

É o *queer* tem pra hoje?

Conversando sobre as potencialidades e apropriações da Teoria Queer ao Sul do Equador

Entrevista com Berenice Bento¹

Felipe Padilha^a; Lara Facioli^b

Berenice Bento pode ser apresentada como uma das primeiras vozes brasileiras a interpretar a experiência transexual a partir de uma perspectiva teórica crítica às abordagens patologizantes da época. Entrevistá-la, no conjunto deste dossiê composto por pesquisas que dialogam com a Teoria Queer, foi uma decisão tomada com intuito de promover um debate a respeito do modo como temos nos apropriado dessas reflexões em solo nacional. O desejo de buscar sua fala, acreditamos, surgiu da necessidade de ouvir a reflexão de alguém com uma presença marcante nas diversas formas de apropriação desse aparato teórico.

Ainda que não aceite sem críticas o rótulo de “teórica queer”, Berenice reconhece a forte associação que vincula o seu nome a essa vertente de estudos. Sua fala é atravessada pela experiência de ter visto, ao longo dos anos, o desenvolvimento dessa associação em uma arena de embate teórico e também político.

Tensionando as contribuições e os invariáveis limites de uma teoria forjada em um contexto situado, a saber, nos Estados Unidos da América, nossa conversa é um convite ao questionamento sobre as nossas marcas, as nossas diferenças e os nossos processos históricos. Afinal, quais são as especificidades em questão quando tratamos do contexto brasileiro marcado por processos como a escravidão e por dinâmicas de classe social, de gênero, de sexualidade, específicos e interseccionados? O que pode a nossa arte na nossa política? Questionamo-nos, também, acerca do alcance de nossa produção teórica, por vezes, pouco dialógica com os sujeitos envolvidos na prática militante, o que constitui a Teoria Queer como campo de saber permeado por diversas apropriações, conflitos, dissensos e, ao mesmo tempo, como solo fértil para a criatividade.

¹ Berenice Bento é graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Goiás (1994), mestre em Sociologia pela Universidade Federal de Brasília (1998) e doutora em Sociologia pela Universidade Federal de Brasília/Universitat de Barcelona (2003). Pós-doutora pela City University of New York (CUNY/EUA). Atualmente, é professora na Universidade Federal do Rio Grande do Norte. É autora de **O que é transexualidade** (São Paulo: Brasiliense - Coleção Primeiros Passos, 2012, 2ª edição); **A (re)invenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual** (Natal: EdUFRN, 2014, 2ª edição) e **Homem não tece a dor: queixas e perplexidades masculinas** (Natal: EdUFRN, 2013). Em 2011, foi agraciada com o Prêmio Nacional de Direitos Humanos, concedido pela Presidência da República. E-mail: berenice.bento1@gmail.com

^a Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos - UFSCar, bolsista CNPq e membro do Quereres – Núcleo de Pesquisa em Diferenças, Gênero e Sexualidade. Contato: felipeapa@yahoo.com.br

^b Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos - UFSCar, bolsista CAPES e membro do Quereres – Núcleo de Pesquisa em Diferenças, Gênero e Sexualidade. Contato: larafacioli@yahoo.com.br



Nesse sentido, nos perguntamos: o que o *queer* pode nos oferecer hoje?

Sempre acessível e munida de uma prosa agradável e mordaz, a professora Berenice Bento se dispôs a conversar conosco via *Skype* na noite do dia 13 de abril de 2015.

Sua tese de doutorado, que deu origem ao livro *Reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual* (BENTO, 2014a), foi a primeira tese a trabalhar não só com a despatologização das identidades trans, mas a partir de uma perspectiva queer. Em outras entrevistas (BENTO, 2014c), a senhora afirma que um de seus objetivos era instaurar uma disputa teórica de desconstrução de normal e patológico, algo inusitado nas reflexões feministas do Brasil. Que disputa é essa?

Disputa em torno da concepção de masculino e feminino. O que é gênero? Dependendo de como se responde a essa questão, você pode incluir, dentro do seu aparato explicativo, as pessoas trans ou não. Eu me lembro de uma passagem interessante, nas primeiras páginas de *O Segundo Sexo*, onde Simone de Beauvoir fala que, na verdade, o mundo é dividido em homens e mulheres. Ela faz uma pequena consideração dizendo que existem os hermafroditas, no entanto, que não se pode considerá-los muito no debate de gênero, pois não são homens nem mulheres¹. Ou seja, é uma pequena passagem, mas está ali a concepção que eu queria desconstruir e problematizar.

Esta disputa está instaurada, principalmente, depois dos movimentos sociais em torno dos gêneros dissidentes. Quando alguém diz “você não é mulher”, imediatamente se pergunta “o que é mulher para você?”. Seja nos dispositivos discursivos que localizarão a verdade dos gêneros nos hormônios, nos cromossomos, nas estruturas neurais ou nas instituições disciplinares, em processos históricos, culturais e políticos, enfim, para onde quer que nos viremos, uma verdade é posta em cena: não há nenhum consenso sobre o que faz o feminino-feminino e o masculino-masculino. Existe um fato irrelativizável: a concepção de gênero que hegemonizou historicamente o feminismo, que define as políticas públicas ou que atravessa as concepções médico-psi-biológicas, excluiu de suas fileiras as pessoas trans.

Hegemonicamente, quem tem a prerrogativa de pensar sobre, de falar sobre os gêneros ainda são as ciências *psis* (psicanálise, psiquiatria e psicologia) e a medicina. Por um lado, se faz uma disputa desnaturalizando, radicalizando a ideia do que é ser homem/mulher, a partir da performance, do tornar-se (e lembrando que se tornar não é um ato fundante, é, antes, processos inclusos e ontologicamente precários – adendo: precário ao lado de ontológico é para negar a ideia da ontologia do ser). É através das práticas generificadas que se produz reconhecimento ou negação. Por outro lado, a neurociência é o mais recente dispositivo discursivo que sustenta o dimorfismo sexual. Não são mais os cromossomos os responsáveis pela criação da diferença sexual, mas a crença agora está no valor heurístico dos hormônios e as estruturas neurais.

