

O QUEERING COMO METODOLOGIA DE CRÍTICA CULTURAL

António Fernando Cascais

CIC.Digital

À questão de saber o que é a teoria *queer* vai-se substituindo progressivamente uma frutífera curiosidade acerca do que ela pode fazer e do que se pode fazer com ela enquanto metodologia de análise, mas também de criação e de crítica cultural: o “*queering*”. Absolutamente incontornável para se compreender cabalmente em todas as suas implicações muita da criação artística e cultural contemporânea, a ideia de *queering* permanece consideravelmente ignorada fora do âmbito mais estrito dos estudos *gay*, lésbicos e *queer*. Este facto tem por consequência que as obras de arte (sobretudo nas artes visuais e nas artes performativas, mas também em muito cinema *queer* atual) que de algum maneira abordam o género e a sexualidade numa perspetiva crítica *queer*, ou que assimilem os seus adquiridos, permaneçam realmente opacas e ininteligíveis para a crítica (cultural, de arte) que no nosso país persiste em identificar *queer* como sinónimo de homossexualidade e que, erguida sobre essa ignorância fundadora, acha que sabe o que está a ver e que sabe o que está a dizer quando se pronuncia não só: a) sobre homossexualidade, mas sobre heterossexualidade, masculinidade, feminilidade, género e sexualidade, diferença sexual, identidades e culturas *gay*, lésbicas, transgénero, etc.; b) sobre tudo quanto cada uma delas essencialmente ou naturali-

zadamente (parece que) *é*; e c) sobre o que cada obra de arte constitui como expressão de uma identidade, de uma cultura, de um nicho artístico ou cultural, de uma minoria ou de uma diferença específica, de uma tendência ou de uma vanguarda experimental que tematiza aquilo que cada uma “*é*”, que não simplesmente arte ou cultura genericamente entendidas ou “*mainstream*”.

A teoria *queer* começa por ser imensamente devedora da célebre tese que Michel Foucault contrapunha à hipótese repressiva, segundo a qual a relação entre o(s) poder(es), o(s) saber(es) e o sexo se caracterizava essencialmente por procedimentos de censura, silenciamento, interdição e repressão. Ao invés, a modernidade ocidental teria assistido a uma inédita proliferação discursiva sobre o sexo, as suas práticas e os seus prazeres e sobre os indivíduos humanos enquanto seres sexuados: “...montou-se sobre o sexo o discurso, segundo um dispositivo complexo e com efeitos variados, que não se pode esgotar exclusivamente na relação com uma lei de interdição” (Foucault, 1977: 27). Visando não tanto mostrar que a hipótese repressiva é falsa, mas recolocá-la numa economia geral dos discursos sobre a sexualidade nas sociedades modernas, e assim determinar “o regime de poder-saber - prazer que entre nós sustenta o discurso sobre a sexualidade humana” (Foucault, 1977: 16-17), Foucault formula sua célebre tese da discursificação que, “longe de sofrer um processo de restrição, foi, pelo contrário, submetida a um mecanismo de incitamento crescente; que as técnicas de poder que se exercem sobre o sexo não obedecem a um princípio de selecção rigorosa mas, pelo contrário, de disseminação e de implantação das sexualidades polimorfos, e que a vontade de saber não se deteve perante um tabu que não se devia destruir, mas se obstinou (...) em constituir uma ciência da sexualidade” (Foucault, 1977: 18). A sexualidade emergiu deste modo como o correlativo da prática discursiva lentamente desenvolvida que é a *scientia sexualis*. Nesta sequência, Foucault distingue entre sexo e sexualidade como dispositivo para falar da implantação perversa do dispositivo da sexualidade: “O século

XIX e o nosso foram, antes, a idade da multiplicação: uma dispersão das sexualidades, um reforço das suas formas diversas, implantação múltipla das ‘perversões’. A nossa época foi iniciadora de heterogeneidades sexuais” (Foucault, 1977: 42).

