

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS
MESTRADO

Emerson Granja de Araújo Lacerda

LGBTFOBIA E O REGIME DE NORMALIZAÇÃO DAS SUBJETIVIDADES

Recife
2018

EMERSON GRANJA DE ARAÚJO LACERDA

LGBTFOBIA E O REGIME DE NORMALIZAÇÃO DAS SUBJETIVIDADES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, da Universidade Federal de Pernambuco, para a obtenção do grau de Mestre em Direitos Humanos, sob orientação do Prof. Dr. Sandro Cozza Sayão.

Recife
2018

Catálogo na fonte
Bibliotecário Jonas Lucas Vieira, CRB4-1204

L1311 Lacerda, Emerson Granja de Araújo
LGBTfobia e o regime de normalização das subjetividades / Emerson
Granja de Araújo Lacerda. – Recife, 2018.
96 f.

Orientador: Sandro Cozza Sayão.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, Centro
de Artes e Comunicação. Direitos Humanos, 2018.

Inclui referências.

1. LGBTfobia. 2. Regime de normalização. 3. Foucault. 4. Sexualidade.
5. Estudos *Queer*. I. Sayão, Sandro Cozza (Orientador). II. Título.

341.48 CDD (22.ed.)

UFPE (CAC 2018-75)

EMERSON GRANJA DE ARAÚJO LACERDA

LGBTFOBIA E O REGIME DE NORMALIZAÇÃO DAS SUBJETIVIDADES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, da Universidade Federal de Pernambuco, para a obtenção do grau de Mestre em Direitos Humanos, sob orientação do Prof. Dr. Sandro Cozza Sayão.

Aprovado em: 28/02/2018

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Sandro Cozza Sayão – PPGDH/UFPE

Prof^ª. Dr^ª. Maria José de Matos Luna - PPGDH/UFPE

Prof^ª. Dr^ª Luciana Leila Fontes Vieira – PPGPsi/UFPE

Às vítimas de LGBTfobia.
Às mulheres e meninas violentadas e aviltadas.
Às vidas que mendigam, que penam,
que não escolhem, que são tolhidas.
Às vozes silenciadas.
Às crianças que vagam.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, inicialmente, ao meu orientador, Sandro Sayão, pelo companheirismo, pelo rigor e exigência na elaboração da pesquisa, pelas inúmeras ligações e trocas de mensagens que, tantas vezes, foram incentivadoras e motivacionais, nos momentos de maior dificuldade e dúvida.

Ao programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da UFPE (PPGDH/UFPE), à secretaria do programa, em especial Karla e Ênio, e aos/às professores(as), estes(as) últimos(as) pelos intensos debates nas disciplinas ofertadas e pelos incentivos com palavras e sugestões de leituras que tanto rumaram a pesquisa.

A quarta turma do mestrado, em especial aos amigos, Mariana, Marina, Jackson, Liana, Tânia, Walerya, Henrique e Ana Luísa, que, por vezes, compartilharam de angústias e inquietações, pelas companhias nos eventos e escritas, e pela amizade que sobrepõe as paredes do CAC- Centro de Artes e Comunicação.

À equipe da 17 Vara Cível da Capital – Seção A, em especial, Dra. Cíntia, Roberta, Luciana, Renata e Aline pela motivação e apoio que atravessaram toda a pesquisa, até mesmo antes dela – processo seletivo; pela empatia nas flexibilidades e ajustes de horários de trabalho e pelos abraços nas horas de desânimo.

Ao querido Emerson Santos - que no último ano de pesquisa a aproximação foi fundamental - aproximação essa revelada pelas intermináveis horas de diálogos e debates, conselhos e abraços; pelo magistral trabalho no ativismo do Lutas e Cores que tanto inspira vidas.

Ao meu ex-companheiro, João Neto, pelo incentivo inicial que foi determinante quando hesitei a me submeter ao processo seletivo e pelo apoio incondicional nas vastas horas de estudo.

Às amigas, Dora e Dai, que me acolheram calorosamente e me deram a oportunidade e a feliz honra de serem minhas primeiras companheiras de morada em Recife - quanto a isso serei eternamente grato.

Aos(às) amigos(as)/irmãos(as) de uma vida toda, em especial, Rafaela, Kennedy, Michelle, Vinicius, Phelipe, Renan e Keline, que, ao dividirem suas alegrias, as horas infernais e a vida sem tempo, demonstram amor que excede esse plano.

A toda minha família, especialmente minha mãe, Josiêda Granja e meus irmãos, Ewerton Granja e Anderson Granja e minha tia, Josenilde Granja, que são meus amores incondicionais e que me motivam a cada vez mais seguir avante.

“Um novo tempo há de vencer
Pra que a gente possa florescer
E, baby, amar, amar sem temer.”

Johnny Hooker

RESUMO

Procura-se, pela presente pesquisa, compreender a LGBTfobia enquanto reflexo do regime de normalização das subjetividades, apontando esse regime como dispositivo que disciplina, organiza e relega modos de vida. Para tanto, dedica-se um momento para conceituação e demarcação da violência LGBTfóbica e o porquê da escolha do termo LGBTfobia ao invés de *homofobia*. Ademais, utiliza-se as linhas norteadoras do pensamento de Foucault no que se refere à *história da sexualidade*, além de levar em consideração o tratamento que esse filósofo deu à confissão e à extração da verdade na sociedade ocidental. A pesquisa também alicerça-se no pensamento de Butler no que toca ao *relato de si* diante do quadro de referência, pensando esse quadro enquanto regime da heterossexualidade compulsória. Oportunamente, a dissertação destina outro espaço ao apontamento de ideologias e saberes que se edificaram a partir de discursos LGBTfóbicos, ficando demonstrada a relação existente entre os campos de saber e os poderes que se erigem com base na hostilidade contra o(a) outro(a). Ademais, a pesquisa se afina aos estudos *queer* na problematização do regime de normalização das subjetividades e sexualidades. Tem-se, por fim, a política pós identitária como uma porta aberta para o cenário problemático que as sexualidades dissidentes, os(as) abjetos(as) e as multidões *queer* vivem e experienciam, a fim de uma transformação social, cultural e política.

Palavras-Chave: LGBTfobia. Regime de Normalização. Foucault. Sexualidades. Estudos *Queer*.

ABSTRACT

It is sought, through the present research, to understand LGBTphobia as a reflection of the normalization's regime of subjectivities, pointing out this regime as a device that disciplines, organizes and relegates ways of life. For that, a moment is dedicated to the conceptualization and demarcation of LGBTphobic violence and to explain the reason for choosing the term LGBTphobia rather than homophobia. Moreover, it is used the guiding lines of Foucault's thought as regards for *the history of sexuality*, besides taking into consideration the treatment that this philosopher gave to the confession and the extraction of the truth in the western society. The research, also, is based on Butler's thought in what concerns the *self-report* before the frame of reference, thinking of this framework as a regime of compulsory heterosexuality. Opportunely, the dissertation assigns another space to the note of ideologies and knowledge that were built from LGBTphobic discourses, being demonstrated the existing relationship between the fields of knowledge and the powers that are built on hostility to the other. In addition, the research is tuned with *queer* studies in the problematization of the normalization's regime of subjectivities and sexualities. It has been, finally, post-identity politics as an open door to the problematic scenario that the dissident sexualities, the abject people and the *queer* masses live and experience, in order to achieve a social, cultural and political transformation.

Keywords: LGBTphobia. Regime of Normalization. Foucault. Sexualities. *Queer* Studies.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	LGBTFOBIA: TERMO EMERGENTE	15
2.1	Homofobia abre espaço para LGBTfobia	16
2.2	LGBTfobia: conceitos e elementos	18
3	DIANTE DO REGIME DE NORMALIZAÇÃO – O EU CONFESSO	22
3.1	Confessando para extrair a verdade	23
3.2	O relato de si mesmo(a): sexualidade e subjetividade	30
3.3	Colocação do sexo em discurso e as sexualidades periféricas	34
4	LGBTFOBIA	44
4.1	Ideologias e Saberes LGBTfóbicos	44
4.1.1	Influência da tradição Judaico-Cristã na formação da LGBTfobia	45
4.1.2	LGBTfobia clínica e outras ideologias	50
4.1.2.1	<i>LGBTfobia clínica</i>	51
4.1.2.2	<i>LGBTfobia antropológica</i>	56
4.1.2.3	<i>LGBTfobia stalinista</i>	58
4.1.2.4	<i>LGBTfobia nazista</i>	59
4.1.2.5	<i>LGBTfobia liberal</i>	60
4.2	LGBTfobia e Heteronormatividade: termos convergentes	63
4.2.1	A congruência entre heteronormatividade, normas de gênero e heterossexualidade compulsória	63
4.2.2	A LGBTfobia se entrecruza com outras violências	67
5	ESTUDOS <i>QUEER</i> ENTRAM EM CENA	72
5.1	Saindo do armário, mas não saindo da norma	74
5.2	Política pós-identitária	81
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	89
	REFERÊNCIAS	93

1 INTRODUÇÃO

A violência contra o(a) diferente¹ – aos(às) que não seguem as regras e normas determinadas pelo *status quo*, é o foco de interesse da pesquisa aqui apresentada. Tendo como destaque o preconceito e a discriminação dirigida à população LGBT², a pesquisa vai considerar de que modo a sociedade lida com os(as) que fogem ao padrão de gênero e sexualidade estabelecidos como “normais”, versando a respeito das razões da heterossexualidade ser tomada como referência e os muitos modos como a fobia contra gays, lésbicas, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros, além dos(as) que não se reconhecem em nenhuma dessas categorias, se dá entre nós.

Os dados disponibilizados pelos relatórios sobre violência homofóbica no Brasil dos anos 2011; 2012 e 2013³ constataam que de janeiro a dezembro de 2011 foram denunciadas 6.809 violações de direitos humanos contra LGBTs, envolvendo 1.713 vítimas e 2.275 suspeitos; em 2012, foram 9.982 violações, 4.851 vítimas e 4.784 suspeitos. Esses números servem inicialmente aqui como referência da importância de se discutir o tema e para justificar o interesse em desenvolver a pesquisa⁴.

Outra preocupante realidade, que aqui serve como mola propulsora para as discussões que vindouras, é o silêncio absurdo entorno do tema, representado pela precariedade no trato das informações referentes a questão ou pela simples negação da temática por parte do Estado

¹ A fim de melhor delimitar a compreensão, entende-se o(a) diferente aquele(a) que é tomado(a) enquanto exceção à regra posta, pensando esta regra no âmbito das identidades sexuais/sexualidades.

² Inicialmente cabe apontar que essa pesquisa escolhe como metodologia o uso da ordem das letras componentes da sigla LGBT (Lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros). Porém essa escolha não se apresenta ou não se coloca de modo a hierarquizar ou privilegiar a sequência dos grupos que a compõem. Entende-se que o movimento LGBT atravessa um período de grande afirmação política e identitária no contexto atual e que os grupos de bissexuais, travestis, transexuais, transgêneros, gays e lésbicas travam brigas distintas e peculiares, muito embora se pense comumente como se a luta fosse uma só. Essa opção metodológica segue a deliberação articulada pelo movimento LGBT que se deu na primeira Conferência Nacional de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais, em 2008, quando se decidiu por assumir LGBT ao invés de GLBT. Por fim, a sigla não pretende limitar as sexualidades e as identidades, já que há indivíduos(as) que não se reconhecem pertencentes à nenhuma letra da sigla, como convidam Simões e Facchini (2009) a pensar o sexo biológico, a identidade de gênero e orientação sexual como arcos mais amplos e diversificados de possibilidades.

³ Por se tratar de uma pesquisa sistemática, a pesquisa utilizará os Relatórios sobre Violência Homofóbica no Brasil: ano de 2011, 2012 e 2013, com o objetivo meramente ilustrativo. Esses relatórios foram os primeiros e únicos realizados pelo poder público na esfera Federal e considerando, ainda, seu minucioso levantamento de dados, principalmente pelo disque 100 – Direitos Humanos do Governo Federal – importante mecanismo de constatação de violência à época, principalmente LGBTfóbica.

⁴ Somam-se a esses números outros dados levantados pelo *Grupo Gay da Bahia* - GGB (BRASIL, 2015) - disponibilizados na página do grupo – onde se considera que, no ano de 2013, a cada 28 horas um homossexual foi assassinado no Brasil, vítima de violência homofóbica.

brasileiro. A violência homofóbica e em especial a transfobia, é uma realidade vivida, sentida e denunciada por inúmeras pessoas, que nos momentos de maior fragilidade sentem-se simplesmente desamparadas, quando não rechaçadas por quem lhes deveria proteger.

A REDE - Rede Nacional de Pessoas Trans do Brasil – criada em 2009, disponibiliza em seu site um monitoramento atualizado do quantitativo de assassinatos, suicídios, tentativas de homicídios e violações de Direitos Humanos a que as pessoas trans estão sujeitas. Segundo dados da REDE, o número de assassinatos de travestis, transexuais e homens trans é subnotificado e quando há a notificação é por vezes de modo impróprio, seja como homossexuais, lésbicas e até mesmo com a expressão "homem com vestimentas de mulher" (BRASIL, 2017). Só em 2016 foram reportados 144 assassinatos de pessoas trans no Brasil, segundo dossiê disponibilizado no site da REDE (BRASIL, 2017), o que é um número visivelmente maior em relação aos dados oficiais.

Obviamente há grande dificuldade em quantificar a dimensão exata da violência dirigida à população LGBT – assim como todas as formas de violência são sempre de precária quantificação e qualificação. Isso se deve, não raro, ao precário aparelhamento estatal direcionado para esse fim (há somente três relatórios oficiais publicados de violência homofóbica no Brasil: anos 2011, 2012 e 2013); às políticas públicas ineficientes e incipientes, que simplesmente não capacitam ou não se instrumentalizam para tal; além de que a própria conceituação ou identificação da violência se apresenta de forma complexa e multifacetada.

Por esse motivo, nota-se um *vórtex* de sentidos – que tornam o tema em questão ainda mais complexo e de difícil trato. Por conseguinte, o olhar crítico da pesquisa foi direcionado para a evidente existência de um regime de normalização dos modos de subjetivação, em que se (re)produz violências tendentes ao se engendrar uma política identitária que exclui e marginaliza o(a) outro(a). O rastro de desconfiança que norteia a pesquisa é no sentido de compreender a formação de uma subjetividade, ou melhor de uma “verdade”, no que diz respeito às sexualidades, sendo que esta formação se finca a todo tempo em um regime de normalização. A problemática surge, então, desse terreno escorregadio.

A questão que se centra a pesquisa, então, advém da possível geração de violência que é gestada a partir desse regime de normalização – que é bem marcado na sociedade ocidental – já que a imposição de um determinado regime em uma sociedade faz surgir o poder contestatório e de transgressão. Cabe, ainda, apontar que - dependendo da área de conhecimento ou da corrente crítica - esse regime de normalização pode receber variados

nomes, como por exemplo heteronormatividade. Essa dissertação adotará regime de normalização em sentido amplo, conforme adotado por Miskolci (2011; 2015). Ademais, tentar-se-á no poente deste escrito, dizer “não ao sexo rei”, nas palavras de Miskolci (2011), a partir da perspectiva dos estudos *queer*, já que teóricos(as) e filósofos(as) lançaram/lançam luzes para essa possibilidade.