Ainda no âmbito desta luta, valeria perguntar: se a humanidade é dividida em homem-pênis e mulher-vagina, onde estão os homens-vagina e as mulheres-pênis? Então, essa disputa é rizomática, ela está em vários lugares, seja no âmbito da formação de médicos, de profissionais psi, do ativismo feminista e LGBTs, nas sentenças de juizes em torno das demandas das pessoas trans na mudança dos documentos.

Eu acabei de concluir uma pesquisa sobre a nova categoria diagnóstica “disforia de gênero” na edição do DSM-5 (Manual Diagnóstico de Transtorno Mental), que veio substituir a de “transtorno

¹ “[...] quanto ao hermafrodita, é um caso demasiado singular: não é homem e mulher ao mesmo tempo, mas antes nem homem nem mulher. Creio que para elucidar a situação da mulher são ainda certas mulheres as mais indicadas”. (BEAUVOIR, 1970, p. 21).



de identidade de gênero”. Esta mudança, de certa forma, foi comemorada porque supunha-se que significava uma despatologização do gênero. O gênero, uma categoria cultural, ainda é passível de ser aprisionado em uma categoria diagnóstica psiquiátrica. Quando eu mobilizo o termo cultura quero dizer que não é possível tomar nenhum *a priori* quando se discute gênero. O que necessariamente uma pesquisadora tem que fazer é tornar-se ignorante, é dizer “eu não sei” e abrir mão de quaisquer tentativas universalizantes. Ao falar desta condição de “analfabeto cultural” em relação à pesquisadora, é para atizar a escuta e todos os sentidos na relação que estabeleço com o Outro. O que se observa, no campo dos estudos de gênero, é a permanente busca por apontar “as igualdades” e daí se derivam interpretações universais. É neste contexto universalizante que o DSM-5 se encaixa, um texto que fala de uma compreensão local de gênero e de um contexto político marcado pelo neoliberalismo. O que significa dizer que toda a discussão de cidadania e direito à saúde, no contexto estadunidense, tem os empresários dos planos de saúde como ator central. O contexto brasileiro é completamente diferente. Se é na prática que o gênero se faz, eu preciso entender como se estruturam as práticas de outras sociedades ou mesmo em nossa cultura.

No âmbito acadêmico brasileiro, há um processo crescente de pesquisas sobre transexualidade, travestilidade, articuladas com direitos humanos (sugiro uma olhada nos três últimos Anais dos congressos da ABEH, da ABA, Desfazendo Gênero, Fazendo Gênero, Congressos de Sociologia). Mas, do outro lado do *front* (daqueles que defendem a determinação biológica das identidades sexuais e de gênero), há muita movimentação. Muitas pesquisas que, embora fracassem uma após outra, ainda insistem em repetir a crença de que somos o que nossos hormônios definem. Estas pesquisas visam, acima de tudo, encontrar as causas biológicas para as experiências trans. Sem mencionarmos o mais novo protagonista e aliado deste campo, que são os parlamentares de bancadas cristãs fundamentalistas que assumiram nos últimos tempos.

As disputas agora estão mais claras e acirradas. Veja o debate que está acontecendo em torno dos Plano Nacional, Estaduais e Municipais de Educação. Agora, a bancada cristã fundamentalista quer proibir o uso da expressão “gênero” e “identidade e diversidade de gênero”.

Em que medida a agenda acadêmica e política do feminismo brasileiro estava (ou está) incorporando este debate?

Gostaria de começar a responder esta questão com a história de um amigo. Por muitos anos, ele foi ativista de um coletivo lésbico-feminista, onde a questão do gênero estava colada ao feminino-mulher. Em determinado momento, ele reuniu as companheiras e disse: “Eu quero compartilhar com vocês minha decisão de iniciar o processo de transição de gênero. Gostaria de pedir que, a partir de hoje, vocês me chamem pelo meu nome masculino”. Isso produz fissuras nessa identidade coletiva fundada em um corpo de mulher-lésbica. A pessoa que, em um primeiro momento, tinha o respaldo deste movimento, que se constitui nesse coletivo, lutou por esse coletivo, de repente, fica sem lugar. Foi isso o que aconteceu com o meu amigo. Ele viu suas amigas de anos desaparecerem. Estas desestabilizações acontecem a todo momento. Em relação a certos setores do movimento feminista, esse debate vai desde uma escuta atenta e respeitosa até posturas violentas do tipo: “homem é homem e mulher é mulher. Você tem pênis, você é um homem disfarçado de mulher”. Esta disputa existe nos fóruns, nos textos, nas redes sociais. Mas vejo mudanças importantes. Eu acho, por exemplo, que a publicação do livro do João Nery (2011) – *A Viagem Solitária* – é um marco no contexto nacional. Sinto que a situação é mais tensa em relação ao movimento gay. As denúncias de atos transfóbicos entre ativistas gays são reiteradas.

Em relação aos feminismos, os relatos são de aproximações. Ao apontar estas aproximações, não estou reduzindo o campo de complexidade interno a este símbolo chamado “feminismo”.



Eu teria um pouco de dificuldade de responder em termos do “feminismo brasileiro”. Hoje nós temos as marcas geracionais na luta feminista, de classe, de raça, de sexualidade. Uma polifonia de vozes que se negam a subsumirem na categoria mulher. Geralmente, vemos mulher negra, mulher da floresta, mulher favelada, mulher lésbica e, mais recentemente, mulher trans. Temos até uma coisa (que eu não entendo bem) chamada “feminismo de Estado”. Portanto, não existe “feminismo brasileiro”. Talvez possamos pensar que exista uma agenda histórica que informe partes das lutas dos diversos movimentos feministas, a exemplo da luta pelos direitos sexuais e reprodutivos, participação política, fim da violência, entre outros pontos. Este núcleo duro da luta feminista está presente em todas as polifonias internas. Mas há uma gama de ramificações teórico-metodológica e de táticas (a exemplo da Marcha das Vadias).