Tanto significa que uma experiência da sexualidade é algo de desconhecido e ininteligível para os nossos antepassados pré-modernos que faziam tudo e tudo experienciavam sem por isso entenderem como “sexualidade” aquilo que faziam ou que tinham e muito menos se perceberem como heterossexuais ou homossexuais, isto é, em completa ausência de uma identidade pessoal predicada de uma forma particular de sexualidade que constituiria a sua verdade individual e humana mais íntima, mais inamovível, ou mais essencial ou mais “natural”. A performatividade própria do dispositivo da sexualidade seria pois particularmente evidente na produção de subjetividades sexuais de todo inéditas e a forma mais consumada de subjetividade sexual, que deu origem a um tipo de indivíduo integralmente definido pela sua sexualidade era o homossexual: “O homossexual do século XIX tornou-se um personagem: um passado, uma história e uma infância, um carácter, uma forma de vida; e uma morfologia também, com uma anatomia indiscreta e talvez uma fisiologia misteriosa. Nada do que ele é totalmente escapa à sua sexualidade. Em todo ele, ela está presente: subjacente a todos os seus comportamentos, porque é o seu princípio insidioso e indefinidamente activo; inscrita sem pudor no seu rosto e no seu corpo, porque é um segredo que sempre se denuncia. Ela é-lhe consubstancial, menos como um pecado de hábito do que como uma natureza singular. Não se deve esquecer que a categoria psicológica, psiquiátrica, médica, da homossexualidade se constituiu desde o momento em que a caracterizaram – o famoso artigo de Westphal, em 1870, sobre as ‘sensações sexuais contrárias’ pode valer como data do seu nascimento –, menos por um tipo de relações sexuais do que por uma certa qualidade da sensibilidade sexual, uma certa maneira de inverter em si mesmo o masculino e o feminino. A

homossexualidade apareceu como uma das figuras da sexualidade quando foi abatida à prática da sodomia, passando a uma espécie de androginia interior, um hermafroditismo da alma. O sodomita era um relapso, o homossexual é agora uma espécie” (Foucault, 1977: 48).

O dispositivo da sexualidade abre a possibilidade do devir homossexual a todo o indivíduo cujo relacionamento amoroso se dirigisse a uma pessoa do mesmo sexo, mas a que se assimilaram todos aqueles que de algum modo infringissem as fronteiras diferenciadoras das características de género, de tal maneira que a categoria da homossexualidade abrangeria originalmente um leque inteiro que muito mais tarde se diferenciaria internamente e se desmultiplicaria nas atuais identidades gay, lésbica, trans-sexual, transgénero, bissexual, intersexual, etc. É em *Vigiar e Punir*, primeiro, e, depois, em *A vontade de saber*, volume inicial do projeto sobre a história da sexualidade, que Foucault procede a uma análise genealógica do dispositivo, num caso o dispositivo panóptico e noutro o dispositivo da sexualidade, para mostrar como o dispositivo produz o indivíduo moderno, quer como objeto, quer como sujeito. A partir de *A vontade de saber*, Foucault concentra-se-á precisamente no estudo dos processos de subjetivação conhecidos no ocidente desde a Antiguidade, abordando-os como “tecnologias do eu”, que são intrinsecamente tecnologias políticas do indivíduo que permitem a cada um fazer a experiência de si como ser sexuado e definido por uma sexualidade (Foucault, 1988: 16), bem assim e ao mesmo nível em que se auto-experencia como ser com um corpo, como um ser de linguagem e como um ser com uma capacidade de trabalho (Foucault, 1988b: 162). Esta abordagem, que sintetiza as fases arqueológica e genealógica da obra de Foucault e que ele denomina arqueogenealogia, constitui-se como uma “analítica da atualidade” que pretende acima de tudo responder à questão fundadora de saber o que somos na atualidade, como viemos a tornar-nos naquilo que somos, como fomos produzidos enquanto sujeitos por um discurso com pretensões de verdade, com a pretensão de dizer uma verdade acerca de nós próprios