Michel Foucault, além de outros(as) autores(as) pós estruturalistas, é bem verdade, são responsáveis por uma reviravolta epistemológica no século XX, principalmente no que diz respeito à sexualidade. Por essa razão, a dissertação se alinha ao pensamento foucaultiano. Com o projeto da *História da Sexualidade*, o filósofo suspeita da ideia universal sobre sexo e poder nas sociedades modernas ocidentais. Nesse terreno arenoso, pode-se depreender a sexualidade como um constructo social carregado de historicidade, além de pôr em questão a ideia do sexo como uma categoria universal. A partir dessa análise histórica, pensando de que modo se configurou as relações de poder e o sexo, Foucault (1988) lançou mão de um novo conceito: o dispositivo de sexualidade. Esse dispositivo, compreendido em uma esfera de poder, está sempre engendrado em um campo de saber, logo decota-se que não há campo de saber que não esteja inserido em uma relação de poder e não há saber sem que haja relação de poder. “O dispositivo, portanto, está sempre inscrito em um jogo de poder, estando sempre, no entanto, ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem mas que igualmente o condicionam” (FOUCAULT, 2012, p. 367). Importa considerar, também, que embora ele tenha constatado a sexualidade enquanto dispositivo histórico de poder, o fez “sem enfatizar a desigualdade de gênero, tampouco contestou a heterossexualidade como fizeram várias obras de seus contemporâneos” (MISKOLCI, 2017, p. 90). Em outras palavras, não relacionou o dispositivo da sexualidade com as questões de gênero e com os estudos sobre as homossexualidades e lesbianidades que à época floresciam. Por essa razão, a pesquisa não se limitará à leitura foucaultiana.

De posse da perspectiva histórica, cunhada em uma arqueogenealogia sobre o poder-saber, a análise foucaultiana da sexualidade chegou à conclusão de que ao longo da história da humanidade, considerando a pluralidade de *ethos* nas sociedades ocidentais, a regulação e o controle do sexo se deu e se dá da forma mais diversa possível. Essa analítica do poder contribuiu e contribui em muito na formulação de vários estudos e é bem possível que tenha ensejado e enseje em novas problematizações. Com efeito, nunca se viu na sociedade ocidental tantas transformações acadêmicas e estudos realizados sobre sexualidade e gênero, como se tem visto nas últimas décadas. E é bem verdade que boa parte desses estudos tocam

nas análises foucaultianas, mesmo que seja para discordar. Discordando ou não, é uníssono entre os trabalhos científicos que as sexualidades e as identidades sexuais estão imergidas em relações de poder. E foram muitas estratégias adotadas no final do século XX pelos movimentos sociais e pela academia - tanto nos Estados Unidos, quanto em alguns países da Europa e, agora com pungente expressão, nos estudos pós-coloniais latino-americanos - na tentativa de pôr em questão esse *status*, já que este está fundado em uma normalização e normatização excludente, que enseja violência.

A fim de explorar com maior acuidade as questões elencadas acima, a pesquisa segue estruturada em quatro momentos. O primeiro momento é dedicado à demarcação e à conceituação da violência LGBTfóbica. Aponta-se o porquê da opção do termo LGBTfobia ao invés de homofobia, na tentativa de demonstrar a emergência daquele termo na atual conjuntura política, cultural e social. Utiliza-se as contribuições de Borrillo (2015) e Rios (2011), em que pese os mesmos optarem pelo termo homofobia.

O segundo momento é reservado à discussão sobre o regime de normalização das subjetividades, em que se investiga, a partir do método da confissão, como a “verdade” foi/é extraída do(a) sujeito(a) ocidental. Para tanto será utilizado a arqueogenealogia realizada por Foucault (1984; 1988). É igualmente realizado um entrecruzamento do pensamento de Butler (2015) e Foucault (1998) relativo ao relato de si mesmo e a confissão, na tentativa de pensar a formação da subjetividade do(a) sujeito(a) ocidental ligada à sexualidade. Busca-se, ainda nesse capítulo, constatar a sexualidade como um constructo social carregado de historicidade, a fim de afastar uma ideia universal que esse termo possa apresentar. A partir de então, compreende-se a colocação do sexo em discurso em sua positividade com o objetivo de produzir verdades e, então, a constatação das sexualidades periféricas, sendo, por oportuno, a violência um desdobramento do regime de normalização das subjetividades.

Em um terceiro momento, a dissertação segue na tentativa de pensar historicamente como a violência LGBTfóbica foi gestada dentro de discursos religiosos e científicos e a influência da tradição judaico-cristã, além das formulações médicas e psiquiátricas que defendiam/defendem discursos hostis. Ainda, tenta-se compreender os diversos contornos que a violência LGBTfóbica assume. Assim, abordam-se os possíveis entrecruzamentos da violência LGBTfóbica com outras violências, apontando marcadores sociais e suas interseccionalidades e a ingerência que a heteronormatividade pode apresentar.

Por fim, no último momento da pesquisa, almeja-se problematizar a hegemonia do pensamento que procura justificar as desigualdades e as sexualidades não heterossexuais a

partir da epistemologia do armário de Sedgwick (2007). De pronto, cabe demonstrar que esses discursos não buscam compreender a realidade com suas pluralidades na tentativa de integrá-las, mas, tão somente, de reificá-las e situá-las na categoria de segundo plano, à margem da linha divisória ou, como diz Foucault (1988), tornando-as sexualidades dissidentes ou periféricas. Por essa razão, a feitura desse escrito procura avançar, alicerçada nos estudos *queer*, procurando dismantelar a compreensão desses discursos binários das sexualidades e dos desejos. Compreendendo, assim, não como sexualidades acabadas, mas como instáveis, cambiantes de desejos. Nessa senda, os estudos *queer* pretendem romper fronteiras, desejos e comportamentos referente aos corpos, desejos e sexualidades que são normalizados a partir do regime regulatório heterossexual.

Nesse caminhar, a pesquisa aponta para a possibilidade de uma política pós-identitária, que indica transformação social, onde as multidões *queer*, os(as) *anormais* ou *abjetos(as)* sejam considerados integrantes do corpo social, sem que haja uma assimilação pelo regime de normalização das subjetividades e das sexualidades e, por conseguinte, o desmoronamento da LGBTfobia, já que a formação das subjetividades não seria construída mais pela lógica heterossexual como pressuposto de sexualidade tida como normal, regular e referente.

2 LGBTFOBIA: TERMO EMERGENTE

É bem verdade que a utilização do termo homofobia tem recebido repetidas críticas e que, conforme Junqueira (2007), embora haja uma íntima relação entre homofobia e normas de gênero, não é o termo homofobia que é responsável pelo silenciamento, pela negação ou pelo deslocamento das sexualidades e das identidades de gênero diversas da homossexual. Para ele a justificativa deve ser buscada em outro lugar e não na problematização do termo homofobia. “A íntima relação entre homofobia e normas de gênero tanto se traduz em noções, crenças, valores, expectativas, quanto em atitudes, edificação de hierarquias opressivas e mecanismos regulatórios discriminatórios” (JUNQUEIRA, 2007, p. 8).

Porém, a crítica dirigida à edificação do conceito de homofobia se dá pelo fato desse possivelmente já ter realizado seu papel: tornar uníssona a demanda e dar visibilidade à problemática. Além de que a perpetuação desse termo pode abrir margem para a invisibilidade e mitigação da lesbofobia, bifobia e transfobia. Hoje o movimento social LGBT já se apresenta como um grupo sólido e consegue, mesmo com dificuldade, dialogar com o Estado. A academia também avançou significativamente nos estudos sobre sexualidades, gênero e identidades, dando um suporte substancial a esse diálogo. Nesse sentido é bem possível que as agendas dessas três esferas tenham se convergido em favor de uma política anti-homofóbica. Entretanto os dilemas e os litígios entre a academia, o movimento e o Estado seriam inevitáveis. Por essa razão, surge um apelo vindo dos movimentos sociais (como na 3ª Conferência Nacional de Políticas Públicas de LGBT, ocorrida em 2016 em Brasília-DF, que trouxe como tema: “Por um Brasil que Criminalize a Violência Contra Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais”)⁵ e da academia, que já vem sinalizando no mesmo sentido, como por exemplo a feitura deste trabalho.

Considerando a complexa trama de significados e representações que o termo homofobia inaugurou desde que foi cunhado, cabe algumas digressões pela opção metodológica do termo LGBTfobia⁶ ao invés daquele.

⁵ Disponível em: <<http://www.sdh.gov.br/assuntos/conferenciasdh/3a-conferencia-nacional-lgbt>>. Acesso em: 07 mai. 2017.

⁶ O presente estudo pretende alargar o conceito de homofobia, posto que essa conceituação carrega uma economia de linguagem e não representa simbolicamente as demais violências inseridas no complexo artefato do movimento LGBT. Entretanto será utilizado o termo homofobia como referencial teórico de Borrillo (2015), de Rios (2011) e Prado (2012) em seu formato originário.

2.1 Homofobia abre espaço para LGBTfobia

O termo homofobia foi inicialmente empregado pelo psicólogo George Wingerg, em 1972, para designar aversão (medo) de estar na presença de homossexuais. Vinculava-se, então, ao sentimento individual de quem sentia. Assim afastava-se a análise social que a homofobia poderia trazer. Por essa razão, foi objeto de revisitação e problematização pelas mais variadas áreas de conhecimento, já que detinha uma limitação em seu bojo. Hoje, o termo homofobia é o adotado pela academia, pelos movimentos sociais e pelas instituições (inclusive foi o termo escolhido pelos Relatórios sobre Violência Homofóbica no Brasil: anos 2011, 2012 e 2013). Prado e Junqueira (2011) utilizam homofobia como o termo que perde o caráter psicologizante e passa a englobar a discriminação, o preconceito e as violências dirigidas à comunidade LGBT por conta de sua orientação sexual e/ou identidade de gênero.

No mesmo sentido, Borrillo (2015) procura utilizar de forma indiscriminada o termo, afastando, igualmente, o caráter de sentimento individual que porventura o termo possa carregar. Embora o termo homofobia já esteja consolidado pelas instituições, pelo movimento LGBT e pela academia, sendo, por essa razão, utilizado de modo disseminado referindo-se a toda violação de direitos, agressões físicas e/ou verbais sofridas pela comunidade LGBT - bem como aquele(a) que transgrida a norma de gênero e de sexualidade - a presente pesquisa utiliza o termo LGBTfobia, por considerar que o termo homofobia está carregado de hostilidade para com os que não se reconheçam enquanto homossexuais, já que existe o risco de se falar quase exclusivamente de gays quando se aborda o tema da homofobia (JUNQUEIRA, 2007).

Miskolci (2011) apresenta notas sobre a política sexual brasileira contemporânea e aponta o bom relacionamento existente entre o Estado e o movimento social organizado. Como exemplo traz o bem-sucedido diálogo entre essas esferas para lidar com a epidemia de HIV/aids na década de 1980. Nesse cenário, na década de 1990, o movimento Gay e Lésbico ganha força e passa a ter uma agenda de demandas junto ao Estado com o auxílio da academia. Posteriormente, passou a ser identificado GLBT e em 2008, passa se denominar LGBT. Para Miskolci “ao empregar as frases como ‘a população LGBT’, membros do movimento, do Estado ou mesmo da academia ontologizam um grupo político histórico no Brasil” (MISKOLCI, 2011, p. 61), logo tende-se a reduzir muitas sexualidades às siglas do movimento LGBT, sendo, que, como se sabe, não há como reduzir e acabar todas as sexualidades estranhas à heterossexual no universo dessas categorias. Aqui a estratégia é

identitária a fim de se reconhecer direitos e unificar uma agenda de demandas. Essa estratégia é objeto de discussão no quinto capítulo.

Apesar dessa observação, imperioso se faz destacar os esforços empreendidos pelo movimento social, na segunda metade dos anos 2000, para traçar um denominador comum: a agenda anti-homofóbica. “Daí a estratégia vitimizadora que subdivide a homofobia nas chamadas transfobia, homofobia, lesbofobia apelando para a proteção e a tolerância de identidades ao invés de problematizar as normas sexuais como um todo” (MISKOLCI, 2011, p. 65). Desta forma, a estratégia utilizada pelo movimento social é fortalecer essa “ontologização” a fim de se obter direitos. Na 3ª Conferência Nacional de Políticas Públicas de Direitos Humanos de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais ocorrida em Brasília, em 2016, foi votado e aprovado pela plenária o termo LGBTfobia. Assim, por mais essa razão, essa dissertação escolhe LGBTfobia ao invés de homofobia.

A referida escolha também não pretende desqualificar ou desmantelar as contribuições até aqui já alcançadas, no que se refere à homofobia, como os trabalhos de Borrillo (2015), Rios (2011) e Prado e Machado (2012). Muito pelo contrário, acredita-se que, conforme o ativismo e a academia têm demandado grandes esforços para superar as limitações e as fronteiras, e que, como em outrora, os estudos sobre homofobia se apresentaram como grandes estratégias para discussão e auxiliam na implementação de políticas públicas, esse estudo visa alargar perspectivas rumo a uma melhor efetivação dos Direitos Humanos e busca, igualmente, dar voz a população diferenciada, que por séculos foi apagada e silenciada.

Deixando de lado momentaneamente a discussão a respeito do termo LGBTfobia e homofobia, vale considerar que essa violência já é encarada pelo poder público como um problema social. Para ilustrar, vale apontar alguns dos artefatos e políticas públicas voltados para essa questão. Em 2010 houve a criação do Conselho Nacional contra a discriminação (CNCD) e do Programa Nacional de Direitos Humanos 2; em 2008 a implantação do programa Brasil Sem Homofobia; em 2009, o Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de LGBT (PNPCDH-LGBT) e em 2010 a criação do Programa Nacional de Direitos Humanos. Com efeito, a criação desses dispositivos reverberou políticas públicas nas demais esferas do Estado, havendo por parte dos governos estaduais e municipais a criação de políticas locais, por exemplo, a criação do Centro Estadual de Homofobia de Pernambuco (CECH) em 2012 e o Centro de Referência em Cidadania LGBT de Recife-PE em 2014.

Houve o que se pode chamar de uma maior visibilidade ao problema da LGBTfobia, o que deu espaço a algo outrora negado, não dito e silenciado. Um dos grandes problemas do combate e enfrentamento à todas as fobias sociais, mais particularmente à LGBTfobia, é o silêncio. É no silêncio, naquilo que não é dito, que muito da violência contra o(a) outro(a) germina. O silêncio é uma forma de negar e de rejeitar. Deve-se, aqui, atentar-se ao mutismo em que se recusa dizer ou se proíbe mencionar, mas não em uma lógica binária, em que se diz ou não se diz. Foucault (1988, p. 33) aponta que “é preciso tentar determinar as diferentes maneiras de não dizer, como são distribuídos os que podem e os que não podem falar, que tipo de discurso é autorizado ou que forma de descrição é exigida a uns e outros”.

É preciso considerar que lidamos com um contexto plural, cujas as performances são igualmente múltiplas, o que nos leva a considerar que não há um só, mas muitos silêncios. É bem possível que essa multiplicidade de silêncios faça parte da mesma lógica que gesta a LGBTfobia, domesticando os corpos, as performances e as sexualidades.

Por essa razão, não há como deixar de ressaltar que paralelamente aos possíveis avanços da pauta anti-LGBTfóbica também são crescentes discursos odiosos, conservadores e recrudescentes, seja por membros/agentes que fazem parte do Estado (poderes Legislativo, Executivo e Judiciário) ou pela mídia, impedindo, assim, o diálogo com os movimentos e órgãos defensores da militância LGBT - ressurgido de posturas radicais fundamentalistas e preconceituosas. Para ilustrar, podemos destacar a dificuldade em ser votado o PLC 122 que pretende tipificar o crime de homofobia e equiparar ao de racismo⁷; ou a aprovação na Câmara Nacional do Estatuto da Família, projeto esse que conceitua família a partir da união afetiva de homem e mulher, excluindo todas as demais entidades familiares que se compreendem enquanto família⁸. Apesar destes entraves e dos (des)locamentos destas demandas, “homens e mulheres da mídia, da educação, da cultura, da saúde, da justiça, dos movimentos sociais, entre outras áreas, vêm apontando os dedos para a questão, denunciando ou finalmente admitindo: a homofobia é um grave problema social” (JUNQUEIRA, 2007, p. 2).

2.2 LGBTfobia: conceitos e elementos

⁷ Disponível em: <<http://www.plc122.com.br/entenda-plc122/#axzz4LAXsRzq4>>. Acesso em: 24 set. 2016.

⁸ Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/DIREITOS-HUMANOS/497879-CAMARA-APROVA-ESTATUTO-DA-FAMILIA-FORMADA-A-PARTIR-DA-UNIAO-DE-HOMEM-E-MULHER.html>>. Acesso em: 24 set. 2016.