Isso vai ao encontro da última pergunta que elaboramos. Falávamos justamente sobre as dificuldades de tratar destes temas no espaço da universidade. A sua fala, ao mesmo tempo, abre para refletirmos sobre como as coisas estão organizadas hoje em dia e de que maneira existem outros sujeitos, paradigmas, teorias e suposições que estão em jogo, e sobre como estes não eram elementos que estavam dados na sua tese.

Sem dúvida. São muitas as mudanças. Minha tese, por exemplo, trabalha com Pierre Bourdieu (1977), um teórico que faz uma reflexão interessante sobre a prática como modalidade explicativa. Mas, no caso da praxiologia bourdieusiana, há uma clara apropriação da categoria “prática” para explicar a reprodução da vida social (habitus social localizável em campos sociais). Portanto, o namoro (quase casamento) de Bourdieu com o estruturalismo não me ajudou a entender, fora dos marcos patologizantes, as práticas que produzem mudanças nas normas sociais, no caso, nas normas de gênero. A teoria da performance, nos termos propostos por Butler (1999) e outros eixos teóricos, como Austin (1990), Derrida (1991), me ajudaram a entender como funcionam as ações reiteradas na ordem de gênero produtoras de fissuras nesta mesma ordem.

Conferir à prática centralidade explicativa também estava presente na obra de Michel Foucault (1991, 1993). O autor afirma que não existe Justiça, mas práticas jurídicas e mesmo em sua concepção de poder. Ou seja, não é a teoria da performance, nos termos butlerianos, que confere à prática seu caráter interpretativo original. O que encontrei de novo no livro *Gender Trouble: feminism and the subversion of identity*, foi a possibilidade de entender as fissuras que se abrem pelas agências de pessoas que tentam reproduzir as normas, mas o resultado esperado não é o reconhecimento. Portanto, as noções de paródia e de performance foram centrais. Uma mulher trans pergunta: “*por que as pessoas me tratam mal? O que tem de errado no meu jeito?*”. Ela foi socializada como menino. Seu jeito de andar e de se vestir são os socialmente reconhecidos como de menino. Estas marcas, que eu chamo de “herança de gênero”, ficam no corpo. As pessoas que a olhavam se perguntam: “*Homem ou mulher?*”. É necessário o olhar do outro para conferir a minha existência. Concordo com a apropriação que Butler faz da teoria do reconhecimento de Hegel: ninguém faz seu gênero isoladamente, secretamente. Ou seja, não existe gênero em-si, absoluto. O gênero é sempre para-si. Você precisa do olhar do outro para se produzir no gênero. Isto é válido para todos nós. Daí a força regulatória do gênero. Neste sentido, a teoria da performance me pareceu interessante, pois me dava um suspiro, um oxigênio para conseguir entender que os processos de produção e reprodução têm fissuras e são nestes pequenos espaços que habitam a possibilidade de mudança da sociedade.

Este seria o panorama teórico geral de minha tese. Nos últimos anos, o que tenho observado é a continuidade na utilização do pensamento de Butler (principalmente dos livros *Gender Trouble: feminism and the subversion of identity* e *Undoing Gender*), a incorporação de textos de Preciado (2000, 2002), Jack Halberstam (1999), entre outras pensadoras do eixo Estados



Unidos-Europa. Na última década, vimos serem produzidas pesquisas brilhantes em diversas partes do Brasil. Apenas para citar alguns: Larissa Pelúcio (2009), Jorge Leite Junior (2006, 2011), Richard Miskolci (2012a, 2012b), Jaqueline de Jesus (2014), Guilherme de Almeida (2012), Flávia B. Teixeira (2013), Pedro Paulo Gomes Pereira (2014), Djalma Thurler (2010), Leandro Colling (2014). Estes/as são apenas alguns dos/as pesquisadores/as que são reiteradamente citados/as nos trabalhos sobre sexualidades e gênero dissidentes. Cada um/uma faz opções teóricas e metodológicas em boa parte informadas por suas áreas de formação. Isto é quase inevitável. Mas há alguns pontos em comum entre eles/elas. Primeiro: um esforço hercúleo de entender as singularidades de nossas lutas, articulando de forma sofisticada os marcadores da diferença social (etnia/raça, classe, religião, geração, entre outros). Segundo: são pesquisadores/as que articulam as pesquisas com a práxis. Eles/elas estão fazendo a disputa em torno da concepção do que é ciência, o que é verdade e como construir relações pautadas na ética com os colaboradores das pesquisas. E para elaborar a disputa, é necessário a organização de eventos locais, nacionais e internacionais, publicação de artigos, dossiês, produção de manifestos, de periódicos. Tenho uma coleção de história para contar sobre disputas internas que fazemos nas universidades para termos algum tipo de voz. Finalmente, eu noto uma recorrente citação de teóricos vinculados ao giro decolonial, a exemplo, Aníbal Quijano (1988, 2005), Walter Dignolo (2003), Ramón Grosfoguel (2012), Enrique Dussel (1994, 2002, 2008), Edgardo Lander (1998), nos trabalhos de alguns/algumas dos/as pesquisadores/as citados. O que significa uma original e instigante articulação entre estudos queer e o giro decolonial.

Este ano de 2015 é uma data importante para os estudos de gênero no Brasil, uma vez que teremos a primeira conferência de Judith Butler em solo nacional. Talvez seja uma data importante para realizar um balanço sobre este campo de estudos e sobre as contribuições e limitações da teoria queer no tocante à produção de pesquisa e à prática política. Gostaríamos de ouvi-la falar sobre como tem pensado este campo no Brasil. Como tem notado suas transformações e como percebe seus avanços?

