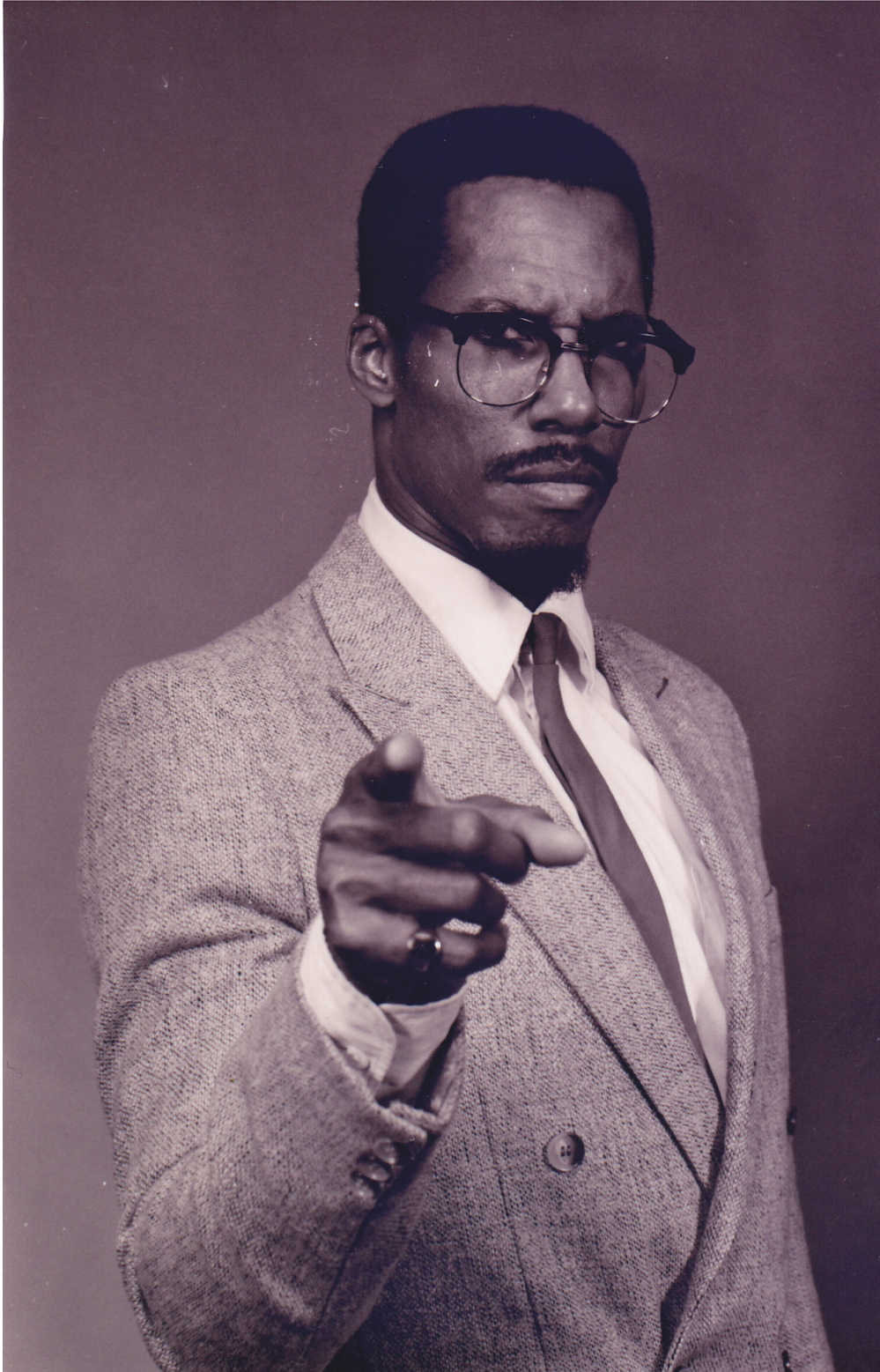
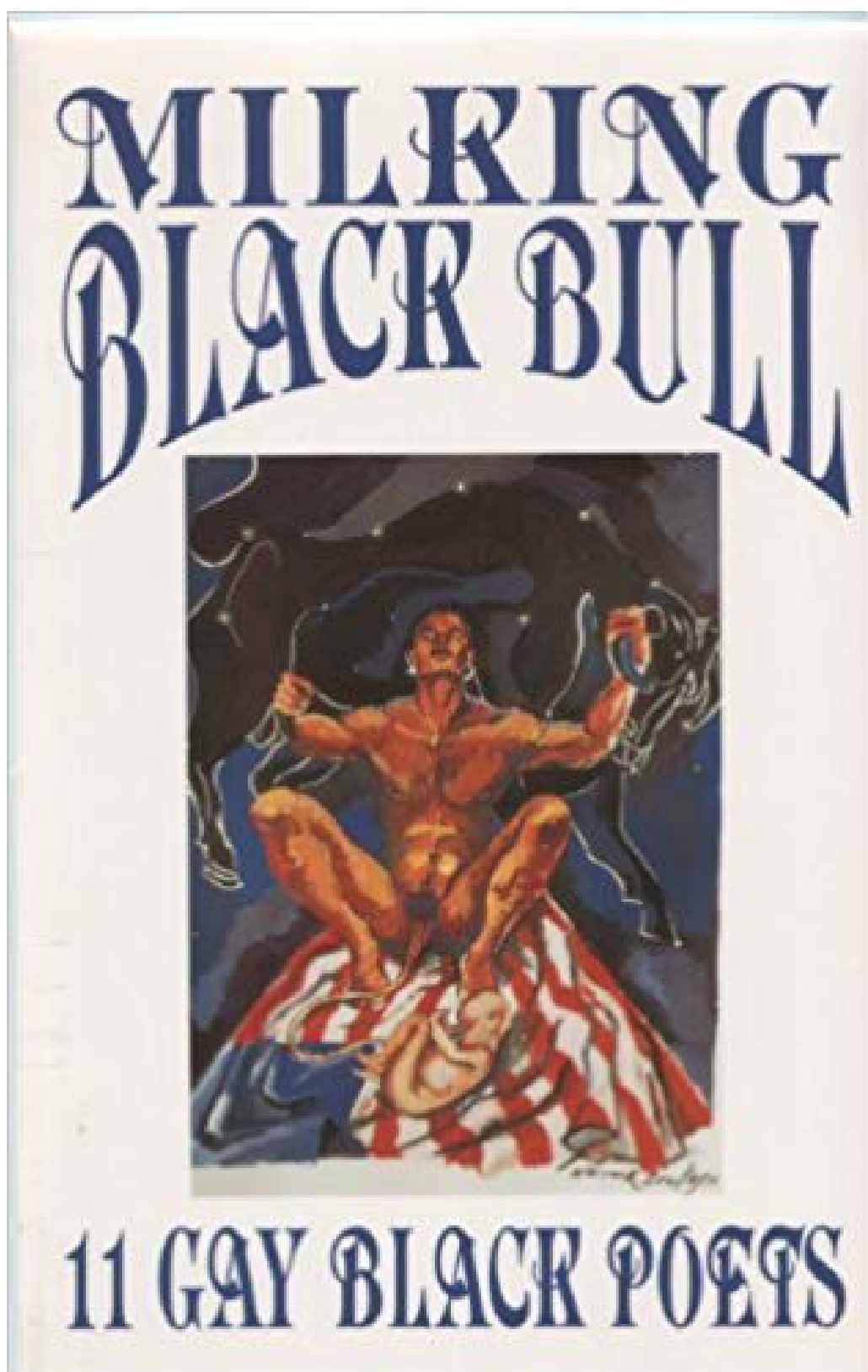


Figura 2- Thomas Grimes



Figura 3 – Capa da coletânea *Milking black bull: 11 gay black poets*



Fonte: SAINT, A. (Ed.). **Milking black bull: 11 gay black poets**. 1. ed. Sicklerville, NJ: Vega Press, 1995.

TERMO DE REPRODUÇÃO XEROGRÁFICA

Autorizo a reprodução xerográfica do presente Trabalho de Conclusão, na íntegra ou em partes, para fins de pesquisa.

São José do Rio Preto, 21 de fevereiro de 2019.

Assinatura do autor