A LGBTfobia é controversa e tem em seu bojo os interesses mais distintos possíveis. Como por exemplo, a busca pela origem e as causas da LGBTfobia nas mais diversas áreas de conhecimento, com destaque para a abordagem psicológica, em que há um intenso debate sobre a natureza ou construção social da homossexualidade, a dividir ‘essencialistas’ e ‘construtivistas’ (RIOS, 2011, p. 32). Essa busca já carrega em si uma hostilidade tendente à exclusão, já que também não se busca as origens da heterossexualidade. Para o discurso comum essa se presume como prática inquestionável e não passível de expiação.

Compreende-se a LGBTfobia como a existência de uma investida injusta e violenta sobre determinadas pessoas da comunidade, não sendo um ato exclusivamente voltado para pessoas LGBTs, e sim, também, para todas e todos que diferenciam ou se distanciam do conceito heterossexista⁹. De modo genérico, Rios conceitua homofobia aplicando, de modo disseminado, como “a afirmação da heterossexualidade por meio do repúdio à homossexualidade, atribuindo à essa experiência um caráter doentio ou, ao menos, condição de desenvolvimento inferior à heterossexualidade” (RIOS, 2011, p. 37). Revela-se, então, que a sexualidade divergente da heterossexual acaba por ganhar um *status* de inacabada ou secundária.

Para Prado (2012) o preconceito e as invisibilidades são responsáveis pela manutenção das hierarquias sociais. Para ele, no que diz respeito à sexualidade, “o preconceito social produziu a invisibilidade de certas identidades sexuadas, garantindo a subalternidade de alguns direitos sociais e por vezes, legitimando práticas de inferiorizações sociais, como a homofobia” (PRADO, 2012, p.70). Ainda para ele há que se atentar ao campo da homofobia institucional, *locus* em que a violência ganha categoria de “impensável” (PRADO, 2009). Ao citar Blumenfeld, Prado diz que o principal argumento é que:

Na sua dinâmica, a homofobia assume o lugar do impensável, portanto, daquilo que não possui palavras, rede de significação e nomes para existir no mundo público. E, do ponto de vista de sua funcionalidade, exerce a proteção das fronteiras sexuais e de gênero (PRADO, 2009, p. 220).

A LGBTfobia não está somente engendrada na estrutura das instituições, como mecanismo de poder-saber, ela perpassa as relações em seus meandros capilares, sustenta-se em técnicas positivas e repressivas. Dando, assim, ensejo na estruturação da hierarquização e na manutenção das inferiorizações sociais. Deve-se pensar então a homofobia institucional

⁹ Compreende-se heterossexismo como atitude de imposição da heterossexualidade sobre a homossexualidade ou qualquer outra forma de orientação sexual, a fim de hierarquizar e excluir as categorias sexuais e de gênero.

como lógica presente nas escolas (aqui pensando todas as instituições desde o ensino de alfabetização até as pós-graduações), nos órgãos de saúde, nas instituições judiciárias além de outras esferas. Ao complementar o mecanismo da hierarquia e da inferiorização social, Prado aponta que

O preconceito traz como perspectiva a redução dos dilemas sociais informando-nos sobre determinadas orientações valorativas que buscam dar e atribuir uma pretensa coerência às ações sociais. Isto acontece por meio de discursos cotidianos menos institucionalizados, como relações interpessoais, pensamentos cotidianos, relações de afeto, acolhimento ou recusa, mas também se materializa nas instituições públicas que sustentam leis gerais, normas e práticas governamentais (PRADO, 2012, p. 71).

Integrando essa complexidade à problemática, Borrillo (2015) procura apresentar as distinções entre os tipos de homofobia, segundo sua classificação. Para ele as classificações são necessárias tendo em vista as multifaces que a homofobia pode assumir. Assim, há a homofobia afetiva, psicológica ou também chamada de individual, que é caracterizada pela condenação da homossexualidade, sentimento de repulsa, ódio e aversão, logo “trata-se de uma verdadeira manifestação emotiva, do tipo fóbico, comparável à apreensão que pode ser experimentada em espaços fechados (claustrofobia) ou diante de certos animais (zoofobia)” (BORRILLO, 2015, p. 24).

Outro tipo, menos violenta, é a homofobia cognitiva ou social que é compreendida, de forma menos hostil, pela tolerância e pela clemência. Aqui “ninguém rejeita os homossexuais; entretanto, ninguém fica chocado pelo fato de que eles não usufruam dos mesmos direitos reconhecidos aos heterossexuais” (BORRILLO, 2015, p. 24). Este último é possível que seja o responsável pela redução da figura dos não heterossexuais a um estigma ou a uma caricatura, sendo possível a convivência, já que o primeiro tipo de homofobia não suporta a convivência em seu meio.

Borrillo (2015) aduz que a diferença homo/hétero não é utilizada tão somente para diferenciar, mas tem um poder ordenatório de regular o regime das sexualidades, em que o modelo heterossexual é o único que merece guarida e é também o único modelo social a ser eleito. Excluindo, deste modo, qualquer outra sexualidade.

Assim, nessa ordem sexual, o sexo biológico (macho/fêmea) determina um desejo sexual unívoco (hétero), assim como um comportamento social específico (masculino/feminino). Sexismo e homofobia aparecem, portanto, como componentes necessários do regime binário das sexualidades. (BORRILLO, 2015, p. 16).

Pensa-se, isto posto, a LGBTfobia como sendo a investida violenta utilizada para proteção e demarcação dos modelos de sexualidade e gênero eleitos como padrão, além de ser

tomados como naturalizados para o modelo de sociedade ocidental, são eles, respectivamente, a heterossexualidade e o masculino/feminino. Desta forma, o sexismo e a LGBTfobia surgem como reguladores necessários para o regime binário das sexualidades. Portanto, “a divisão do gênero e do desejo (hétero) sexual funcionam, de preferência, como um dispositivo de reprodução da ordem social, e não como um dispositivo de reprodução biológica da espécie” (BORRILLO, 2015, p. 16). Com a hierarquização das sexualidades, há que se decotar os efeitos políticos que daí surgem. A categorização em segundo plano das sexualidades divergentes abre espaço para a promoção constante da heterossexualidade compulsória - conceito esse apresentado por Butler (2015) em *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Essa categorização é decorrente da imposição do regime regulatório das sexualidades e, por conseguinte, das subjetividades. Há também uma relação existente entre a heteronormatividade, as normas de gênero e a heterossexualidade compulsória, além de que suas funcionalidades e seus elementos são sustentados na lógica que engendra a LGBTfobia. Porém, antes de adentrar nessa discussão, importa compreender de que modo a sociedade ocidental utilizou mecanismos e dispositivos para extração da “verdade”. A partir da genealogia foucaultiana a respeito da confissão e da história da sexualidade, pode-se pensar a formação da subjetividade atrelada a uma “verdade” sobre a identidade sexual e ideologias e saberes LGBTfóbicos fincados em matrizes discursivas de campos de saber e domínios de poder.

3 DIANTE DO REGIME DE NORMALIZAÇÃO – O EU CONFESSO

Ao buscar o conceito do substantivo confissão¹⁰ no dicionário da língua portuguesa, pode-se encontrar até seis possíveis definições. Quatro delas têm aplicação direta com a religião católica, denotando a ideia de revelação dos pecados feita pelo(a) confessor(a). As outras duas são: a) “revelação de culpa, do próprio delito ou de um ato reprovável”; b) “revelação de sentimentos, de ideias ou de fatos = confidência, desabafo”. Esse recorte importa para destacar outra palavra: revelação. A revelação está imbricada diretamente à confissão. Logo, pode-se pensar que quando se revela algo, está contando uma verdade, afastando a sentença do campo do não dito, não revelado, e tornando conhecimento comum. Coloca-se as cartas na mesa, lançam-se luzes sobre elas e a verdade, então, é revelada. O(a) sujeito(a) ao confessar está revelando uma verdade. Ou melhor, está se revelando, está sendo.

O estabelecimento da verdade na sociedade ocidental, para Michel Foucault, sempre foi algo problemático, sendo, inclusive, alvo de suas investigações. Para ele, a verdade tem uma história (FOUCAULT, 1999). Por essa razão, procurou, através dos arquivos da história, compreender os mecanismos e as tecnologias adotadas, pelo(a) sujeito(a) ocidental, na constituição dessa verdade. Percebeu, igualmente, que a sexualidade era desde seu início normativa e que o estabelecimento da verdade utilizava essa categoria como instrumento de domínio e de controle.

Nesse rumo, Foucault problematizou o modo como a tecnologia da confissão auxiliou na formação da subjetividade do(a) sujeito(a) - aqui o olhar sobre essa formação será voltado ao campo das discussões sobre as sexualidades. A partir da sua confissão, o(a) indivíduo(a) passou a ser um(a) ente constituído(a) de “uma verdade”. Nesse sentido, a análise foucaultiana passa a se dedicar com mais ambição e cuidado a relação desse(a) sujeito(a) consigo mesmo(a) na tentativa de compreender uma hermenêutica de si, sua subjetividade. Tem-se, assim, a construção de uma identidade, de um ser, e, por conseguinte, essa identidade é confessada às práticas cristãs, às instâncias jurídicas, à família, às práticas pedagógicas, aos profissionais do *psi* (psicólogos e psiquiatras) e ao corpo social em que este(a) ser está inserido(a). Confessa-se diante do regime de verdade posto, em outras palavras, do regime de

¹⁰ Definição dada pelo dicionário Priberam. Disponível em: <<http://www.priberam.pt/dlpo/>>. Acesso em: 14 nov. 2017.

normalização das subjetividades e das sexualidades. Essa discussão será melhor aprofundada no horizonte da dissertação.

Nesse primeiro espaço, procurar-se-á abordar, a partir de uma genealogia da confissão em duas obras de Foucault – *A verdade e as formas jurídicas* e *A vontade de saber* – de que forma a tecnologia da confissão, como método de extração da verdade, está atrelada intimamente à formação da subjetividade do(a) sujeito(a) ocidental, além de pensar a sexualidade como componente dessa subjetivação e, por conseguinte, como alvo de controle de si mesmo. Posteriormente, será discutida a sexualidade como construção social carregada de historicidade, na tentativa de subsidiar o debate aqui proposto: a LGBTfobia enquanto reflexo do processo normativo das subjetividades.

3.1 Confessando para extrair a verdade

Foucault não tem um trabalho sistemático relativo à prática da confissão na história do ocidente. Filho (2013) procura em seu artigo “Uma genealogia das práticas de confissão no Ocidente” concatenar os vários estudos sobre a confissão na obra do filósofo e quais relações existem entre eles. Utiliza, para tanto, as obras “*A vontade de saber*”, “*A verdade e as formas jurídicas*”, “*Tecnologias del yo*” e “*Foucault y la ética*” e chega à conclusão de que há um “caráter confessional da nossa cultura em termos das relações com os outros e do sujeito consigo mesmo” (FILHO, 2013, p. 140). Em outras palavras, o ocidente é uma sociedade confidente. Ainda para Filho (2013), o percurso histórico é bem extenso e muitas práticas foram utilizadas e influências sofridas, desde a utilização pelos gregos no século IV a.C., passando pela experiência romana, atravessando a Era Medieval até a chegada da prática da confissão na modernidade. Até aqui, Foucault observa como a formação dessa tecnologia e seus desdobramentos permitem compreender uma íntima relação da subjetividade e da verdade no Ocidente. A confissão é o dispositivo mais utilizado pela sociedade ocidental a fim de buscar a verdade. Mas Foucault (1988) não para na modernidade e aponta para o deslocamento da confissão para as mais variadas áreas de conhecimento que rumam a contemporaneidade. Os discursos científicos se apropriam da confissão e se utilizam desta como técnica para extração das “verdades” científicas. Problematiza, então, o modo que essas verdades são estabelecidas nos séculos XIX e XX.

Foucault (2001), constata, então, que a confissão foi, e continuou sendo durante boa parte do século XX, a técnica mais utilizada para extração da “verdade”. E, não por acaso, até o presente momento, a contemporaneidade convive com a confissão de si mesma, embora diversa da confissão utilizada no período medievo e da Idade Clássica.

Tudo ou quase tudo da vida, da ação, dos pensamentos de um indivíduo deve poder passar pelo filtro da revelação, se não, é claro, a título de pecado, em todo caso a título de elemento pertinente para um exame, para uma análise, que a confissão doravante requer (FOUCAULT, 2001, p. 224).

A extração da verdade, através da confissão, deste modo, é observada tendo uma relação muito aproximada na constituição do(a) sujeito(a). O estabelecimento da verdade a partir do “desenvolvimento de uma tecnologia de confissão encontra-se imediatamente ligado à formação de uma hermenêutica de si no Ocidente” (FILHO, 2013, p. 139). Logo, há um ponto nodal entre a subjetividade e a verdade no Ocidente que foram objeto das últimas investigações de Foucault¹¹.

Em “A vontade de saber”, Foucault (1988) analisa a confissão e sua evolução dentro da pastoral cristã, já que aquela viria a ser um sacramento – depois do Concílio de Trento - e munido de caráter normativo. A prática cristã, à época – meados do século XVI e XVII, período do movimento da Contra Reforma – investe cada vez mais ao exame de si, utilizando, para tanto, a confissão:

Pois a Contra Reforma se dedica, em todos os países católicos, a acelerar o ritmo da confissão anual. Porque tenta impor regras meticulosas de exame de si mesmo. Mas, sobretudo, porque atribui cada vez mais importância, na penitência – em detrimento, talvez, de alguns outros pecados – a todas as insinuações da carne: pensamentos, desejos, imaginações voluptuosas, deleites, movimentos simultâneos da alma e do corpo, tudo isso deve entrar, agora, e em detalhe, no jogo da confissão e da direção espiritual (FOUCAULT, 1988, p. 25).

Para esse momento, o filósofo associou como movimento de incitação ao discurso em que tudo deveria ser dito. A carne, o que hoje chama-se sexo, é alvo do olhar mais apurado. Logo, as práticas da carne devem ser examinadas por si para que sejam reveladas, confessadas. O discurso deve estar intimamente vinculado à prática sexual. O “bom cristão” (FOUCAULT, 1988, p. 26) deve confessar não só os atos contra à lei, mas os desejos, o apetite sexual e as vontades. No campo da sensualidade tudo deve ser comprimido em um discurso, em uma verdade. Deste modo, decota-se que o(a) indivíduo(a), nesse período

¹¹ Esses estudos feitos por Foucault não se finalizaram, já que em 1984, por complicações decorrentes da aids, ele viria a falecer. Entretanto deixou um terreno fértil às pesquisas vindouras e os três volumes da *História da Sexualidade – A vontade de saber, O uso dos prazeres e o Cuidado de Si* - são responsáveis, é bem verdade, por reviravoltas no pensamento pós-moderno.

histórico, passou a coadunar seu discurso de verdade para com os outros além de ter para si essa verdade. Dito de outro modo, era necessário colocar em prática aquilo que se tinha em mente, havendo, portanto, um profundo exercício de interiorização e investigação de si mesmo.

O indivíduo, durante muito tempo, foi autenticado pela referência dos outros e pela manifestação de seu vínculo com outrem (família, lealdade, proteção); posteriormente passou a ser autenticado pelo discurso de verdade que era capaz de (ou obrigado a) ter sobre si mesmo. A confissão da verdade se inscreveu no cerne dos procedimentos de individualização pelo poder (FOUCAULT, 1988, p. 67).

Entretanto, antes de adentrar na discussão sobre a confissão com as relações de poder, importa destacar o caminho feito por Foucault, em que este procurou analisar dentro da cultura da Antiguidade a forma com que estes lidavam com a relação de si consigo mesmo, ou melhor, a hermenêutica do(a) sujeito(a) à época, além da influência que essas culturas tiveram na formação da cultura cristã e, por conseguinte, de uma moral cristã.