Antes disso, eu gostaria de falar um pouco do meu encontro com a teoria queer. Eu li Butler, Foucault, Austin, Derrida, Preciado, e então eu me dei conta de que havia encontrado corpos teóricos, não somente advindos da teoria queer. Foi um conjunto teórico que articulei e que me dava possibilidade de construir interpretações, por exemplo, sobre o reiterado processo de desumanização das pessoas trans. Quando minha tese foi publicada, eu fui carimbada com o selo de teórica queer. Isso, para mim, foi uma surpresa, porque eu não me reivindicava assim, foi de fora para dentro. Nunca foi um lugar que me deixou muito confortável, tampouco tranquila. Primeiro, eu não gosto da palavra queer. O que é queer? Em uma ocasião de trabalho, eu perguntei a uma pessoa estadunidense, via e-mail, se ela era queer. Ela se sentiu ofendida e insultada. Nunca mais nos falamos. Já no Brasil, se você fala que é queer, a grande maioria nem sabe do que se trata. “Queer”, teórica queer, não me provoca conforto. Não tem nenhum sentido para nós. No contexto norte-americano, o objetivo foi dar um truque na injúria, transformando a palavra queer (bicha) em algo positivo, em um lugar de identificações. Qual a potência do queer na sociedade brasileira? Nenhuma. Se eu falo transviado, viado, sapatão, traveco, bicha, boiola, eu consigo fazer com que meu discurso tenha algum nível de inteligibilidade local. O próprio nome do campo já introduz algo de um pensamento colonizado que não me agrada de jeito nenhum.

Nos meus textos, eu começo falando de estudos/ativismo transviados, abro aspas e digo “tradução cultural (idiossincrática) para teoria queer” e sigo. Há outra questão que merece ser dita. Nos Estados Unidos têm um ativismo queer, seja nas artes, nos vários campos do conhecimento, no ativismo político. No texto de Glória Anzaldúa, *Borderlands/La frontera: the new mestiza*, de 1987 (1ª edição), a autora se define como uma escritora chicana/queer



já nas primeiras páginas. Nas universidades de Nova Iorque, por exemplo, Departamentos e grupos de pesquisa assumem o “queer” em suas identificações. No Brasil, o queer chega pelas universidades e não sai dali. Por quê? Acho que as dinâmicas dos movimentos sociais e a relação com o Estado aqui são completamente diferentes das estadunidenses. O Estado, entre nós, é um ator central na estruturação das agendas políticas do movimento social. Não estou limitando esta relação a um governo específico. Historicamente, a luta pela ampliação dos direitos humanos e cidadania tem passado pelo Estado. No ensaio que publiquei no dossiê da Revista Cult (BENTO, 2014b), faço um pequeno balanço. Conforme eu aponte, a aproximação com pensadores do giro decolonial parece ser nosso giro queer cucaracha.

Isso tem a ver com o que perguntávamos sobre a dificuldade de pensar essa teoria política do gênero. Quando pensamos nisso, o que estava de fundo é que foi produzido um *status* que tinha exatamente essas relações que o permeavam, ou seja, de ser uma teoria estadunidense e de como ela acaba tendo legitimidade.

Acho que estamos fazendo um esforço enorme para nos entendermos, as especificidades e singularidades dos nossos corpos, as relações de poder marcadas por uma história de 300 anos de escravidão, a relação entre Estado e movimentos sociais. Um dos achados de minha pesquisa sobre o DSM-5 é o seguinte: é completamente diferente a cena do debate da despatologização nos EUA e aqui. Lá você não tem um ator central, que nós temos, que é o Estado. Aqui a gente disputa com o Estado o processo transexualizador, discute Portaria, retira Portaria, pensa o nome social, políticas públicas para garantir a cirurgia de transgenitalização, e isso não existe nos EUA. O contexto neoliberal, de ausência do Estado, delimita o debate e a construção de agenda política, inclusive dos ativistas queer. Então, você tem um país que produz um texto, chamado DSM-5, que é feito pela Associação de Psiquiatras, que tem um poder enorme, além da fronteira. Um texto completamente colonizador. E por que ele é colonizador? Na medida em que ele toma o local como universal. E o que mais me surpreende é que os ativistas trans e queer, nos EUA, não denunciam isso, não falam disso, alguns, inclusive, lutaram para a inclusão e a permanência das experiências trans no DSM-5, pois, sem o diagnóstico, não há reembolso por parte dos planos de saúde para os psiquiatras. Eu também vejo que a relação com o corpo, as definições de belo e feio, mudam consideravelmente. Os Estados Unidos são um país hegemonicamente protestante, mesmo que não tenham este nome, a moralidade protestante está em todos os lugares, nas noções de excesso e falta, nas expressões das emoções, na centralidade do individualismo. Este exemplo do DSM-5 é apenas para corroborar a sua afirmação de que, de fato, é estranho usarmos nosso contexto para legitimar teorias que nascem a partir de quadros culturais, históricos e políticos tão distintos.

Gostaríamos de ouvir um pouco sobre a sua interpretação das apropriações nacionais da teoria queer e em que medida considera que ela nos ajuda a compreender nosso contexto e nossas marcas da diferença. A teoria queer tem mudado a forma como os estudos de gênero/feministas tem produzido conhecimento?