e que posiciona cada indivíduo como sujeito que tanto é percebido em função dessa verdade como se compreende a si próprio, se define e se apresenta como portador dela – aquilo que Foucault chama uma ontologia da verdade (Foucault, 1988: 145). Só neste quadro é que um indivíduo moderno pode fazer a experiência da sua sexualidade, de ser um ser com uma sexualidade e por ela integralmente definido como homossexual, podendo então constituir-se como sujeito interpelado a responder à questão originária de saber “porque é que eu sou assim?”, sendo que esta pergunta, que é uma pergunta identitária fundadora, mais não é do que internalização da questão cognitiva com que a *scientia sexualis* moderna inaugura a existência da homossexualidade como figura patológica e do homossexual como categoria identitária. Trata-se justamente da questão que indaga as origens, as causas, as razões (de natureza e/ou de cultura, biológicas e/ou sociais, de hereditariedade e de desenvolvimento psico-social) e que delimita as fronteiras de todo o possível debate da questão na equívoca circularidade da dialética entre determinismo e liberdade, em cujos termos o “já se ter nascido assim” e o “ter-se tornado assim” mais não constituem que as duas faces do mesmo equívoco fundador: o facto de a categoria identitária da homossexualidade não constituir uma mera descrição de um fenómeno, mas antes um ideal regulador: “Neste instável equilíbrio de pressupostos entre natureza e cultura, a qualquer preço, sob a dominante e relativamente pacífica égide de um desejo cultural de que as pessoas gay *não existam*, não há lugar concetual pacificado e pacificador para um conceito de origens da homossexualidade” (Sedgwick, 1991: 43). A indagação etiológica da homossexualidade, na *scientia sexualis*, configura pois uma forma de violência simbólica que carrega em si uma possibilidade de derrogação destruidora, pois comporta uma injúria inauguradora da identidade, por mais que se dissimule sob uma retórica da objetividade e neutralidade axiológica do conhecimento científico, como bem mostra Judith Butler: “ser interpelado não é simplesmente ser reconhecido por aquilo que já se é, mas ver outorgado o próprio termo pelo qual o reconhecimento da existência se torna

possível. Vimos a ‘existir’ em virtude dessa dependência fundamental da interpelação do Outro. ‘Existimos’, não apenas em virtude de sermos reconhecidos, mas, num sentido prévio, por sermos *reconhecíveis*. Os termos que facilitam o reconhecimento são eles próprios convencionais, os efeitos e instrumentos de um ritual social que decide, frequentemente através da exclusão e da violência, as condições linguísticas de sujeitos passíveis de sobreviver” (Butler, 1997: 5). Ser interpelado como *queer* comportou pois, na sua origem, a injúria inaugural que a retórica científica sobre a homossexualidade apenas veio reforçar. Transformado em categoria crítica, o termo *queer* foi submetido a um processo de significação que voltou a injúria contra os seus proferidores e contra os respetivos efeitos performativos sobre a própria identidade das suas vítimas, que assim se re-subjetivam como orgulhosos da sua assunção *queer*: “Paradoxalmente, a reconceptualização da identidade como um *efeito*, isto é, como *produzida* ou *gerada*, abre possibilidades de ‘agenciamento’ que são suprimidas por posições que consideram que as categorias da identidade são fundacionais e fixas. Que a identidade é um efeito significa que ela não é fatalmente determinada nem completamente artificial e arbitrária. (...) A construção não se opõe a agenciamento; é o cenário necessário do agenciamento, os próprios termos nos quais o agenciamento se articula e se torna culturalmente inteligível” (Butler, 1999: 187). Daqui podemos inferir que o *queering* tem início – início sempre retomado e reiterado de cada vez que se repete o gesto crítico – naquela inversão semântica que volta o termo *queer* contra o seu sentido originário e a agressão que ele veicula: “Quando o termo era usado como uma calúnia paralisante, como a interpelação mundana da sexualidade patologizada, produzia o utilizador do termo como símbolo e veículo da normalização e a oportunidade de a proferir como a regulação discursiva dos limites da legitimidade sexual. Muito do mundo hetero precisou sempre dos *queers* que procurou repudiar por meio da força performativa do termo” (Butler, 1993: 223).