Em *O uso dos prazeres*, Foucault (1984) discute sobre a existência de um “código moral” a partir do qual a prática de si será toda referenciada. Para ele, entende-se a “moral” enquanto “um conjunto de valores e regras de ação propostas aos indivíduos e aos grupos por intermédio de aparelhos prescritivos diversos, como podem ser a família, as instituições educativas, as igrejas etc” (FOUCAULT, 1984, p. 33). Nesse sentido, a moral, para o filósofo, está diretamente ligada à constituição do(a) sujeito(a), tomando como referência esse quadro moral. Denomina, assim, essa prática de “modo de sujeição”, em que “o indivíduo estabelece sua relação com essa regra e se reconhece como ligado à obrigação de pô-la em prática” (FOUCAULT, 1984, p. 35).

Por outro lado, Foucault não atribui a formação de um “quadro moral” exclusivamente à moral cristã descrita em *A vontade de saber* (Vol. I da História da Sexualidade). O alto valor moral que o cristianismo impôs à cultura ocidental tem influência direta da filosofia pagã. O clássico exemplo é o de Sócrates e Alcebiades como o modelo de abstenção, que já estava assinalado na filosofia platônica¹². A recusa de aproximação de Sócrates a Alcebiades decota uma abstinência sexual já ligada diretamente ao acesso à verdade. Logo, vale sublinhar a relação entre a possível existência de uma sabedoria à abstenção sexual, ou nas palavras de Foucault (1984) da “austeridade sexual”. Está presente, então, os primeiros sinais de uma

¹² “O caso do Sócrates do Banquete do qual todos queriam se aproximar, do qual todos se enamoravam, de cuja sabedoria todos buscavam se apropriar – sabedoria essa que se manifestava e se experimentava, justamente, pelo fato de que ele próprio era capaz de não tocar na beleza provocadora de Alcebiades” (FOUCAULT, 1984, p. 28).

moral vinculada à recusa, ou melhor, à abstinência. Para se alcançar a verdade seria necessário renunciar prazeres e desejos, ganhando, a abstinência, um lugar central na constituição do(a) indivíduo(a) clássico(a). Importa, ainda, considerar que a moral sexual cristã não foi uma continuidade da moral pagã. Embora encontrem-se princípios e noções das duas morais em períodos distintos.

(...) no pensamento antigo, as exigências de austeridade não eram organizadas em uma moral unificada, coerente, autoritária e imposta a todos da mesma maneira; elas eram, antes de mais nada, um suplemento, como que um “luxo” em relação à moral aceita correntemente; além disso, elas se apresentavam em “focos” dispersos”: e estes tinham origem em diferentes movimentos filosóficos ou religiosos: e propunham, mais do que impunham, estilos de moderação ou de rigor cada qual com sua fisionomia particular (FOUCAULT, 1984, p. 29).

Logo, a formação do(a) sujeito(a) está associada, segundo o filósofo, a um caráter positivo, em que se elabora estilos de vida e se exerce atividades. A austeridade sexual para a época da Antiguidade clássica não pode ser entendida em seu caráter negativo de proibição, mas no exercício e na prática de uma liberdade. Assim, a relação do(a) indivíduo(a) consigo mesmo(a) pode ser pensada enquanto modo de vida atrelado à busca de uma verdade: “jogos de verdade na relação de si para si e a constituição de si mesmo como sujeito, tomando como espaço de referência e campo de investigação aquilo que poderia chamar-se ‘história do homem de desejo’” (FOUCAULT, 1984, p. 13). Uma das problematizações que o filósofo levanta em *O uso dos prazeres* é para tentar pensar a formação de um estilo austero na prática dos prazeres que norteou toda a sociedade ocidental. Lança, então, a questão: de que maneira o comportamento sexual, na medida em que implicava esses diferentes tipos de relação, foi objeto de reflexão como domínio de experiência moral? (FOUCAULT, 1984). Em outras palavras, questiona como a formação de um(a) sujeito(a) moral haveria de ter relação com a experiência desse(a) sujeito(a) consigo mesmo(a) de modo a se constituir em uma verdade e que tornasse uma “prática de si”.

As digressões que podem ser levantadas para tal problematização podem ser pensadas a partir das leituras da história da sexualidade foucaultiana (Vol. I, II e III). Porém, esse espaço será dedicado a pensar a relação existente entre a qualidade confessional que a sociedade moderna adquiriu e o que se confessava/confessa do desejo desse(a) sujeito(a) ocidental, considerando, assim, que o acesso à verdade se dava/dá através desse mecanismo da confissão.

Voltando, pois, à pretensa genealogia da confissão feita por Foucault (1984 e 1988), cabe sublinhar a primeira prática de veridicção conhecida pela tradição filosófica, apontada

por ele: a *parrehesia*¹³. Essa prática era bastante comum na cultura grega por volta do Século IV a.C. Para Filho (2013, p. 142) a *parrehesia* pode ser entendida enquanto “atividade de fala, indicando um discurso a respeito de si mesmo que da ordem da sinceridade, da autenticidade e da expressão da verdade sobre si mesmo”. Essa prática era esperada dos cidadãos gregos. O exercício hermenêutico em que se pretendia conhecer a si mesmo já era bem presente à época. Porém, não há notícia de que essa interiorização do(a) sujeito(a) possuísse o valor moral dado pela cultura cristã.

Já para a realidade da antiguidade romana, o exercício grego de “ocupar-se de si mesmo” não foi desconsiderado. Para os gregos e romanos “um conjunto de práticas e operações sobre si, antecede o conhecimento sobre si mesmo, o que significa que o sujeito se conhece à medida que se ocupa de si mesmo” (FILHO, 2013, p. 142). Entretanto novos elementos começam a surgir e a fazer parte desse trabalho hermenêutico. Acresce-se a esse trabalho reflexivo o “hábito diário de rememoração dos acontecimentos” (FILHO, 2013, p. 142). Nesse sentido, o “cuidado de si” romano apresenta o exercício de reflexividade e reatividade e, ainda, segundo Foucault (1984), com forte característica de institucionalização da sociedade:

(...) a despeito das habituais narrativas históricas relativas à “decadência moral romana”, há uma austerização entre os romanos em relação à experiência ética grega em vários campos: da institucionalização da sociedade – as leis, o império e o exército romanos - das relações afetivas, com o casamento contratual; da sexualidade, com a condenação da “pederastia”, nova designação das relações de amor entre dois homens, que eram valorizadas na sociedade grega (FILHO, 2013, p. 143).

Com a ascensão da cultura cristã e, cada vez mais presente, a ideia de um deus antropomórfico, o trabalho hermenêutico toma outros contornos. Por conseguinte, o estabelecimento da verdade e a relação de si consigo mesmo também passam a ser organizados a partir de novas técnicas e mecanismos. A institucionalização dos modos de vida foi alicerçada paralelamente à cultura cristã, logo formou-se, lá na frente, uma moral cristã. Foucault (1984) aponta uma “*quadritêmica*” formada desde a Antiguidade que foi, é bem possível, responsável pela urgência das práticas cristãs, quais sejam: “da austeridade sexual em torno e a propósito do corpo, da instituição do casamento, das relações entre homens e da existência de sabedoria” (FOUCAULT, 1984, p. 30).

¹³ “Ela existe entre os gregos como arte de vida e cuidado de si, sendo utilizada como técnica de guia espiritual e aplicada em três grandes domínios: do conhecimento e ensino de verdades sobre o mundo e a natureza – questão epistêmica – para pensar as leis da cidade – questão política – e para fazer uma reflexão sobre a verdade, os estilos de vida, as éticas e estéticas da existência” (FILHO, 2013, p. 142).

O desdobramento dessa lógica foi então a investida na busca da verdade sobre si mesmo a partir de outro modo de vida. O cristianismo investe em uma forma discriminada de controle e de acesso à verdade. Utiliza, para tanto, os já testados modelos da Antiguidade em relação à moral pagã e traça uma nova metodologia hermenêutica. Nesse sentido, Filho (2013) demonstra que:

o conhecimento de si, agora, deixa de atender ao modelo pedagógico grego, para submeter-se aos princípios da obediência cristã, da submissão total do discípulo em relação ao mestre como condição de acesso à verdade de si mesmo, que deve ser conforme à verdade de um deus antropomórfico (FILHO, 2013, p. 143).

A confissão, logo, passa a ser a tecnologia escolhida para extração da verdade de si e o meio que o(a) indivíduo(a) utilizará para se reconhecer dentro da relação consigo mesmo(a). Por consequência, a confissão não é apenas compreendida enquanto revelação para o outro, mas um exercício de interiorização de sua própria verdade. A relação íntima entre a confissão e a subjetividade é apontada como produtiva por Foucault (1988). Dito de outro modo, a confissão produz a medida que condiciona o(a) sujeito(a) a se examinar e liberar a “sua verdade”.

Procurar a relação fundamental com a verdade, não simplesmente em si mesmo – em algum saber esquecido ou em um certo vestígio originário – mas no exame de si mesmo que proporciona através de tantas impressões fugidias, as certezas fundamentais da consciência. A obrigação da confissão nos é, agora, imposta a partir de tantos pontos diferentes, já está tão profundamente incorporada a nós que não a percebemos mais como efeito de um poder que nos coage (FOUCAULT, 1988, p.68-69).

Esse caráter produtivo, no entanto, arquitetou-se na lógica dos dogmas cristãos, tendo em vista que o cristianismo sobrepuja a ideia de dogma e fé, “passando a constituir-se como conjunto de valores e cultura, além de ética que implica modos de vida, formas de subjetividade e modos de relação do sujeito consigo mesmo e com os outros” (FILHO, 2013, p. 139). Dito de outro modo, a cultura cristã teve grande influência nos modos de vida do(a) sujeito(a) ocidental, bem como sedimentou uma lógica em que a verdade fosse interiorizada e cada um(a) passasse a examinar sua consciência a fim de espiar a si mesmo(a) a partir dos preceitos e dogmas cristãos.

O exame de consciência implica o exercício da volta do pensamento para dentro de si mesmo objetivando a expiação, a vigilância de si por si mesmo, a culpabilização, a mortificação – tem que doer para purificar! Tudo tem que ser vasculhado: os movimentos do espírito - pensamentos, sentimentos, lembranças – e os movimentos da matéria – as ações, as tentações, as intenções (FILHO, 2013, p. 144).

Em outras palavras do próprio Filho (2013, p. 143), a influência cristã transformou o sujeito ocidental em um ser: “interiorizado, reativo, da culpa e da obediência”. Desta forma, não há como pensar a hermenêutica do(a) sujeito(a) em Foucault, sem pensar na confissão, já que a relação do(a) sujeito(a) com a verdade é encarada, por Filho (2013), enquanto uma questão de decifração, de revelação do(a) sujeito(a) consigo mesmo(a), de desvendar sua própria verdade e conhecer-se, “no qual a confissão ocupa lugar central no exercício desta vontade de verdade que age ao nível da subjetividade ou, das relações do sujeito consigo mesmo” (FILHO, 2013, p. 140).

Miskolci (2017) relendo *A vontade de saber* destaca, ainda, que essa obra:

(...) mostra que aprendemos a ver no desejo a verdade do sujeito instituindo historicamente uma hermenêutica individualizante e culpabilizadora vinculada a diferentes microdispositivos, os quais, por meio do controle da infância, da definição das perversões e da hierarquização do corpo feminino, moldaram o ideal reprodutivo do casal heterossexual. Desta forma, auxiliou-nos a ver a sexualidade como parte fundamental da formação dos Estados nacionais modernos dentro da biopolítica, o governo dos corpos que forjou a sociedade contemporânea (MISKOLCI, 2017, p. 91).

Nessa obra, Foucault (1988) mostra que a prática da confissão está associada, também, com o dispositivo da sexualidade. Confessa-se a partir de pontos diferentes e revela-se a verdade quanto à(s) sexualidade(s) na tentativa de tornar alcançável, acessível, controlável e normalizada a verdade sobre si. Essa interpelação ao(a) sujeito(a) acontece dentro de um contexto de relações de poder. Não importando se ela acontece do(a) sujeito(a) consigo mesmo(a) ou com os(as) outros(as). Deste modo, o ato de confessar implica em muito mais do que revelação de culpa, do próprio delito ou de um ato reprovável, bem como de revelar sentimentos, ideias ou fatos. Filho (2013, p. 145) conclui, então, que se deve compreender a tecnologia da confissão enquanto: “conjunto embricado de saberes e práticas relativos à subjetividade, colocados numa relação de incitação recíproca, onde o ato de verbalização, o exercício do discurso em relação a si mesmo, gera um conhecimento sobre o sujeito”.

Por fim, com a tecnologia da confissão a sociedade ocidental tornou a relação com a verdade sobre si mesmo(a) bastante incorporada, de maneira “que não a percebemos mais como efeito de um poder que nos coage; parece-nos, ao contrário, que a verdade, na região mais secreta de nós próprios, não demanda nada mais que revelar-se” (FOUCAULT, 1988, p. 69). Desse modo, ao extrair a verdade sobre si, de forma espontânea, o(a) sujeito(a) ocidental cria uma subjetividade relatada em si mesmo(a). A sexualidade e a subjetividade, assim, passam a tecer a mesma lógica confessional. Dessa forma, os saberes entrecruzados com lógicas de poder deram conta disso e miraram todos os esforços em discriminar, especificar,

ou melhor, especializar as subjetividades e as sexualidades do(a) sujeito(a) ocidental. Essa discussão será melhor divagada no próximo subcapítulo.

3.2 O relato de si mesmo(a): sexualidade e subjetividade

Com a técnica da confissão na sociedade ocidental e sua relação com a extração da “verdade” delineada e analisada a partir da ótica foucaultiana, o(a) sujeito(a) ocidental passa, na contemporaneidade, a ser interpelado(a) a relatar a si mesmo(a) e a (se) dizer o que é a todo tempo. Exige-se dele(a) uma identidade estática, fixa e relatada conforme o regime de normalização. Nesse sentido, esse regime ganha contorno dentro do aspecto da norma jurídica, política, social e cultural. Há um caminho todo pré-definido a ser seguido e esse(a) sujeito(a) passa a ser questionado(a) a fim de não ser desertor(a) da normatividade.

Assim, o(a) sujeito(a) contemporâneo(a) deixou de ser pecador(a), através do iluminismo e da modernidade, e passa a ser um (uma) ente desejante, pulsante, racional, emotivo(a), conforme uma gama de estudos e teorias desenvolvidas durante todo século XIX e XX. É bem verdade que, durante boa parte do século XX, a racionalidade entra em crise - pode-se afirmar isso desde a descoberta do inconsciente pela psicanálise freudiana e pela filosofia pós-estruturalista, que tem como nomes expressivos Derrida e o próprio Foucault. Apesar disso, a estrutura social, a formação dos saberes, a cultura e a política reforçam e buscam a todo tempo que se diga quem se é. A busca por uma identidade fixa e acabada a partir de um quadro de referência norteia a formação do(a) sujeito(a) contemporâneo(a). Pedese do(a) indivíduo(a), ou melhor, exige-se dele(a) uma identificação com grupos politicamente ou culturalmente “ontológicos”. Em outras palavras, exige-se que as pessoas vistam “as camisas” de seus grupos identitários, “ontologizando-se”, assim, com o todo ou a parte.

Esse exercício de se dizer o que se é a si e ao(a) outro(a), no segundo volume da *História da Sexualidade*, Foucault (1984) denuncia enquanto prática confessional, conforme visto anteriormente:

(...) analisar as práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído (FOUCAULT, 1984, p. 12).

Já para Butler (2015), essa prática denomina-se relato de si mesmo(a). A filósofa pensa, a partir de Nietzsche e Foucault, que o movimento de relato de si para mim mesmo(a) e para o(a) outro(a) é dado em uma reflexividade em que “passo a existir como sujeito reflexivo no contexto da geração de um relato narrativo de mim mesma quando alguém fala comigo e quando estou disposta a interpelar quem me interpela” (BUTLER, 2015, p. 25). A reflexividade pode ser compreendida enquanto exercício de autorreflexão, consciência de si mesmo(a) além da interiorização de uma determinada moral, por oportuno, “a reflexividade surge quando se assume uma relação com os códigos morais” (BUTLER, 2015, p. 28). Logo, essa reflexividade é compreendida dentro de um sistema moral, de justiça pré-discursiva. Dito de outro modo, um sistema já dado em que o(a) sujeito(a) está automaticamente inserido(a) e, como desdobramento lógico, ele(a) se coaduna, ou transgride.