Eu acho que a primeira questão é dizer que há alguns pontos de acordo, ou fundamentos, de quem trabalha com o referencial de teóricos queer (ou transviados): 1) a negação de identidade como uma essência; 2) o combate ao suposto binarismo identitário; 3) a interpretação do corpo como um lugar de combate e disputas. Contar a história sobre os processos que fabricam corpos-homens/corpos-mulheres faz com que neguemos a existência de alguma coisa como “síntese dialética”. Na produção das identidades (seja de gênero e sexual), não ultrapassamos a fase da antítese, do conflito permanente. E a tese, a afirmação? Ela é sempre precária, devido



a nossa própria precariedade constitutiva, de seres que estamos na vida, precisando de outros para conferir/reconhecer nossas existências, aqui estou me inspirando em Emmanuel Levinas (2001). Um último “fundamento” seria a crítica ao Estado como lócus produtor de desejo, que faz coincidir as subjetividades dos marginalizados com o desejo do Estado. Mais uma vez, gostaria de citar minha pesquisa de doutorado. Eu via pessoas que se definiam travestis, outras vezes transexuais, que tiveram um passado heterossexual, mas que com a mudança do gênero se tornavam homossexuais. Eram tantos deslocamentos postos em cena por sujeitos concretos. Não é necessário, no entanto, fazer uma tese de doutorado para ver que as pessoas e seus corpos mudam. Seus desejos mudam. Homens casados, pais de filhos e que em algum momento rompem com a história do casamento por se apaixonar por outro homem. Diante deste deslocamento, geralmente se escuta: *ah, ele sempre foi gay. Fingia ser heterossexual*. Essa explicação não me convence, pois uma pessoa que fica casada por muitos anos, que teve filhos e conta que o casamento teve momentos felizes, não pode ser vista por meio dessa lente legitimadora da naturalização dos desejos e identidades. Este suposto simplismo analítico cumpre um papel central na estruturação e reprodução da heteronormatividade. Assim, nega-se a heterossexualidade para se afirmar um “desde sempre” de uma suposta natureza reprimida. Então, talvez, a maior contribuição das diversas pesquisas que trabalham com estes fundamentos é ter sistematizado esta realidade fora dos marcos patologizantes e naturalizantes. O perigo é achar que eu tenho uma teoria que dá conta dessa realidade. A teoria somente nos ajuda a sistematizar, a entender algumas coisas, a interpretar.

Pensar as relações de gênero e sexualidade nos termos de aportes teóricos que lidam com as instabilidades humanas certamente não foi uma novidade festejada por teóricas e ativistas feministas estruturalistas nacionais, onde as estruturas binárias e universalizantes são os construtos eleitos para se interpretar as relações sociais mais díspares. A disputa continua.

Uma das propostas teórico-metodológicas de Beatriz Preciado (2009, p. 15) para o pensamento queer é “hablar desde tu próprio ano”, uma tentativa de romper a distância científica entre pesquisador e sujeito pesquisado, inclusive articulando uma fala em primeira pessoa, capaz de pensar sobre si e sobre os fluxos de poder que formam a si mesmo. Os estudos de gênero e a universidade estão preparados para este exercício? Como a teoria queer pode nos ajudar no tocante a nossas metodologias de pesquisa e à forma como nos vemos e olhamos para x Outrx em campo?

Em *Testo Yonqui* (2008) ela faz uma reflexão sobre o autoprotocolo na administração da testosterona. Ora, as mulheres heterossexuais já descobriram a testosterona há muito tempo, principalmente, como um dispositivo para “salvar” seus casamentos. Mas diria que a forma como ela utiliza o próprio corpo como arma de combate ao binarismo, a meu ver, é uma citação de um contexto cultural marcado pelo individualismo. Não vejo a Preciado como um bom exemplo para pensar a relação com o Outro. Em todo seu texto, sinto o cheiro de uma certa aversão aos sujeitos coletivos e eu não concordo. Se há críticas ao feminismo, por exemplo, não posso deixar de reconhecer a importância que ele teve e tem para alterar estruturas opressoras de gênero, de participar de manifestações, assinar Manifestos. Aquilo que se supunha ser o mais revolucionário, a narrativa do eu, acaba por reiterar um dos pilares de sustentação das sociedades capitalistas: o indivíduo como ponto de partida e de chegada de toda a vida social. O nó, o problema, seria pensar em narrativas que visibilizem as diferenças, ao mesmo tempo em que se retome à força coletiva. Por exemplo, como pensar o feminismo onde haja pluralidades morfológicas (mulheres negras, homens negros, homens gays, homens brancos, homens heterossexuais, mulheres lésbicas, travestis, transexuais, transgêneros) e unidade política?



Sobre este debate, sugiro a leitura do último livro de Pedro Paulo Gomes Pereira (2014). O autor não critica a teoria queer, mas utiliza a própria promessa da teoria queer no sentido de que é preciso situar estes teóricos e suas teorias. Podemos usar Foucault, mas entender que quando ele escreveu sobre o Estado e do controle da população, o nascimento do racismo, como partes estruturantes desse processo na França, não se pode esquecer que a organização do estado francês está vinculada à sua política externa, ou seja, ao colonialismo. E Foucault silencia sobre esta relação. Ele escreveu em um momento de crise do projeto de colonização francês na África e em meio à luta de independência da Argélia. Nas minhas pesquisas, eu tentei encontrar algum texto do Foucault se posicionando a respeito do massacre que o estado francês implementou na Argélia. Um silêncio total. Eu também tentei encontrar nos escritos de Preciado referência à situação das mulheres trans que trabalham no Bois du Boulogne, das imigrantes. Silêncio total.