Que a categoria da homossexualidade constitua um ideal regulador abrange igualmente a sua posição na oposição binária entre homossexualidade e heterossexualidade, que faz com que esta se oponha àquela como norma ao seu desvio, o que significa que não se trata de uma par simétrico, mas sim de uma hierarquia, que explica, por exemplo, que a identidade do indivíduo categorizado como homossexual possa ser integralmente definida pela sua sexualidade, mas que tal não aconteça com uma pessoa dita heterossexual. Neste sentido, a homossexualidade, e a forma de subjetividade associada ao ser-se homossexual, é aquilo que foi feito a alguns indivíduos a pretexto do que elas fazem consigo próprios e com os seus parceiros sexuais, coisa que as pessoas sempre fizeram em todas as épocas e em todos os lugares sem que para tanto precisassem de ser definidos como homossexuais, e que, a partir do momento em que passam a sê-lo, leva a que elas só possam existir no seio do estigma, da abjeção, da vergonha e da auto-refutação. Por isso, “o trabalho afirmativo *gay* faz bem quando visa minimizar a sua confiança numa qualquer narrativa da origem da preferência e da identidade sexual nos indivíduos” (Sedgwick, 1991: 41).

Com efeito, “(a) especial centralidade da opressão homofóbica no século XX (...) resultou da sua inextricabilidade da questão do conhecimento e dos processos do saber na cultura ocidental moderna em geral” (Sedgwick, 1991: 33-34). Ao ser fundamentalmente definida pelos saberes médicos e psiquiátricos, a categoria da homossexualidade denota uma identidade resultante da incorporação de conhecimento, facto completamente ausente das subjetividades pré-modernas e que, por sua vez, se reflete diretamente no facto de obrigar toda e qualquer programa político com intuítos emancipatórios a definir uma política do conhecimento com eixo numa crítica política da linguagem científica que se centra nos efeitos performativos desta. Ao contrário da vaga inicial dos movimentos LGBT que deixavam em grande medida intacta uma noção essencialista da homossexualidade e privilegiavam como alvo de combate a sua repressão, uma tal política emancipatória

assenta no pressuposto decididamente construcionista de acordo com o qual o que está em causa não é uma essência, mas sim uma história, não o facto de se ser homossexual (seja lá o que isso for e que porventura ninguém é mais ou menos do que heterossexual), mas antes o que historicamente se fêz às pessoas assim categorizadas, materializando e sedimentando desse modo uma subjetividade estigmatizada e deteriorada cuja matéria-prima é a vergonha. Ora, a vergonha é politicamente interessante, afirma Eve Kosofsky Sedgwick, “porque gera e legitima o lugar da identidade – a questão da identidade – na origem do impulso para o performativo, mas fá-lo sem elevar o espaço dessa identidade ao estatuto de uma essência. Constitui-o como para-ser-constituído, que é o mesmo que dizer já aí para a (necessária, produtiva) desconstrução e desidentificação” (Sedgwick, 2003: 63). E esclarece : “As formas que toma a vergonha não são partes ‘tóxicas’ isoladas da identidade de um grupo ou de um indivíduo passíveis de serem dele excisadas; são, ao invés, integrais aos processos pelos quais a própria identidade se forma, bem como seus excedentes. Elas encontram-se disponíveis para o trabalho de metamorfose, redefinição, refiguração, transfiguração, carga e deformação simbólica e afetiva, mas talvez sejam demasiado potentes para o trabalho de expurgo e término deontológico” (Sedgwick, 2003: 63). Nesta conformidade, “a ‘performatividade queer’ [que] é o nome de uma estratégia para a produção de sentido e de ser, relativamente à afeção da vergonha e ao posterior facto do estigma que com ela está relacionado” (Sedgwick, 2003: 61).