Nas palavras de Butler (2015, p. 33):

O sujeito sempre faz um relato de si mesmo para o outro, seja inventando, seja existente, e o outro estabelece a cena de interpelação como uma relação ética mais primária do que o esforço reflexivo que o sujeito faz para relatar a si mesmo. Além disso, os termos usados para darmos um relato de nós mesmos, para nos fazer inteligíveis para nós e para os outros, não são criados por nós: eles têm caráter social e estabelecem normas sociais, um domínio de falta de liberdade e de substituibilidade em que nossas histórias “singulares” são contadas.

Desta forma o relato de si é dado a partir de um regime de verdade, em que o(a) sujeito(a) pode ou não ser reconhecido(a), como dito acima, transgredindo a norma ou se coadunando ao regime estabelecido. Por outro lado, essa imposição é dada de forma tácita e não acontece apenas no nível da hipótese repressiva, sendo gestada, também, no caráter positivo da norma. Logo, acredita-se que o modo de “ser” seja interpretado dentro de uma lógica de liberdade em que se tem a possibilidade de escolha, ou melhor, de escolhas. Entretanto Butler (2015), a partir da leitura foucaultiana, vai dizer o contrário disso:

O regime de verdade fornece um quadro para a cena de reconhecimento, delineando quem será classificado como sujeito de reconhecimento e oferecendo normas disponíveis para o ato de reconhecimento. Para Foucault, sempre haverá uma relação com esse regime, um modo de engendramento de si que acontece no contexto das normas em questão e, especificamente, elabora uma resposta para a pergunta sobre quem será o “eu” em relação a essas normas (BUTLER, 2015, p. 35).

O regime de verdade, decerto, coloca o(a) indivíduo(a) ocidental, em sua prática autorreflexiva, em um *locus* comum, em que se tentará tornar uníssono a materialização do corpo, o sexo, o desejo e a subjetividade em um só discurso. Essa materialização do corpo vinculada ao sexo, segundo Butler (2000, p. 154), será “repensada como efeito do poder,

como o efeito mais produtivo do poder”, em que o “sexo” será uma descrição estática do que alguém é, vinculando, pois, a sua sexualidade a uma norma. Consequência disso é que essa descrição do “sexo” será analisada pela norma enquanto viável ou não, ou melhor: “qualifica um corpo para a vida no interior do domínio da inteligibilidade cultural” (BUTLER, 2000, p. 155).

O que a filósofa chama de inteligibilidade cultural aqui será melhor compreendido enquanto regime de normalização das subjetividades. Assim, a confissão – ontem – e o relato de mim mesmo(a) – hoje – eram/são realizados a partir desse regime, dentro da lógica da inteligibilidade cultural. Não esquecendo, todavia, para o que Foucault (1984, p. 10) apontou, na história da sexualidade, isto é, o entrelaçamento existente entre os saberes e as práticas: “correlação, em uma cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade”.

É bem verdade que Butler direciona suas críticas ao horizonte normativo a partir da lógica do estabelecimento do regime de verdade tão bem analisado por Foucault. E, decerto, as sexualidades não estariam alheias a esse regime, conforme os filósofos denunciam isso em: *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (BUTLER, 2015) e *A vontade de saber* (FOUCAULT, 1988). Esse horizonte normativo é chamado pela filósofa de quadro de referência. A pergunta pelo “eu” será feita a partir desse quadro, logo, pensar assim enseja pensar que a capacidade de agir está condicionada e estruturada. Porém, Butler (2015) defende que, por mais que pareça estranho, essa capacidade não está determinada. Lança mão, então, do conceito de performatividade, em que a identidade é contingente, fluida e transitável e que, sendo identidades performativas, por conseguinte, as normas resvalam em contestações e transformações:

Nesse cenário, nossas decisões não são determinadas pelas normas, embora as normas apresentem o quadro e o ponto de referência para quaisquer decisões que venhamos a tomar. Isso não significa que dado o regime de verdade estabeleça um quadro invariável para o reconhecimento; significa apenas que é em relação a esse quadro que o reconhecimento acontece, ou que as normas que governam o reconhecimento são contestadas e transformadas (BUTLER, 2015, p. 35).

Nesse contexto é preciso pensar o quadro de referência como sendo o caráter normativo da heterossexualidade, que polariza as sexualidades e, segundo Butler (2013, p. 154), “materializa a diferença sexual a serviço da consolidação do imperativo heterossexual”. Há, nesse pensamento, uma lógica de interpelação em que o(a) indivíduo(a) é fundado(a) e, de certo modo, essa fundação estabelece uma fronteira reiterativa da norma. Porém, Butler

(2013) destaca que a norma fundante não dá conta de sustentar a identificação dos(as) sujeitos(as) e, assim, surge o caráter contestatório daqueles(as) que se desidentificam-se, procurando, é bem possível, recontextualizar o cenário da ação política.

Embora os discursos políticos que mobilizam as categorias de identidade tendam a cultivar identificações a serviço de um objetivo político, pode ocorrer que a persistência da desidentificação seja igualmente crucial para a rearticulação da contestação democrática (BUTLER, 2013, p. 156).

Deste modo, o caráter contestatório é assumido por aqueles(as) que são relegados ao campo da abjeção. A experiência da abjeção é utilizada como referência, pelos teóricos *queer*¹⁴, para demonstrar o abalo que a normalização perpassa, quando esta procura regulamentar, a partir de identidades ideais, fixas e estáticas, as sexualidades, os corpos e os desejos. Logo, os seres abjetos - importante pensar a abjeção não como um *locus* em que há um perfil idealizado, uma ação política identitária em que todos(as) que destoam da normalização imposta devam performatizar, mas sim pelo simples fato de serem diferentes – recaem na condenação social, cultural e, por conseguinte, são vitimadas por uma violência ética, apenas por não se enquadrarem no *continuum* da norma. Para Miskolci (2015, p.44), 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 ou lésbicas, ou, ainda, de que não se desloque os gêneros ou se modifique os corpos, o que, frequentemente, torna meninos femininos, meninas masculinas e, sobretudo, travestis e transexuais vítimas de violência.

A LGBTfobia surge, então, enquanto desdobramento direto e, também, por vias transversas do regime de normalização dessas subjetividades relatadas e confessadas. Por essa razão, pensar a confissão ou o relato de si para si mesmo(a) ou para o(a) outro(a) é pensar a partir da lógica da heteronormatividade - em que esta pode ser entendida como dispositivo de vigilância e regulação da norma de gênero e das sexualidades ou regime de visibilidade. Logo, o(a) sujeito(a), ao confessar sua identidade sexual, em termos foucaultianos, ou relatar a si mesmo(a), nos termos de Butler, é compreendido(a) nas relações de poder em que terá sua identidade reconhecida enquanto inteligível ou ininteligível. Portanto, problematizar o sistema binário posto pela normalização é o dever mais urgente da crítica, já que ao encerrar as sexualidades em uma identidade fixa e acabada, tem-se, também, um terreno todo fértil para violências LGBTfóbicas aos que fogem das identidades e das sexualidades eleitas pela

¹⁴ Essa discussão a respeito da abjeção e dos estudos *queer* serão melhor divagados no quinto e último capítulo da dissertação.

normalização, sendo estes denominados por: estranhos(as), abjetos(as) ou, melhor, os(as) *queer*.

Vista a relação existente entre a sexualidade e a subjetividade, bem como a denúncia feita por Foucault de que a categoria do sexo possui desde seu início um poder regulatório, a pesquisa passa à análise da colocação do sexo em discurso no final do período clássico – nomenclatura dada por Foucault – e início do moderno até o surgimento, pelos saberes desse período, das sexualidades periféricas ou desviantes, na tentativa de compreender de que forma esses saberes, alicerçados em estruturas de poder, engendraram a LGBTfobia e, por conseguinte, desenvolveram um quadro de referência na formação da subjetividade que tem a violência como sua matriz geradora. O modo de ser será regido por essa ação moral que controla, inclusive, as sexualidades, as práticas sexuais, as identidades, os desejos e o prazer do(a) indivíduo(a).

É verdade que toda ação moral comporta uma relação ao real em que se efetua, e uma relação ao código a que se refere; mas ela implica também uma certa relação a si; essa relação não é simplesmente “consciência de si”, mas constituição de si enquanto “sujeito moral”, na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controlar-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se (FOUCAULT, 1984, p. 37).

3.3 Colocação do sexo em discurso e as sexualidades periféricas

Trata-se da tentativa de compreender de que modo há uma relação entre o poder e a sexualidade e como esta última foi colocada em discurso. Foucault (1988) pensa a história da sexualidade na sociedade moderna ocidental como um constructo histórico, como já dito. Segundo Yazbek (2013), essa historicidade foucaultiana analisa, paralelamente à epistemologia francesa, de que modo a historicidade está relacionada com a construção dos saberes da moderna sociedade ocidental. A epistemologia francesa visa entender a história das ciências e a validade dos discursos destas. Já Foucault, segundo Yazbek (2013), desconfiado das possíveis falhas ali declinadas, lança-se a sua arqueologia do saber. Logo, não serão as validades dos discursos que serão averiguadas e sim em que condições de existência os saberes foram produzidos. Assim, a *história da racionalidade* – e não a história da ciência – será, no primeiro momento, onde Foucault olhará mais atentamente.

A arqueologia tem por objetivo descrever conceitualmente a formação dos saberes, sejam eles científicos ou não, para estabelecer suas condições de existência, e não de validade, considerando a verdade como uma produção histórica cuja análise remete a suas regras de aparecimento, organização e transformação no nível do saber (MACHADO, 2006, p. 166).

A historicidade é bem marcada na temática foucaultiana, já que os domínios de saber se dão a partir das práticas sociais, sendo que estas estão inseridas em um determinado momento histórico, conforme visto anteriormente. E é com base nessa historicidade que se tentará pensar de que forma a sexualidade foi posta em discurso a fim de um objetivo outro: produção de verdade/saber.

Falar na categoria do sexo como constructo universal é cair em uma armadilha. Não há como definir a sexualidade dentro de uma esfera fechada, em que se espera ter um conceito universal e essencial. A pluralidade humana e as várias formas de relações em que os(as) sujeitos(as) estão inseridos(as) põem em questão o *status* universal do sexo, do desejo e do prazer. Dito de outro modo, não há como conferir as práticas sexuais dos(as) indivíduos(as), bem como os seus desejos (na ordem do prazer), enquanto categoria universal, já que se deve levar em conta, também, a cultura em que cada um(uma) esteja inserido(a). Portanto, as categorias sociais estão atreladas intimamente à historicidade. Por essa razão, Foucault (1988), preocupado com os discursos universalizantes da sexualidade, busca pensar como a formação das ciências humanas na modernidade - todas engendradas em discursos específicos - procuraram firmar a sexualidade (matrimonial, heterossexual e monogâmica) como a única eleita e saudável. Atribuindo às demais um *status* perverso e dissidente.

A fim de auxiliar nessa compreensão, cabe fazer uma digressão ao pensamento de Kimmel (1988), de modo a pensar a produção simultânea de masculinidades, sendo estas tidas como construção social:

(...) e não uma propriedade de algum tipo de essência eterna, nem mítica, tampouco biológica. Pressuponho que masculinidades variam de cultura a cultura, variam em qualquer cultura no transcorrer de um certo período de tempo, variam em qualquer cultura através de um conjunto de outras variáveis, outros lugares potenciais de identidade e variam no decorrer da vida de qualquer homem individual (KIMMEL, 1988, p. 105).

Portanto, convém pensar que tão logo a masculinidade não seja encerrada em conceito fechado a sexualidade também não o seria dado a sua complexidade; ora por não haver sexualidade desprendida do(a) indivíduo(a), ora pela poliforma que a sexualidade pode alcançar. Deve-se, pois, atentar-se que as experiências levam em consideração classe, raça, etnia, idade e região do país, além, por oportuno, de outros elementos. Kimmel (1988, p. 106),

tomando como referência os Estados Unidos, aponta que cada uma dessas categorias influencia e modifica as demais: “Por exemplo, o que significa ser um homem mais velho, negro e gay em Cleveland provavelmente é muito diferente do que significa ser um jovem fazendeiro, branco heterossexual em Iowa”.

Obviamente que essas intersecções são sentidas e refletidas nas violências e com a LGBTfobia não seria diferente. A LGBTfobia está presente nas mais variadas esferas de convívio social e espaços de constituição de identidade dos(as) indivíduos(as). Há ramificações dessa violência no universo familiar, nas escolas, nos ambientes de trabalho, nas forças armadas, na justiça, na polícia, nas diversas esferas do poder público – a chamada homofobia institucional (BRASIL, 2011). Por essa razão, os Relatórios sobre Violência Homofóbica no Brasil: anos 2011, 2012 e 2013, dedicam um espaço a delinear as principais características sociodemográficas das vítimas e dos suspeitos. Denúncia feita em que se demonstra o entrecruzamento das categorias sociais com a violência LGBTfóbica.

Porém, antes de aprofundar nessa problemática – que será melhor detalhada na parte final do quarto capítulo - busca-se compreender o que Foucault (1988) chama de colocação do sexo em discurso e seus reflexos no cenário moderno e pós-moderno quanto à sexualidade. A contribuição de Foucault nessas análises, como visto, contribuiu sobremaneira na formação das teorias pós-estruturalistas e estudos *queer*. Assim, cabe, pois, partir rumo aos recortes históricos feitos em sua arqueogenealogia sobre a sexualidade.

Até o século XVII havia, na Europa, no que concerne às práticas sexuais, uma manifesta ausência de pudor e de segredos. “As palavras eram ditas sem reticência excessiva e, as coisas, sem demasiado disfarce; tinha-se com o ilícito uma tolerante familiaridade” (FOUCAULT, 1988, p. 9). Havia exibição das genitálias sem cerimônias e as transgressões eram notórias. Entretanto, nesse mesmo período, em ato direto da coroa inglesa, na Era Vitoriana, “a sexualidade é, então, cuidadosamente encerrada” (FOUCAULT, 1988, p. 9). A burguesia, recente da época, elegeu a sexualidade pudica e a discrição como formadoras de caráter. Havia um excessivo apelo ao moralismo quanto à formação humana e ao trato com a sexualidade e o prazer. Nesse cenário, Foucault (1988) indica o quarto do casal como único lugar possível da sexualidade ser reconhecida, reduzindo suas práticas ao casal procriador. Logo, as demais práticas seriam desconsideradas “e se o estéril insiste, e se mostra demasiadamente, vira anormal: receberá este status e deverá pagar as sanções” (FOUCAULT, 1988, p. 10). Ainda para Foucault (1988), esse período, que ele intitula a “Idade da

Repressão”, estaria intimamente ligado à política que se desenvolvia do capitalismo, fazendo parte, pois, da ordem burguesa.

Entretanto é necessário ser muito ingênuo(a) para imaginar que, de uma hora para outra, os comportamentos e as práticas sexuais fossem modificadas tão drasticamente e o pudor fosse levado a cabo. Aqui o regime de poder-saber-prazer não se sustenta exclusivamente na “hipótese repressiva”. “A sexualidade, longe de ter sido reprimida nas sociedades capitalistas e burguesas, se beneficiou, ao contrário, de um regime de liberdade constante” (FOUCAULT, 1988, p. 17). Logo, surgem estratégias do regime de poder da sexualidade para além da repressão, reduzindo o sexo ao nível da linguagem, de modo a controlar sua livre circulação. A sexualidade, nesse sentido, foi posta em discurso, não somente no nível de discussão, mas, principalmente, na formulação de “verdades”, tendo, como visto, a confissão como técnica de sua extração.