Há pesquisas que apontam alianças de certos discursos oriundos de movimentos LGBTs de países colonizadores como uma das bases de sustentação da política imperialista contemporânea. O mesmo acontece com críticas feministas. Cito como exemplo o texto do Lila Abu-Lughod (2012), no qual a autora não tem medo de apontar alianças de determinados feminismos (que ela nomeia de “feminismo colonizador”) com a política imperialista. Nos países com grande presença de imigrantes LGBTs, qual o alcance das políticas públicas para esta população? Quem elas atendem? Vou lhes contar uma experiência que eu tive em Paris. Quando eu viajo, o primeiro lugar que eu vou é nos Centros LGBTs para me oferecer como voluntária. Eu cheguei a Paris no momento em que se estava discutindo o casamento para todos. Fui visitar o Centro. Eu fiquei impressionada com a estrutura. Um prédio elegantíssimo, em um dos endereços mais nobres de Paris. Eu me propus a ajudar dizendo: “deve ter pessoas imigrantes que eu posso ajudar, pois falo português e espanhol. Meu francês não é muito bom, mas estou disposta a ajudar no que for preciso”. Me responderam: “mas se você não fala francês, não pode ajudar em nada”. O que essa pessoa tinha acabado de me dizer era que aquele Centro LGBT só atende aos franceses ou quem é fluente em francês. A grande maioria das imigrantes não domina o francês. Eu pensei, de maneira ingênua, que as mulheres trans iriam naquele Centro e que ali encontrariam um espaço de apoio. Voltei outras vezes para algumas atividades. Concluí que aquele espaço é destinado quase exclusivamente aos LGBTs franceses. Ou seja, o que aquele Centro representava é um braço a favor da biopolítica francesa e que tem eleito como o grande problema nacional os imigrantes. As trabalhadoras sexuais imigrantes (trans e não trans) a cada dia são mais perseguidas, com o apoio oficial de feminismos conservadores. As mulheres trans são deportadas e humilhadas. É neste contexto que Preciado está produzindo. Quando ela conchama todos a se unirem na luta contra os binarismos, eu me pergunto “quem são estes Outros”?

E como este debate nos auxilia a pensar metodologicamente nossas pesquisas e nossa forma de produção de conhecimento?

Acho que, mais do que a questão metodológica (as interseccionalidades, a negação radical de qualquer desejo de ciência neutra, a centralidade da análise dos discursos), há outro ponto que merece ser mais discutido: a relação ética com o colaborador da pesquisa (jamais objeto de pesquisa!!). (E, mais uma vez, me inspiro em Levinas para pensar a questão ética). Eu vou para campo, faço entrevistas e essa pessoa está no meu texto. Os textos são autorais, já sabemos. Sou eu quem seleciona uma parte da fala do sujeito, articular com o autor, pô-las em diálogo. Daí surge uma pequena questão: Se a pessoa está produzindo sentidos para sua vida, interpretando sua existência, por quais razões não a citar em minhas referências bibliográficas, conferindo-lhe uma legitimidade de produção de sentidos e interpretação do mundo da mesma



ordem que atribuo, por exemplo, à Butler? O Pedro Paulo me auxiliou a pensar nessas questões. Ele vai dizer que o texto do Foucault e da Preciado tem a mesma importância que os da Cida, uma travesti colaboradora de sua pesquisa.

Não existe um problema ético que é o de pressupor, quando fazemos pesquisa, que os interlocutores e as interlocutoras deveriam ser apagados/as? Dispomos de técnicas de apagamento das pessoas pesquisadas, por exemplo, trocando o nome.

Vamos pensar, por exemplo, na Cida² e em outras pessoas trans. Quando eu as entrevisto, percebo que elas têm tanto orgulho do nome. Ela quer que o nome dela esteja lá. Isso que estou falando (reconhecer os/as colaboradores/as como referência bibliográfica) desencadeia outros efeitos, entre eles desfazer aquela falácia do senso comum *versus* pensamento científico.

Existe uma contribuição do debate queer brasileiro no contexto internacional? Nós temos uma teoria queer capaz de falar de nossas questões, de nosso lugar de fala, bem como contribuir para o debate em outros espaços?

Nós temos feito tantos eventos no Brasil sobre essa discussão, temos produzido em um ritmo assustador. O que eu vejo nos textos é a própria materialização do intelectual militante, nos termos de Florestan Fernandes. Temos construído núcleos de pesquisa, nos engajado na luta das universidades pela inclusão do nome social. Acho que o Desfazendo Gênero se insere neste contexto. No primeiro Desfazendo Gênero, realizado na UFRN, a conferência de abertura foi de Marie-Hélène Bourcier. Todo o evento tinha como eixo questões vinculadas às vivências trans. Este primeiro evento teve quase 40 grupos de trabalho e agora nós vamos publicar três livros com os trabalhos selecionados. Agora, na segunda edição, teremos 79 grupos de trabalho. E são trabalhos que vão desde o cinema, a literatura, a relação com o Estado, com a intimidade. É interessante ver esse campo em disputa, que acredito ser uma disputa com outra forma de pensar gênero e sexualidade.

A dificuldade principal que nós temos para divulgar nosso trabalho fora da fronteira é uma geopolítica do conhecimento onde os centros (principalmente Estados Unidos, Inglaterra e França) falam para dentro, não estão interessados no que acontece por aqui. Vou citar um único exemplo: um colega colombiano que trabalha com masculinidades na perspectiva queer, autor de inúmeros artigos e livros, foi fazer uma conferência em um importante Centro de pesquisa LGBT em Nova Iorque. Quantas pessoas estavam lá para escutá-lo? Duas. Quantas vezes a Preciado já veio ao Brasil, embora os convites sejam reiterados? Nunca. Pode ser que tenhamos um texto aqui e outro lá traduzido, mas não há simetria. Talvez fosse o caso de pensarmos em mudar este jogo. Como? Voltando nosso interesse e interlocução privilegiada com os países latino americanos. Uma descolonização dos estudos de gênero e sexualidade que, conforme aponte acima, já está em curso.

A teoria queer no Brasil consegue estabelecer diálogo com a análise de outras diferenças, como, por exemplo, com o debate étnico-racial e com o racismo? Como é possível articular isso em nossas pesquisas e práticas militantes?