Por outro lado, mas concomitantemente, a crítica queer que se debruça sobre os processos cognitivos de construção da subjetividade homossexual tem igualmente por objeto a oposição heterossexualidade versus homossexualidade em cujo interior aquela pode assumir um caráter plenamente humano e esta ser definida como deficiência, como falta, como incompletude face à plenitude antropológica, e, logo, prescritiva, que faz do binarismo heterossexualidade/homossexualidade, de facto, uma heteronormatividade.

É tendo isto em mente que Eve Kosofsky Sedgwick, no seu “Epistemologia do armário propõe que muitos dos maiores núcleos de pensamento e conhecimento da cultura ocidental no século XX como um todo são estruturados – na verdade, fracturados – por uma crise crónica e agora endémica da definição homo / heterossexual, assinaladamente masculina, que data do final do século XIX. O livro defenderá que um entendimento de praticamente qualquer aspeto da moderna cultura ocidental fica necessariamente, não apenas incompleta, como ferida na sua substância central na medida em que não incorporar uma análise crítica da moderna definição homo/heterossexual; e partirá do princípio que um espaço apropriado para se dar início a essa análise crítica é baseada na perspectiva relativamente descentrada da moderna teoria gay e anti-homofóbica” (Sedgwick, 1991: 1). Recordando agora uma conhecida tese de Jonathan Dollimore, segundo a qual a proscrição histórica do homossexual se relaciona diretamente com o facto de ele ser socialmente marginal na exata proporção em que é simbolicamente central na tradição cultural ocidental, forçoso é reconhecer, com Sedgwick, que a centralidade simbólica da homossexualidade na nossa cultura afeta distinções ético-políticas fundadoras que se rebatem sobre a própria oposição entre homossexual e heterossexual: “Ao defender que a distinção homo/heterossexual tem constituído um proeminente termo-chave do século passado, um termo que tem a mesma e primordial importância para toda a identidade e organização ocidental moderna (e não apenas para a identidade e a cultura homossexual), que os tradicionalmente mais visíveis busílis do sexo, da classe e da raça, sustentarei que a crise moderna, e presentemente crónica, da distinção homo/heterossexual afetou a nossa cultura através da maneira como indelevelmente marcou em particular as categorias segredo/revelação, conhecimento/ignorância, privado/público, masculino/feminino, maioria/minoria, inocência/iniciação, natural/artificial, novo/velho, disciplina/terrorismo, canónico/não-canónico, apogeu/decadência, urbano/provinciano, doméstico/estrangeiro, saúde/doença, mesmo/diferente, activo/passivo, interior/exterior, cognição/paranóia, arte/kitsch, utopia/apocalipse, sinceridade/sentimentalidade e voluntário/dependente” (Sedgwick, 1991: 11).

Nesta conformidade, o projeto desnaturalizador e desessencializador da crítica *queer* pode designar o *queering* quando aplicado aos procedimentos e modos de operar das produções teóricas, artísticas e culturais que assumam, à sua conta, aquele projeto. Ou seja, se *queer* diz respeito à “matriz aberta das possibilidades, brechas, sobreposições, dissonâncias e ressonâncias, lapsos e excessos de sentido sempre que os elementos constituintes do gênero e da sexualidade de alguém não são (ou *não se consegue* que sejam) de molde a significar monoliticamente. São as aventuras e as experiências políticas, linguísticas, epistemológicas, figurativas, que vivem aqueles de entre nós que gostam de se definir (entre tantas outras possibilidades) como lésbicas feministas e agressivas, bichas místicas, fantasmistas, *drag queens* e *drag kings*, clones, couros, mulheres de *smoking*, mulheres feministas ou homens feministas, masturbadores, maricas, divas, *snaps!*, submissos viris, mitómanos, transsexuais, *wannabe*, bichonas, camionistas, homens que se definem como lésbicos, lésbicas que se deitam com homens... e também todos quantos são capazes de os amar, de aprender com eles e de se identificar com eles” (Sedgwick, 1998: 115), então o *queering* consistirá na exploração metódica daquela matriz, na abertura, sempre reiterada e reativada, de dissonâncias cognitivas que põem em causa a normalidade da norma, que interrogam a aquisição mediante a qual se chegou a qualquer adquirido, que precipitam o devir no seio daquilo mesmo que se apresenta como dado e inamovível à partida, que, enfim, mostram como se fêz aquilo que é. O *queering* diz respeito a um fazer, *queer* consiste naquilo que se faz; *queer*, é o produto – não definitivo, mas aberto – de uma feitura, de um permanente estar-em-vias-de, como explica Annemarie Jagose: “Em sentido genérico, *queer* descreve aquelas atitudes ou modelos analíticos que dramatizam as incoerências das relações alegadamente estáveis entre sexo cromossômico, gênero e desejo sexual. Resistindo a esse modelo de estabilidade – que reivindica a heterossexualidade como sua origem, quando ela é mais propriamente o seu efeito – o *queer* centra-se nas incongruências entre sexo, gênero e desejo. No plano institucional,