As décadas que se seguiam foram guiadas pelo incipiente capitalismo e pelas estratégias de pôr o sexo em discurso. A incitação ao discurso, em seu caráter positivo, é uma dessas estratégias e é administrada paralelamente à *hipótese repressiva*, sendo que esta é caracterizada pelos mandamentos negativos - proibição, restrição, coação, censura, recusa. De outro lado, a incitação ao discurso – a geração, a produção, a libertinagem – é onde Foucault se debruça mais atentamente em busca da compreensão de como se estrutura a mecânica do poder, numa vontade de saber:

A colocação do sexo em discurso, em vez de sofrer um processo de restrição, foi, ao contrário, submetida a um mecanismo de crescente incitação; que as técnicas de poder exercidas sobre o sexo não obedeceram a um princípio de seleção rigorosa mas, ao contrário, de disseminação e implantação das sexualidades polimorfas e que a vontade de saber não se detém diante de um tabu irrevogável, mas se obstinou – sem dúvida através de muitos erros – em constituir uma ciência da sexualidade (FOUCAULT, 1988, p. 19).

Aliado a esse pensamento, Roberto Machado na introdução da obra *Microfísica do poder* (2012, p. 19) destaca o que a análise foucaultiana salienta: “o capitalismo não se manteria caso se baseasse exclusivamente na repressão” – hipótese repressiva. Assim, importa sublinhar que houve uma expressiva incitação ao discurso sobre as sexualidades. Um maciço fomento às insinuações da carne: “pensamentos, desejos, imaginações voluptuosas, deleites, movimentos simultâneos da alma e do corpo, tudo isso deve entrar, agora, e em detalhe, no jogo da confissão – tudo deve ser dito” (FOUCAULT, 1988, p. 25).

Com a extração da verdade pela confissão, a doutrina cristã se encarrega de administrar “os jogos de verdade”, apagando os relatos e não registrando o que era

confessado. Confessava-se e, em seguida, a penitência era designada pela autoridade cristã, sem que houvesse um acervo desses relatos, ou melhor, uma especificação do que era dito. Porém, a confissão deslocou-se da pastoral cristã para os consultórios e para as práticas pedagógicas, a fim de solidificar o que se confessava. Surge aqui as especificações discursivas e a colocação do sexo em discurso não fica, tão somente, nos confessionários das igrejas.

Entra-se no século XVIII e a fermentação discursiva não cessa. O sexo cada vez mais posto em discurso. Paralelamente a esse fato, o pensamento racional é sedimentado em detrimento às explicações e justificativas que tinham conotações religiosas. Agora tudo deve ser explicado a partir de uma base científica e não somente moral e/ou religiosa. Nesse mesmo período, surge a população (superpovoamento dos centros urbanos) e, por conseguinte, o capitalismo e suas estratégias de controle buscam alicerçar mecanismos de poder para controlar indiscriminadamente essa população. Os bens e a propriedade privada são alvos fáceis de furtos e usurpações. Logo, potencializa-se formas de controle e de disciplina de uns sobre os outros. São estratégias utilizadas pelo novo capitalismo tendentes a proteger a propriedade privada. Quanto à sexualidade, a ordem burguesa é criar mecanismos também de controle. Segundo Foucault (1988, p. 44), até esse período havia três grandes códigos explícitos que regiam as práticas sexuais: o direito canônico, a pastoral cristã e a lei civil. São códigos que utilizavam estratégias tendentes a delimitar o lícito do ilícito. Esses códigos consubstanciavam regras que buscavam promover a relação matrimonial e, por conseguinte, a procriação. Era necessário povoar os centros urbanos e as fábricas sedentas de mão-de-obra.

Já nos séculos subsequentes - XIX e XX –, esses códigos regulamentares, a partir do binarismo do lícito e do ilícito, procuraram traçar uma linha demarcatória. Constatou-se, assim, uma multiplicação de sexualidades : heterogeneidades sexuais – as sexualidades periféricas, já que distintas das tidas como práticas normais – foram reguladas e controladas; além de que buscou, também, compreender de que modo as ciências modernas se apropriaram das incitações, fomentos e fermentações discursivas e coadunaram em teorias, dogmas e leis, suas razões.

É preciso, ainda, atentar-se que, embora houvesse essa gama discursiva, nem tudo era permitido ou autorizado a ser relatado e confessado. Havia uma *polícia dos enunciados*, ou melhor, uma *economia restritiva*. Entretanto é necessário perceber que essa *economia*, no que trata de sexo, não tem o objetivo de limitar o que se fala, mas, sim, traçar estratégias, “jogos de verdade”, onde se possa falar do sexo de outra maneira, sendo outras pessoas que falam, a

partir de outros pontos de vista e para obter outros efeitos (FOUCAULT, 1988). Assim, embora tenha havido essa polícia dos enunciados, Foucault (1988, p. 33) nos alerta da importância de não se fazer uma divisão binária,

(...) entre o que se diz e o que não se diz; é preciso tentar determinar as diferentes maneiras de não dizer, como são distribuídos os que podem e os que não podem falar, que tipo de discurso é autorizado ou que forma de discricção é exigida a uns e outros. Não existe um só, mas muitos silêncios e são parte integrante das estratégias que apoiam e atravessam os discursos.

E é nesse espaço de controle discursivo ambivalente à colocação do sexo em discurso que a *scientia sexualis*, em oposição à *ars erótica*, estabelece procedimentos para extração da verdade sobre o sexo¹⁵. *Scientia sexualis* está todo tempo aliada aos códigos tributários de controle: o direito canônico, a pastoral cristã e a lei civil, a fim de “fixarem, cada qual a sua maneira, a linha divisória entre o lícito e o ilícito” (FOUCAULT, 1988, p. 44). O casal heterossexual e matrimonial, considerado à época legítimo, que tem sua sexualidade também considerada legítima, já que é conferido um status de “natural”, tem aqui nesses espaços e códigos o seu esteio. Até o século XVIII toda a atenção caía, então, na sexualidade desse casal. Devendo, como já dito, ser tudo confessado. “O sexo dos cônjuges era sobrecarregado de regras e recomendações” (FOUCAULT, 1988, p. 44). As demais sexualidades, consideradas o “resto”, nas palavras de Foucault, careciam dessa atenção.

Porém, no momento em que há essa incitação ao discurso, no início da Era Moderna, há o que o filósofo (FOUCAULT, 1988, p. 46) chama de “movimento de refluxo”. A sexualidade da relação matrimonial ganha uma discricção e toda a atenção é debruçada nas sexualidades das crianças, dos loucos, dos criminosos, dos sodomitas.

Todas essas figuras, outrora apenas entrevistadas, têm agora de avançar para tomar a palavra e fazer a difícil confissão daquilo que são. Sem dúvida não são menos condenadas. Mas são escutadas; e se novamente for interrogada, a sexualidade regular o será a partir dessas sexualidades periféricas, através de um movimento de refluxo (FOUCAULT, 1988, p. 46).

Foucault (1988) identifica o jogo discursivo e as estratégias utilizadas tendentes a regulamentar todas as sexualidades lançando o veredicto binário: aquele que é inteligível enquanto “natureza” e aquele que não é inteligível “contra-a-natureza”.

¹⁵ Foucault (1988, p. 67) busca, a partir desses dois grandes procedimentos - *scientia sexualis* e *ars erótica* -, compreender como estes historicamente produziram(zem) a verdade do sexo. A *ars erótica* – arte erótica –, que pode ser encontrada com maior expressão na China, Japão, Índia, Roma e nas nações árabes-mulçumanas, estabelece a verdade extraída do próprio prazer. A produção de verdade para a arte erótica não utiliza o permitido e o proibido. Por outro lado, a *scientia sexualis*, comum nas sociedades ocidentais, se utiliza da confissão. Logo, há todo um “ritual probatório, testemunhas, procedimentos científicos de observação e demonstração, que procuram estabelecer a verdade sobre o sexo”.

Deixando de lado momentaneamente esse relato histórico, mas não abandonando o pensamento foucaultiano, pode-se inferir que há, ainda, toda uma teia discursiva, que normaliza os modos de subjetivação e que, a partir de então, defende-se a sexualidade tida como “natural” e aquela que não o é. Nos Relatórios sobre Violência Homofóbica no Brasil: anos 2011, 2012 e 2013 (BRASIL, 2011; 2012; 2013), há constatação da LGBTfobia institucional em que esse apelo à sexualidade “natural” ainda é norteador no tratamento pelo Estado das demandas LGBTfóbicas. Porém, é preciso problematizar essa postura e, para tanto, cabe destacar o que Lopes quer apontar:

Os seres humanos valem como pessoas justamente porque são capazes de se dar fins (a isso se chama autonomia) e só podem fazê-lo em contraste com as regularidades determinantes da natureza. Valem porque são sujeitos e não objetos. O fim não é o cumprimento de um determinismo natural. Ninguém tem por finalidade morrer: isto é dispensado, já que todos morreremos mesmo. Em argumentos morais, não é simples invocar a natureza como determinadora de prescrições: a natureza não é prescritiva, é determinante, coisa muito diferente (LOPES, 2011, p. 41).

A “natureza” ainda é fortemente invocada a subsidiar explicações que tornam condutas, desejos, sexualidades e gêneros periféricos e tratando esses(as) dissidentes como não sendo bem vindos(as). E a tentativa de desnaturalizar a condição de inferioridade, do tratamento enquanto “diferente abominável” e a hostilidade direta ou indiretamente lançada àquele(a) que não é tido(a) como heterossexual é a maior bandeira do ativismo LGBT. Com efeito, destaca-se, inclusive, que as produções acadêmicas nesse sentido sinalizam “a desconstrução da naturalização e da essencialização da não heterossexualidade, podendo admitir a construção social das identidades sexuadas” (PRADO, 2012, p. 48). Principalmente nesse período atual em que se vê tamanho avanço de discursos mais reacionários e o apelo ao recrudescimento de direitos.

Volvendo, especificamente, aos relatos históricos, vale sublinhar que, com a discrição do casal “legítimo” e a atenção dada às sexualidades periféricas, uma série de estratégias são lançadas, principalmente pelo discurso médico. Nesse aparecem as patologias orgânicas, funcionais ou mentais a partir das sexualidades tidas como “incompletas”. Foi, pois, empreendida uma gestão, tendo em vista que agora as sexualidades dissidentes não eram mais condenadas e sim administradas e especificadas. O estabelecimento da verdade com base nessa gestão não procurou somente proibir as sexualidades periféricas, visto que não seria suficiente. Aparecem, então, estratégias de positividade engendradas nas ciências humanas. Algumas surgem nesse momento como a psicanálise, e outras sedimentam suas ideologias a partir dessas estratégias.

Logo, o poder, nesse sentido, não interdita, mas utiliza as estratégias de positividade. O poder não pode ser compreendido só a partir da utilização da violência e de seu caráter negativo, principalmente na efetivação da ordem e da norma. É preciso ir além. Foucault, desconfiado em relação a essa questão, passa a buscar, através de sua arqueologia do saber, compreender de que forma há uma *positividade* de um saber, ou seja, o regime discursivo ao qual pertencem as condições (discursivas e extradiscursivas) de exercício de uma função enunciativa (YAZBEK, 2013, p. 41). E como essas condições discursivas e extradiscursivas estão atreladas na produção de um saber, ampliando o olhar no que toca ao poder e suas *positividades*:

Pois se o poder só tivesse a função de reprimir, se agisse apenas por meio da censura, da exclusão, do impedimento, do recalçamento, à maneira de grande superego, se apenas se exercesse de um modo negativo, ele seria muito frágil. Se ele é forte, é porque produz efeitos positivos no nível do desejo – como se começa a conhecer – e também no nível do saber. O poder, longe de impedir o saber, o produz. Se foi possível constituir um saber sobre o corpo, foi através de um conjunto de disciplinas militares e escolares. Foi a partir de um poder sobre o corpo que foi possível um saber fisiológico, orgânico. O enraizamento do poder, as dificuldades que se enfrenta para se desprender dele vêm de todos esses vínculos. É por isso que a noção de repressão, à qual geralmente se reduzem os mecanismos do poder, me parece muito insuficiente, e talvez até perigosa (FOUCAULT, 2012, p. 239).

A análise histórica pretendida por Foucault (1988) atenta-se em considerar a positividade como produtora de saber, multiplicadora de discursos, indutores de prazer e geradora de poder, de modo a compreender de que forma as interdições e as ocultações estão vinculadas nessa geração de saber, reverberando em uma lógica de saber-poder. “Em suma, trata-se de definir as estratégias de poder imanentes a essa vontade de saber. E, no caso específico da sexualidade, constituir a ‘economia política’ de uma vontade de saber” (FOUCAULT, 1988, p. 83).

Importa ressaltar ainda, que, quando se fala em poder, se costuma entender que o Estado é o detentor do mesmo e que, em efeito, as relações desse poder são formadas por uma matriz de origem dos governantes. Esse pensamento carrega, todavia, uma grande limitação dado que os fenômenos de dominação do poder preexistem à formação do Estado organizado politicamente e o poder não está, apenas, localizado no mandar estatal:

Uma das primeiras coisas a compreender é que o poder não está localizado no aparelho de Estado e que nada mudará na sociedade se os mecanismos de poder que funcionam fora, abaixo, ao lado dos aparelhos de Estado, em nível muito mais elementar, cotidiano, não forem modificados (FOUCAULT, 2012, p. 240).

Entretanto cabe destacar que, embora o poder não tenha matriz na esfera do Estado, a forma histórica que subsistiu, em relação ao poder, foi o da monarquia jurídica. Os mecanismos adotados pelos vetores do poder assumiram de uma vez por todas as formas jurídicas e não se limitaram ao Estado e a seus aparelhos.

E se é verdade que o jurídico pode servir para representar, de modo sem dúvida não exaustivo, um poder essencialmente centrado na coleta e na morte, ele é absolutamente heterogêneo com relação aos novos procedimentos de poder que funcionam, não pelo direito, mas pela técnica, não pela lei mas pela normalização, não pelo castigo mas pelo controle, e que se exercem em níveis e formas que extravasam do Estado e de seus aparelhos (FOUCAULT, 1988, p. 100).

Visto isso, Foucault direciona sua arqueogenealogia na compreensão da formulação do dispositivo da sexualidade. O conceito de dispositivo de sexualidade é demarcar a pluralidade de discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões, normas, leis, enunciados científicos, ideias filosóficas, proposições morais e filantrópicas, a fim de pensar esse dispositivo engendrado na lógica da rede de poder dentro do campo de saber. Esse conjunto é, portanto, responsável pelos elementos que estão estabelecidos em rede. O poder para Foucault (2012) está todo organizado em uma estrutura de rede, sendo que não há um lugar em que se estabelece esse poder, em que se origina essa rede, e nem, tampouco, um lugar determinado onde chegar. A microfísica do poder é entendida como o poder que passa pelas microrrelações de forma organizada e estruturada capilarmente, tanto vertical como horizontalmente. O dispositivo da sexualidade está, pois, “inscrito em um jogo de poder, estando sempre, no entanto, ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem, mas que igualmente o condicionam” (FOUCAULT, 2012, p. 367).

Ademais, cabe sublinhar as estratégias de positividade estabelecidas em rede, nas quais na história se destacam as sexualidades: das crianças, dos loucos, dos criminosos, das perversões, além de outras, a do sodomita. Por essa razão, a lógica pretendida pela mecânica do poder - poder este compreendido em rede que transpassa as relações - é suprimir as sexualidades dissidentes,

(...) atribuindo-lhes uma realidade analítica, visível e permanente: encrava-o nos corpos, introdu-lo nas condutas, torna-o princípio de classificação e de inteligibilidade e o constitui em razão de ser e ordem natural da desordem (FOUCAULT, 1988, p. 51).

Conclui-se que as sexualidades tidas como aberrantes não serão excluídas e sim especificadas e distribuídas regionalmente. As sexualidades periféricas seriam incorporadas

aos indivíduos. Os saberes partiriam a partir da positividade dos discursos dessas sexualidades.

Os pais, os cônjuges, tornaram-se, na família, os principais agentes de um dispositivo de sexualidade que no exterior se apoia nos médicos e pedagogos, mais tarde nos psiquiatras, e que, no interior, vem duplicar e logo “psicologizar” ou “psiquiatrizar” as relações de aliança (FOUCAULT, 1988, p. 121).