Acho que não tem como não fazer essas interseccionalidade. É difícil e desafiador. Eu já participei de diversos eventos que tinham a interseccionalidade como proposta metodológica, mas, ao final, o que predominou foram análises binárias (homem/mulheres; negros/brancos;

² Para acompanhar este debate, ver capítulo "Queer nos trópicos" do livro *De corpos e travessias: uma antropologia de corpos e afetos* (2014), do autor Pedro Paulo Pereira.



homossexuais/heterossexuais). E uma das coisas interessantes metodologicamente que nós temos é, justamente, partir da ideia de que não existe “a mulher” ou “o homem”. O que é mulher? Um corpo com útero? Vamos dizer que os problemas da mulher favelada são os mesmos da madame? A madame, há pouco tempo, estava lutando contra a PEC do trabalho doméstico. As disputas e hierarquias intergêneros são tremendas e são violentas. Então, para que possamos desconstruir e problematizar esse lugar essencializado da mulher e do homem foi preciso acionar outros marcadores da diferença social e fazer cruzamentos, seja da questão racial, religiosa, regionalidades e também geracional.

Talvez um dos pontos de embate da teoria queer, tanto com os movimentos feministas, quanto com os movimentos LGBT, seja uma inviabilidade de ação política que não seja pautada em identidades definidas, reconhecimento e direitos. É possível afirmar que a teoria queer seja uma teoria restrita aos muros da universidade? Como ela pode auxiliar a prática militante a pensar sobre si?

Essa pergunta seria interessante para o movimento social. Eu tenho algumas críticas aos movimentos que se aprisionam e se enredam na biopolítica ao estruturar suas agendas políticas em corpos biológicos estáveis. Quando falo do meu lugar de mulher, quando demando políticas para a mulher, eu estou reforçando uma identidade que cai como açúcar na ideia de biopolítica, uma vez que se reforça a suposta estabilidade identitária a partir de elementos biológicos. O homem trans tem útero. Onde estará este corpo na política da saúde? E a mulher trans que tem próstata? Em algumas formas de política, você cola a identidade a um corpo e, a partir desta aparente estabilidade corpórea, se espera uma unidade identitária política. Existe uma necessidade de problematizar e perceber que os sujeitos que compõem essa identidade coletiva são múltiplos. Como nós da universidade podemos pensar o ativismo neste espaço? Um exemplo prático é a implementação e respeito ao nome social. Parece pouco dizer que as pessoas devem ser respeitadas pelo gênero com o qual elas se identificam. Mas isso demanda um esforço argumentativo tremendo. Reuniões e mais reuniões de convencimento. Em várias universidades onde o normativo do nome social foi aprovado, não tinha (infelizmente) nenhum membro da comunidade universitária trans. Talvez este seja um dos efeitos mais tangíveis deste “boom” de pesquisas vinculadas às vivências trans. Conseguimos empurrar a instituição até a decisão normativa de permitir o uso do nome, que garanta aos sujeitos ter a identidade de gênero respeitada. Não faz sentido dizer que isso é queer. As pessoas não precisam ler Butler, não precisam ler inglês para entender que a promessa da Universidade precisa ser tensionada, assim como a Escola, o Sistema Único de Saúde etc. Nós, geralmente, reduzimos a ideia de ativismo aos sujeitos coletivos com estatuto, com um programa. Isso é uma forma de fazer política. Nós temos alguns grupos que usam o nome queer para fazer suas políticas ou para se identificar, mas, geralmente, são grupos de estudantes que se organizam dentro das universidades sem esta marca. Os grupos que fazem enfrentamento com o Estado se organizam em torno de um formato mais tradicional e não fazem este uso (“queer”). Até porque alguns teóricos deste conjunto de pensadores e pensadoras queer partem de uma problematização da noção clássica de sujeito coletivo ou identidade coletiva. Vou dar um exemplo: sobre ser feminista, eu pergunto, qual o sujeito do feminismo? Quem pode falar em nome do feminismo? Não acho que seja exclusivamente a mulher. A ideia de um sujeito que estabilize este coletivo, um corpo feminino passa a ser problematizado. Outras pessoas que não têm essas marcas corporais se colocam no mundo a partir desse lugar de identificação que diz “eu sou feminista”, “eu sou um homem, sou feminista”. Hoje talvez não nos soe muito estranho, mas até muito recentemente era quase uma heresia pensar em um homem feminista, ou em uma mulher trans feminista.



Algumas críticas à teoria queer dizem respeito ao alcance dela para além dos muros da Academia. No entanto, é possível ver bandas – Banda Uó, de Goiás, cuja vocalista, é transexual; Solange tô aberta, trio formado por rapazes gays que apresentam uma proposta chamada por eles de “feminista” e “não identitária” – grupos teatrais – Coletivo As Travestidas, do Ceará – entre outras expressões artísticas do presente e também do passado, como Dzi Croquettes, que, por meio de discursos e performances artísticas, questionam a abjeção dos corpos e existências que se pautam na heteronormatividade. Qual é a sua leitura sobre a relação da arte com a teoria queer? A arte pode ser um espaço mais subversivo e aberto aos trânsitos de identidades e identificações?

A arte é este espaço aberto, portanto, mais perigoso. Você vê uma performance do *Solange, tô aberta* onde o vocalista tira um terço do anus. São tantas leituras possíveis de serem feitas sobre esse ato performático. Ele está fazendo aquilo que a gente tenta discutir (os corpos colonizados, o cristianismo como uma máquina de opressão, a libertação/agência do sujeito que tira o terço do ânus). São tantas possibilidades de potência do corpo em cena. Ali tem uma teoria, uma vivência, uma densidade, sem as amarras que nós temos na academia. Nossos textos são domesticados, pois não nos colocamos no texto, estamos o tempo todo segurando as rédeas quando a imaginação quer fluir. A função do orientador muitas vezes é esta: estabelecer limites, perguntar sobre as referências e sobre com quem se está dialogando. O artista se arrisca. Nós estamos com bengalas, óculos, aparatos, proteções, notas de rodapé. Essa capacidade de produzir transgressão – que é diferente de revolução – e instabilidades pode não nos permitir pensar em grandes transformações sociais, de massa – e é importante também desconfiarmos dessas “massas” idealizadas da esquerda ortodoxa. Que nome damos a estas performances? Temos que perguntar para os sujeitos que as estão produzindo. O artista poderá te dizer: queer não, eu sou completamente antropofágico, herança dos índios tupinambá.