queer tem sido associado de maneira muito proeminente com pessoas *gay* e lésbicas, mas o seu quadro analítico inclui também tópicos tais como o travesti, o hermafroditismo, a ambiguidade de gênero e a cirurgia de reatribuição de sexo. Quer se trate do espetáculo de travesti, quer da desconstrução acadêmica, o *queer* localiza e explora as incoerências que nesses três termos estabilizam a heterossexualidade. Demonstrando a impossibilidade de qualquer sexualidade ‘natural’, ele põe em questão até mesmo termos aparentemente não problemáticos como ‘homem’ e ‘mulher’” (Jagose, 1996: 3). Ou seja – e resta acrescentar – se o *queering* pode qualificar os produtos teóricos, artísticos e culturais que dão a ver as experiências e as práticas de (contra)subjetivação de todas as pessoas que se definem contra a heteronormatividade hegemônica, e que Beatriz Preciado oportunamente denominou as “*multitudes queer*” (Preciado, 2003), então o qualificativo pode ao mesmo título aplicar-se a obras que ponham a nu os processos de construção das masculinidades e das feminilidades hegemônicas e o modo como estas se opõem normativamente às masculinidades e feminilidades alternativas a elas.

Referências bibliográficas

- BUTLER, Judith (1999), *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York & London: Routledge
- BUTLER, Judith (1997), *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. New York: Routledge
- BUTLER, Judith (1993), *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of “Sex”*. New York & London: Routledge
- DOLLIMORE, Jonathan (1991), *Sexual Dissidence. Augustine to Wilde, Freud to Foucault*. Oxford: Clarendon Press
- FOUCAULT, Michel (1988a), “Technologies of the Self”, in Luther H. Martins, Huck Gutman, Patrick H. Hutton, eds., *Technologies of the Self. A Seminar With Michel Foucault*. London: Tavistock Publications, pp. 16-49

- FOUCAULT, Michel (1988b), “The Political Technology of Individuals”,
in Luther H. Martins, Huck Gutman, Patrick H. Hutton, eds.,
Technologies of the Self. A Seminar With Michel Foucault. London:
Tavistock Publications, pp. 145-162
- FOUCAULT, Michel (1977), *A vontade de saber* [1976]. Lisboa: Edições
António Ramos
- JAGOSE, Annamarie (1996), *Queer Theory. An Introduction*. New
York: New York University Press
- PRECIADO, Beatriz (2003), “Multitudes queer: notes pour une politi-
que des ‘anormaux’”, *Multitudes*, nº 12, pp. 17-25
- SEDGWICK, Eve Kosofsky (2003a), *Touching Feeling. Affect, Peda-
gogy, Performativity*. Durham and London: Duke University Press
- SEDGWICK, Eve Kosofsky (1998), “Construire des significations queer”,
in Didier Eribon (org.), *Les études gay et lesbiennes*. Paris: Éditions
du Centre Georges Pompidou, pp. 109-116
- SEDGWICK, Eve Kosofsky (1990), *Epistemology of the Closet*. Berkeley
& Los Angeles: University of California Press