É necessário apontar, por fim, que com a colocação do sexo em discurso e a partir, também, da confissão e do relato de si mesmo(a), as formulações de “verdades” ficaram estruturadas em estratégias de poder dentro dos campos dos saberes modernos e contemporâneos. Essa incitação aos discursos foi responsável pela especificação das sexualidades e, por conseguinte, foi/é responsável por estabelecer o regime de normalização das subjetividades, ocasionando, assim, a LGBTfobia como um de seus reflexos, já que as sexualidades consideradas dissidentes são especificadas, delimitadas, ou, ainda, jogadas para o campo da abjeção. A formulação desses saberes engendrada na lógica de “jogos de verdade” - que é o ponto central no qual gravitam as análises de Foucault - incitou discursos e sedimentou toda uma gama que transpassa as formas jurídicas adotadas pelo Estado e seus aparelhos. Assim, compreende-se que os saberes fincados durante todo século XIX e início do século XX foram fomentados a partir da lógica da positividade, que é muito mais útil do que a hipótese repressiva. Esses saberes lançam-se a fim de tornarem os indivíduos inteligíveis ou ininteligíveis, reverberando, pois, em um caráter binário. Por conseguinte, essa lógica abre as portas para todo um terreno fértil em que se gestou saberes e ideologias LGBTfóbicas. É esse, pois, o convite a se pensar no próximo capítulo: formação de saberes e ideologias gestadas na lógica do regime de normalização que tem a LGBTfobia como um de seus efeitos.

4 LGBTFOBIA

4.1 Ideologias e Saberes LGBTfóbicos

*Não te aproximes, não toques, não consumas, não tenhas prazer, não fales, não apareças; em última instância não existirás, a não ser na sombra e no segredo.*¹⁶

Foucault descreve, de modo breve na epígrafe, o ciclo da interdição. Os mandamentos em sentido negativo deixam claro que um(a) Outro(a) está excluído(a), ou melhor, não é considerado(a) inteligível no pensar sobre sexo: *sexo-história, sexo-significação, sexo-discurso* (FOUCAULT, 1988, p. 88). Logo, a tese desenvolvida por Foucault traz à tona uma genealogia do sexo, a partir, logicamente, da questão de fundo que o levou a todos seus estudos: a formação de uma verdade, poder-saber.

Vista a constatação foucaultiana da colocação do sexo em discurso e destacadas as estratégias de positividade das sexualidades das crianças, dos loucos, dos criminosos, das perversões e, além de outras, a do sodomita, tenta-se, nesta subseção, compreender as formulações dos saberes e ideologias que se gestaram diante desta última sexualidade. Acredita-se, de pronto, que essas formulações se deram de modo excludente, “tornando legítima a inferiorização e, às vezes, até mesmo o extermínio dos indivíduos considerados, daí em diante, não mais como pecadores, contrários à ordem divina, mas como perversos e perigosos para a ordem sanitária” (BORRILLO, 2015, p. 64).

Preambularmente, vale sublinhar que o termo “homossexual foi utilizado pela primeira vez em 1869 pelo jornalista e memorialista húngaro Karl-Maria Benkert (que depois mudaria seu nome para Károli Maria Kertbeny), em dois folhetos nos quais argumentava contra a lei prussiana que punia a sodomia masculina” (SIMÕES; FACCHINI, 2009, p. 38). Logo, é no século XIX que ocorre o início da problematização da “homossexualidade”. Entretanto, conforme visto anteriormente, já existiam mecanismos ideológicos e construções de saber voltados a nomear aqueles(as) que não se compunham à ordem “natural” de gênero, sexo e desejo. Dito em outras palavras, apesar do surgimento da espécie “homossexual” ocorrer no

¹⁶ FOUCAULT, 1988, p. 94.

final do século XIX, havia estratégias mais antigas que controlavam as sexualidades periféricas, as que se distanciavam das práticas tidas como “naturais”. Essas estratégias tiveram diversas matrizes discursivas, como se constatará ao longo dessa parte do trabalho.

4.1.1 Influência da tradição Judaico-Cristã na formação da LGBTfobia

Não há como avançar na compreensão da construção dos saberes tidos como intelectuais, sem falar da influência da tradição judaico-cristã e sua implicação nas sexualidades ocidentais, mesmo que de modo breve.

É elementar identificar na tradição judaico-cristã o surgimento dos elementos precursores de uma hostilidade voltada para os(as) não heterossexuais, de modo a compreender a complexidade que a LGBTfobia apresenta (BORRILLO, 2015). Nesse contexto será possível perceber, a partir da leitura desse excerto, como cada tradição influenciou na formação desse sentimento hostil e na pulverização de aversão às sexualidades dissidentes.

De pronto, destaca-se o cristianismo, que, além de determinar que os atos homossexuais estariam fora da salvação, definiu a homossexualidade como atitude contra a “natureza”. Logo, considerando a influência que o cristianismo teve/têm nas culturas ocidentais, decota-se o campo fértil para formação da LGBTfobia ao longo de toda história ocidental.

Com o crescente cristianismo no Império Romano, por volta dos anos 390, buscou-se os fundamentos da condenação da homossexualidade nos textos bíblicos. Assim, os imperadores desse período agiam de acordo com a vontade “divina”:

O Antigo Testamento fornecerá as narrativas de Sodoma e Gomorra; o Novo Testamento pelo viés das epístolas paulinas, vai permitir a renovação da inveterada hostilidade contra os homossexuais. Com efeito, a história terrificante de Sodoma no livro do *Gênesis* (cf. capítulos 18, 20 e 19), assim como as prescrições lapidares do *Levítico*, constitui a prova incontestável do ódio manifestado na Bíblia contra os homossexuais masculinos e femininos. Sem sombra de dúvida, Sodoma, cidade situada no sul do Mar Morto, e Gomorra permaneceram célebres como arquétipos de comunidades dominadas pelo pecado: menosprezo pelas regras da hospitalidade, orgulho e, sobretudo, homossexualidade são as características de seus habitantes, que foram aniquilados por enxofre, sal e cinzas, em uma terra completamente queimada (BORRILLO, 2015, p. 48).

Os fundamentos dessa tradição, extraídos dos textos bíblicos, revelam, ainda, o movimento patriarcal que reverberou durante toda a história ocidental e deu margem a uma série de exclusões: misoginia, racismo, classismo e a própria LGBTfobia, já que o fundamento patriarcal se gesta na experiência de homens heterossexuais, brancos, burgueses e ocidentais (HARDING, 1986).

No decorrer da história ocidental, a Igreja influenciou diretamente no fomento da LGBTfobia, com destaque para o período de ascensão do Império Romano, passando pelo período medievo e pela Idade Moderna até chegar ao discurso contemporâneo, carregado, ainda, de hostilidade aos(as) não heterossexuais. Nesse sentido, cabe ater-se ao levantamento histórico realizado por Borrillo (2015), ao apontar os principais pensamentos e discursos defendidos pela Igreja Católica nesses períodos e suas influências na formação dos saberes dos períodos correspondentes.

Tomás de Aquino (1225-1274), um dos maiores expoentes da escolástica, vai lançar importantes fundamentos à defesa da LGBTfobia:

A Escolástica vai construir, assim, uma norma que continua modelando a ideologia sexual ocidental: o coito heterossexual do tipo conjugal e a submissão da mulher na relação sexual. Cujo único objetivo consiste na inseminação procriadora. Mas, sobretudo, ela dará forma a uma homofobia, difusa na época, ao comparar as relações homossexuais aos pecados mais abjetos, tais como canibalismo, bestialidade ou ingestão de imundícies (BORRILLO, 2015, p. 53).

A figura do sodomita, então, é designada pela Igreja como sendo contra a vontade divina, tendo um forte apelo moral e vinculada a todas as outras figuras e práticas divergentes das tidas como “naturais”. A lista de pecados graves era bem diversificada, conforme Foucault (1988) apresenta: estupro, adultério, rapto, incesto espiritual ou carnal, a masturbação, o sexo errôneo (homossexualidade), a prática sexual em órgãos errôneos (sexo oral ou anal) e o adultério, todos são vigorosamente condenados. Porém, a sodomia deveria ser combatida com mais intensidade, já que era considerada “mais grave que o homicídio, porque este destrói somente uma vida individual, enquanto aquela aniquila a raça humana ao impei-la de reproduzir-se”, conforme Dynes (1990, p. 957) *apud* Borrillo (2015, p. 52).

Todo um sentimento de aversão, ódio e repulsa foi defendido pela ideologia cristã nesse período, reverberando, pois, em centenas de sodomitas queimados em fogueiras. A Igreja utiliza, como já citado, o mito de Sodoma para a defesa das atrocidades e violências. Com efeito, Borrillo (2015) traz ainda o exemplo da perseguição aos sodomitas durante o período da grande peste negra na Europa (1348-1350), em que mais de um terço da população

foi dizimada. Todas as práticas sexuais que não tivessem a finalidade de procriação deveriam ser penalizadas, tendo como punição a morte nas fogueiras.

O que não falta, segundo Borrillo (2015), são referências bíblicas e textos proferidos pelo alto clero que fundamentam a LGBTfobia: Levítico, Epístola aos Romanos e Patrística (acervo das obras dos Padres da Igreja), além de outras. O período final da Era Medieval deixa toda uma tradição LGBTfóbica na teologia que, por vezes, influenciou diretamente a formação dos saberes vindouros ou, bem possível, deixou o campo fértil para a gestação desses conhecimentos.

A tradição teológica organiza, ideologicamente essa forma radical de perseguição contra os homossexuais. Eis a razão pela qual estes são considerados, daí em diante, como indivíduos extremamente perigosos, na medida em que eles se opõem ao que há de mais precioso na ordem da criação: a lei natural, expressão da vontade divina (BORRILLO, 2015, p. 54).

Paralelamente, na História da Sexualidade, Foucault (1988) denuncia a influência cristã nos três grandes códigos que regiam os costumes e as práticas sexuais até o século XVIII: o direito canônico, a pastoral cristã e a lei civil. Esses códigos estavam atentos a demarcarem uma linha divisória do lícito e do ilícito e juntavam esforços para regular a vida matrimonial:

O dever conjugal, a capacidade de desempenhá-lo, a forma pela qual era cumprido, as exigências e as violências que o acompanhavam, as carícias inúteis ou indevidas às quais servia de pretexto, sua fecundidade ou a maneira empregada para torna-lo estéril, os momentos em que era solicitado (períodos perigosos da gravidez e da amamentação, tempos proibidos da quaresma ou das abstinências), sua frequência ou raridade: era sobretudo isso que estava saturada de prescrições. O sexo dos cônjuges estava saturado de regras e recomendações (FOUCAULT, 1988, p. 44).

As práticas sexuais dissidentes ou fora da relação marital não eram recepcionadas pela ideologia cristã. “Romper as leis do casamento ou procurar prazeres estranhos mereciam de qualquer modo, condenação” (FOUCAULT, 1988, p. 45). Pode-se, ainda, destacar a influência religiosa que se deu nos dispositivos jurídicos dos Estados Unidos, que não foi diferente da influência na maioria dos países europeus, tendo, também, o sodomita como uma figura a ser combatida, já que este destoava da lei “natural divina”. “Em 1786, a Pensilvânia tornou-se o primeiro Estado a aplicar a pena de morte para os Sodomitas; a última execução ocorreu na Carolina do Sul, em 1873” (BORRILLO, 2015, p. 56).

Para a realidade brasileira, a perseguição aos sodomitas, no que se refere à legislação, teve um caminho menos hostil. Enquanto nos Estados Unidos, Alemanha e Reino Unido a

homossexualidade foi considerada durante muito tempo uma prática criminosa, por aqui as referências à sodomia deixaram de fazer parte do Código Penal desde 1830 (SIMÕES; FACCHINI, 2009).

A tradição judaica, por outro lado, vai além da preocupação cristã, já que esta tem em seu discurso fundante “a lei natural” e aquela preocupa-se, também, com a sobrevivência de seu povo após a libertação do Egito – demograficamente e culturalmente -, condenando, assim, qualquer comportamento sexual que não tenha por objetivo a procriação (BORRILLO, 2015). Arc (2009) ainda traz que os judeus, preocupados em garantir a descendência numerosa de seu povo, fazem do esperma um elemento sagrado, cujo desperdício merecia castigo. Logo, mais um aparato discursivo que fertilizou a LGBTfobia nas culturas ocidentais.

Ademais, vale sublinhar os discursos contemporâneos adotados pela Igreja no que se refere à essa temática. A Igreja hoje adota outra postura frente à questão das sexualidades não heterossexuais. Em primeiro lugar, pelo deslocamento do papel da Igreja junto aos Estados, já que aquela não detém mais a influência direta e expressiva nas decisões dos Estados e na formação do aparato legislativo. Em segundo lugar, pela alteração nas formas de punir adotadas pelos Estados na modernidade até a contemporaneidade. Não caberia mais a Igreja defender um discurso de ódio, enquanto os Estados, guiados pelos lemas das grandes Revoluções do século XVIII e XIX, punem com penas mais brandas e abandonam significativamente o método inquisitorial na busca da verdade.

Deste modo, a teologia muda o tom, embora subsista a LGBTfobia católica com outra roupagem “e, em vez de lançar os sodomitas na fogueira, trata-se agora, de acolhê-los com compaixão a fim de que, na melhor das hipóteses, eles fiquem curados e, na pior, possam viver na abstinência” (BORRILLO, 2015, p. 59). Assim, procura-se não mais condenar a comunidade LGBT, mas sim tratá-la com sentimento de clemência. Tem-se a ideia de que trazendo para a doutrina cristã, estaria afastando a orientação sexual desviante (homossexualidade) do(a) indivíduo(a).

Paralelo a esse novo discurso, a Igreja, no que se refere às reivindicações políticas do movimento LGBT, elege a heterossexualidade como único comportamento adequado, persistindo, pois, a LGBTfobia:

Ao servirem-se de um jargão psicanalítico e antropológico, os teólogos católicos falam da homossexualidade como se tratasse de uma situação problemática resultante do acúmulo de um duplo obstáculo: por um lado, a incapacidade de reconhecer a alteridade (em que esta é reduzida sistematicamente à dimensão sexual, na medida em que ela é,

necessariamente, do sexo oposto) e, por outro, a impossibilidade de aceitar a finitude do ser (a “esterilidade fenomenológica” dos casais do mesmo sexo é interpretada como uma denegação de nossa condição mortal) (BORRILLO, 2015, p. 60).

Posto isso, é de se pensar o caráter essencialista que ainda persiste na doutrina cristã. Logo, não há como equiparar, segundo a Igreja, as petições de direitos das sexualidades e orientações diversas da heterossexual, tendo em vista que a vontade divina vem em primeiro lugar. Foram criados o homem e a mulher com a finalidade de procriação e para relações heterossexuais. Esse formato não é colocado em questão em nenhum momento pela doutrina teológica, embora se adote um discurso renovado atualmente.

Importa ainda sublinhar que esses discursos de apelo ao fanatismo religioso aparecem na mídia, não raramente, proferidos por representantes de instituições diversas, como igrejas, parlamentos e meios de comunicação de massa alimentando um ideário de intolerância sexual ainda hoje (AVELAR; BRITO; MELLO, 2010). Revela-se, com efeito, como os discursos e as perspectivas de pensamento não seguem uma linearidade. Portanto, os discursos são permeados pelo ódio e a hostilidade da Igreja do período inquisitório, havendo uma revisitação constante, pelas pessoas mais diversas possíveis, não partindo, necessariamente, de dentro da própria Igreja. Assim, não se pode falar que estejam superados os argumentos defendidos no período medievo, mormente quando encontramos representantes de cargos e funções essencialmente laicos defendendo doutrinas religiosas nos púlpitos de forma cética¹⁷.