Referências

ABU-LUGHOD, Lila. As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e os Outros. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 20, n. 2: 256, maio-agosto, 2012.

ALMEIDA, Guilherme de. ‘Homens trans’: novos matizes na aquarela das masculinidades? **Revista Estudos Feministas** (UFSC. Impresso), v. 20, p. 513-523, 2012.

ANZALDÚA, Gloria Evangelina. **Borderlands/La Frontera: The New Mestiza**. Aunt Lute Books, 1987.

AUSTIN, John Langshaw. **Quando Dizer é Fazer: palavras e ação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo**. Rio de Janeiro: Difusão Europeia, 1970.

BENTO, Berenice. **A (re) invenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual**. Natal: EdUFRN, 2014a.

_____. *Queer o quê? Ativismo e estudos transviados*. Dossiê Teoria Queer. **Revista Cult**: São Paulo, agosto/2014b.



_____. Brincar de gênero, uma conversa com Berenice Bento. **Revista Cadernos Pagu**, Campinas, n. 43, Jul/Dec, p. 475-497, 2014c. Entrevista concedida a Diego Madi Dias.

BUTLER, Judith. **Gender Trouble: feminism and the subversion of identity**. New York/London: Routledge, 1999.

_____. **Undoing Gender**. New York/London: Routledge, 2004.

BOURDIEU, Pierre. Reprodução cultural e reprodução social. In: BIMBAUM, Pierre;

CHAZEL, François (Orgs.) **Teoria Sociológica**. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1977.

COLLING, Leandro. Panteras e locas dissidentes: o ativismo queer em Portugal e Chile e suas tensões com o movimento LGBT. **Revista Lua Nova**, São Paulo, n. 93, p. 233-266, set/dez, 2014.

DERRIDA, Jacques. **Limited Inc**. Campinas: Papyrus, 1991.

_____. **Márgenes de la filosofía**. Madrid: Cátedra, 1988.

DUSSEL, Enrique. **1492: El Encubrimiento del Otro**. La Paz: Plural Editores, 1994.

_____. **Hacia una filosofía política crítica**. Bilbao: Editorial Desclé de Brouwer, 2002.

_____. **Política de Liberación**. Volumen I. Madrid: Trotta, 2008.

FOUCAULT, Michel A verdade e as formas jurídicas. **Cadernos PUC**, Rio de Janeiro, 4ª ed., ano 6, n. 74, p. 05-82, 1991.

_____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

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

HALBERSTAM, Jack. F2M: The Making of Female Masculinity. In: JANET, Price; SHILDRICK, Margrit (Orgs.). **Feminist Theory and the Body: a Reader**. Nova York: Routledge, 1999.

HALBERSTAM, Jack; VOLCANO, Del L. **The drag king book**. Londres: Serpent's Tail, 1999.

JESUS, Jaqueline G. et al. (Orgs.). **Transfeminismo: Teorias e Práticas**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Matanoia Editora, 2014.

LANDER, Edgardo. Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano. In: BRICEÑO-LEÓN, Roberto; SONNTAG, Heinz R. (Eds.). **Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina**. Caracas: Nueva Sociedad, 1998. p. 97-96.

LEITE Jr., Jorge. **Das Maravilhas e Prodígios Sexuais** – A Pornografia “Bizarra” como Entretenimento. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2006.

_____. **Nossos corpos também mudam** - a invenção das categorias “travesti” e “transexual” no discurso científico. São Paulo: Annablume/ FAPESP, 2011.

LEVINAS, Emmanuel. **La Huella del Otro**. México: Ed. Taurus, 2001.



MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais / projetos globais:** colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte, UFMG, 2003.

MISKOLCI, Richard. **O desejo da nação:** masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX. São Paulo: Annablume Editora/FAPESP, 2012a.

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

NERY, João W. **Viagem solitária:** memórias de um transexual 30 anos depois. São Paulo: Leya, 2011.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. **De corpos e travessias:** uma antropologia de corpos e afetos. São Paulo: Annablume, 2014.

PELUCIO, Larissa. **Abjeção e Desejo** – uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de AIDS. São Paulo, SP: Editora Annablume, 2009.

PRECIADO, Paul B. De la filosofía como modo superior de dedar por el culo. **Reverso**, Revista de Estudios Lesbianos, Gays, Bisexuales, Transexuales, Transgénero. Madrid: Higuera Arte S.L., n. 3, 2000.

_____. **Manifiesto contra-sexual:** prácticas subversivas de identidad sexual. Madrid: Pensamiento Opera Prima, 2002.

_____. Terror anal. In: HOCQUENGHEM, Guy. **El deseo homosexual**. Madri: Melusina, 2009.

_____. **Testo Yonqui**. Madrid, Editora Espasa Calpe, 2008

QUIJANO, Aníbal. **Modernidad, Identidad y Utopia en America Latina**. Lima: Sociedad & Política Ediciones, 1988.

_____. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org). **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: Conselho Latino-americano de Ciências Sociais - CLACSO, 2005.

TEIXEIRA, Flávia B. **Dispositivos de dor:** saberes poderes que (con)formam as transexualidades. 1ª ed. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2013.

THURLER, Djalma. **Retratos do Brasil Homossexual** - Fronteiras, Subjetividades e Desejos. 1ª ed. São Paulo: EDUSP; Imprensa Oficial, 2010.