Por fim, a conservação do modelo heterossexista e a preservação das comunidades judaico-cristãs são ideários responsáveis por fomentar, gerar e alimentar a hostilidade contra a homossexualidade, embora não sejam as únicas fontes da LGBTfobia. Logo, tem-se um terreno fértil para a proliferação de preconceito e discriminação a todas(os) aquelas(es) que não se reconhecem ou não participam do cenário eleito como “natural” e “correto”. Entretanto a tradição judaico-cristã não está sozinha nessa empreitada, conforme se denunciara ao longo desse escrito, especialmente na próxima subseção.

¹⁷ Trazendo para a realidade local, pode-se destacar o proferimento dos discursos da Vereadora do município do Recife - PE, Michele Collins (mandato 2013-2016) e reeleita a mais votada do município na eleição de 2016, em que se auto intitula missionária. Em seus discursos há uma forte crítica à pauta dos direitos voltados à comunidade LGBT, sempre com apelo ao fanatismo religioso. Para ilustrar: “Acredito que o ‘casamento’ homossexual valida e promove o estilo de vida homossexual. Aqueles que adotarem crianças vão mostrá-las um conceito de educação diferente, com referências, comportamento e valores diferentes. Enfim, a criança é produto do meio” (Disponível em: <http://www.michelecollins.com.br/2013/06/03/vereadora-critica-legalidade-do-casamento-homoafetivo/>. Acesso em: 28 out. 2017).

4.1.2 LGBTfobia clínica e outras ideologias

Embora aparente existir uma linearidade no tratamento da questão das sexualidades, quando se leva em consideração a historicidade, os avanços tecnológicos e a racionalidade como norteadoras dos discursos e das instituições, é preciso ter muito cuidado, a fim de não cair em uma falsa certeza de avanços e em uma perspectiva evolutiva. Ao longo desse subcapítulo será demonstrado como que mesmo no século XX, quando já estava superado o poder hegemônico da Igreja e não se punia mais os sodomitas pelas fogueiras, houve uma retomada das punições hostis – como por exemplo a criação de legislação ou a colocação em prática da legislação já existente (o famoso parágrafo 175 do Código Penal alemão).

A tradição judaico-cristã ficou encarregada do controle da sexualidade até o século XVIII, conforme visto anteriormente. Arc (2009) aponta que houve o deslocamento desse controle para outras esferas de poder; pouco a pouco, mas nunca completamente, a Igreja cedeu espaço à justiça e à medicina. Logo, “as práticas consideradas imorais (pecado) se tornariam então ilegais (crime) ou doentias (perversão)” (ARC, 2009, p. 58). Em outras palavras, a influência da Igreja, que foi bem mais expoente no período medievo até a Idade Clássica, não foi desconsiderada completamente. Entretanto outros mecanismos de poder se apropriaram desse controle e passaram a proferir outros discursos. As ciências humanas, com fulcro no discurso científico, passam a especificar as sexualidades periféricas.

Assim, é necessário demarcar o contexto histórico em que esse deslocamento se deu. Na Europa do final do século XVIII, com as grandes Revoluções e o apelo à filosofia das luzes, em que a razão é utilizada como referencial, as instituições começam a abandonar os crimes cruéis e os tratamentos desumanos àqueles que eram tidos como criminosos ou transgressores da norma. A Revolução Francesa pôs termo à condenação da sodomia, tendo em vista que seu novo Código Penal cessa por incriminar os costumes contra a natureza (BORRILLO, 2015). Paralelamente, há intensas campanhas na Europa que culminaram na abolição da tortura sancionada pelo Estado e uma crescente moderação nos castigos (HUNT, 2009).

É, pois, nesse período histórico que se parte rumo a outras formas de punir e formular outros saberes, considerando as sucessivas revoluções industriais e as mudanças estruturais na sociedade, que foram marcantes: desde a produção - que era essencialmente agrícola passando a ser manufatureira - até a concentração de pessoas - que se deslocaram, voluntariamente ou

premidos pelas novas circunstâncias econômicas, do campo para os centros urbanos. A formação do pensamento nesse período oxigena-se a partir de outras fontes, abandonando, embora não completamente, as matrizes judaico-cristãs. Essas novas matrizes discursivas ganham novo folego. Não se limitam a justificar o conhecimento a partir da ordem moral, como faziam os teólogos, mas sim a partir de interpretações “científicas”. Surgem novos aparatos discursivos, novos ideais e, por conseguinte, nasce a psiquiatrização do prazer perverso (FOUCAULT, 1988).

Visto isso e de posse do breve escrito na primeira subseção¹⁸ – colocação do Sexo em discurso e as sexualidade Periféricas – o presente trabalho segue seus esforços na tentativa de pensar a formação das doutrinas heterossexistas e as ideologias LGBTfóbicas que ocorreram no final do século XVIII e seus desdobramentos até o presente momento.

4.1.2.1 *LGBTfobia clínica*

Com a expressiva minimização das torturas e dos tratamentos cruéis por parte da maioria dos estados europeus, Estados Unidos e Brasil, além da retirada do crime de homossexualidade de seus códigos penais, a investida, conforme denuncia Foucault (1988, p. 47), é tornar o(a) homossexual uma espécie, especificando a figura do(a) homossexual “em doente, vítima escandalosa e perigosa presa de um estranho mal que traz também o nome de ‘vício’ e, às vezes de delito”. Assim, nessa reviravolta histórica, em que a tradição do pensamento toma como referencial a razão, abandonando, sobremaneira, os aparatos teológicos, no que se refere à sexualidade, abandona-se a designação do sodomita como um reincidente e passa-se, agora, a designar a figura do homossexual, tornando-o uma espécie.

É bem verdade que a minimização dos regimes severos e do controle direto sobre as sexualidades periféricas – aquela(e) não heterossexual – seja vista com avanços. Entretanto vale destacar que a LGBTfobia se deslocou dos instrumentos normativos e dos discursos judaico-cristãos para os consultórios médicos e para as salas de terapias.

Os prazeres homossexuais tornam-se objeto privilegiado de uma nova tentativa de normalização dos indivíduos e da subjugação das consciências. A antiga hostilidade religiosa contra os sodomitas encontra nova vitalidade em um discurso que, revestido de linguagem científica, torna legítima a

¹⁸ Daqui para frente a dissertação retomará conceitos trabalhos na primeira subseção e seguirá fazendo o entrecruzamento da formação dos saberes do final do século XVIII apresentados por Foucault (1988) e Borrillo (2015).

inferiorização e, às vezes, até mesmo o extermínio dos indivíduos considerados, daí em diante, não mais pecadores, contrários à ordem divina, mas como perversos e perigosos para a ordem sanitária (BORRILLO, 2015, p. 64).

A incitação aos discursos sobre as sexualidades tinha o propósito de tornar a confissão sólida e não mais um arquivo apagado, como queriam os clérigos. Assim, passou-se dos confessionários para as relações das crianças com seus pais, alunos(as) e pedagogos(as), doentes e psiquiatrias, delinquentes e peritos(as). O objetivo agora “não se trata somente de dizer o que foi feito – o ato sexual – e como; mas de reconstituir nele e ao seu redor, os pensamentos e as obsessões que o acompanham, as imagens, os desejos, as modulações e a qualidade do prazer que o contém” (FOUCAULT, 1988, p. 72).

Logo, há de se considerar toda uma gestão empreendida pela medicina no que se trata de sexualidade – não esquecendo que a psiquiatria e a pedagogia também foram grandes atores na petição de saberes LBTGfóbicos. Foucault, atento a esse fato e alicerçado em sua analítica do poder, procura pensar a infiltração do saber-poder, aqui utilizando o discurso médico como aporte desse saber-poder, nas relações monogâmicas – casais heterossexuais. “A medicina inventou toda uma patologia orgânica, funcional ou mental, originada nas práticas sexuais ‘incompletas’; classificou com desvelo todas as formas de prazeres anexos; empreendeu a gestão de todos eles” (FOUCAULT, 1988, p. 48).

A medicina do século XIX e a psiquiatria juntaram esforços a fim de rejeitar a homossexualidade, tendo como principais porta vozes Karl Heinrich Ulrichs (1825-1895) e Károly Mária Kertbeny (1824-1882). “A própria noção de homossexualidade é o resultado de uma tentativa de medicalização da velha ideia de sodomia” (BORRILLO, 2015, p. 65). Nesse sentido, a patologização da homossexualidade é vista por muitos com bons olhos, tendo em vista que não haveria mais a criminalização das sexualidades desviantes e sim o “tratamento”, já que essas são consideradas doenças. Paralelamente a essa empreitada do discurso médico, a teoria darwiniana sobre a evolução das espécies ganha expressivo espaço no meio científico. Para essa teoria a reprodução sexual ganha um lugar de destaque, logo as sexualidades que não reproduziam não eram consideradas para o pleito que a teoria almejava: a “evolução das espécies”. Aqui há mais uma matriz discursiva tendente à interdição das sexualidades não heterossexual. Nesse contexto, a LGBTfobia é transferida da criminalização para a

patologização. Dito de outra maneira, o tratamento dado às relações homoeróticas passa da hostilidade da criminalização à hostilidade da patologização¹⁹.

Assim, surge toda uma teia discursiva na ciência moderna, que se consolida no século XIX, em que se tem a natureza atrelada à ideia de perfeição. Todo(a) aquele(a) que se afastasse da ideia de “natural” seria designado(a) como imperfeito(a), patológico(a), perverso(a) e degenerado(a) (PRADO, 2012). Há, pois, um terreno fértil para formação de discursos normalizadores e regulatórios capazes de guiar as sexualidades no rumo de uma noção de verdade eleita nos ideários dos valores morais de uma parcela das pessoas. Soma-se a essa gama discursiva da teoria do darwinismo um movimento de assepsia social, já que os esforços empreendidos pelas ideologias da época tomam novos temas:

Arvorava-se em instância soberana dos imperativos da higiene, somando os velhos medos do mal venéreo aos novos temas da assepsia, os grandes mitos evolucionistas às modernas instituições de saúde pública, pretendia assegurar o vigor físico e a pureza moral do corpo social, prometia eliminar os portadores de taras, os degenerados e as populações abastardas. Em nome de uma urgência biológica e histórica, justificava os racismos oficiais, então iminentes. E os fundamentava como “verdades” (FOUCAULT, 1988, p. 62).

Com efeito, a patologização da homossexualidade, na contramão da criminalização dos sodomitas, segue na certeza de solidificar a sexualidade humana em “saudável” e “correta”. “O viés científico dessa nova concepção transpôs a homossexualidade, os comportamentos não heterossexualmente orientados e até mesmo comportamentos sexuais menos tradicionais, da categoria de crime ou pecado, para a categoria das doenças e perversões” conforme afirma Costa (1995) *apud* Prado (2012, p. 38).

É bem verdade que a biologia também foi utilizada na eleição de um(a) indivíduo(a) privilegiado(a). Designou-se o homem branco, hétero, adulto e burguês. Logo, todos(as) aqueles(as) que não se coadunavam – e ainda hoje é latente a violência ética dirigida aos que não se coadunam – mereciam um tratamento diferenciado. Não é possível datar o surgimento do patriarcado, sexismo, LTBGfobia e classismo. Entretanto é possível denunciar os momentos históricos e as matrizes discursivas em que essas exclusões ganharam mais vigor. E é o que se pretende fazer minimamente aqui.

Nessa mesma perspectiva, a sexualidade humana foi dividida entre masculina e feminina, apresentando assim o modelo binário que guiou, por conseguinte, a medicina e a psiquiatria do século XIX e XX. O início do século XIX é marcado pelas “diferenças entre

¹⁹ Lembrando que essas referências estão sendo tomadas a partir das produções europeias do período, tendo em vista que essas produções reverberaram diretamente na formação dos saberes LGBTfóbicos na América Latina.

homens e mulheres entre os graus de desenvolvimento em uma mesma classe ontológica, na qual o corpo da mulher era considerado defeituoso e imperfeito” (PRADO, 2012, p. 35). Posteriormente, esse discurso médico avança, alicerçado na biologia determinista, a fim de explicar as desigualdades entre homens e mulheres. O novo modelo social exigia igualdades e liberdades entre os(as) indivíduos(as) e era necessário justificar racionalmente a diferença sexual.

As mulheres passam a serem vistas como um sexo diferente, biologicamente determinado, e nesta diferença se ancorariam as justificativas necessárias para a desigualdade entre os sexos, agora traduzidas em uma ‘incapacidade’ das mulheres para desenvolver as tarefas de mais importância e prestígio social (PRADO, 2012, p. 37).

Nesse sentido, Chauncey (1985) *apud* Borrillo (2015, p. 65) constata a influência da teoria do darwinismo social na legitimação do racismo e colonialismo quando essa teoria defende:

(...) a ideia de uma hierarquia racial do desenvolvimento social baseada na biologia, assim também as primeiras teorias sexológicas justificaram a subordinação das mulheres ao afirmar seu caráter biologicamente determinado; e, paralelamente, em razão de seu destino anatômico, os homossexuais acabaram sendo situados em uma posição marginal no âmbito da “hierarquia sanitária” dos sexos e das sexualidades.

No Brasil, os maiores representantes dessas ideologias médicas foram Francisco José Viveiros de Castro (1862-1906), Leonídio Ribeiro (1893-1976), Antônio Carlos Pacheco e Silva (1898-1998), além de outros psiquiatras e médicos (SIMÕES; FACCHINI, 2009, p. 57). Com efeito, a lógica do pensamento médico-psicológico nacional era, inicialmente, dividir as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo em duas categorias: os ativos e os passivos, seguindo, por oportuno, as referências europeias na formação desses saberes. Criou-se, por conseguinte, uma hierarquização dos papéis desenvolvidos nas práticas sexuais. Os passivos eram, pois, considerados de menor categoria - “homossexuais de verdade” -, já que faltava neles a virilidade “masculina”. Posteriormente, o discurso médico-psicológico caminhou no sentido de eleger a “‘condição’ homossexual, associada a doença ou anomalia. Assim, os homens que mantivessem relações sexuais com outros homens seriam considerados ‘homossexuais’, não importando mais a posição ‘ativa’ ou ‘passiva’ que assumirem no coito” (SIMÕES; FACCHINI, 2009, p. 57).

Destaca-se, por ora, a investida odiosa contra as lésbicas. Para as mulheres homossexuais outras designações foram adotadas. A lesbofobia foi cunhada em outras perspectivas. Com efeito, as relações homossexuais femininas não sofreram com a

perseguição da Igreja como as masculinas, porém receberam contornos específicos, carregados de misoginia, que não os tornou menos hostil. As relações sexuais entre mulheres eram consideradas inexistentes, conforme trecho da obra *Psychopathia sexualis*, de R. von Krafft-Ebing (1886) *apud* Borrillo (2015, p. 27): “todas as informações suscetíveis de serem obtidas na literatura especializada demonstram claramente que, em relação às mulheres, trata-se raramente de uma autêntica homossexualidade, mas sobretudo de uma pseudo-homossexualidade”. Há de se considerar, ainda, que a sexualidade feminina sempre foi objeto do desejo masculino. Assim, não se consideraria as práticas sexuais em que não houvesse a presença do falo.

A teórica Arc (2009) acredita que o apagamento da homossexualidade feminina se deu pelo fato das mulheres sempre terem sido alvo de controle excessivo, assim tornando impossível que elas vivessem sua homossexualidade. Além de que, para a autora, o controle era exercido majoritariamente por instâncias privadas, enquanto a homossexualidade masculina era regida publicamente:

A família mais do que a polícia, o hospital psiquiátrico mais do que a prisão, os costumes mais do que o código penal. Muitos médicos foram encarregados de internar as ‘histéricas’, e muitos pais casaram suas filhas à força, sem que esses atos fossem considerados repressores (ARC, 2009, p. 103).

Desta forma o lesbianismo não apresentava nenhum perigo a estrutura social e suas práticas não eram consideradas. A lesbofobia carrega em seu âmago o apagamento/silenciamento por natureza. “A negação dos amores femininos se revela um dos modos de ação privilegiado da lesbofobia. Ao ocultar a homossexualidade das mulheres, nega-se às lésbicas o direito de existir, obrigando-as ao silêncio” (ARC, 2009, p. 104). Obviamente essa designação silenciosa não se dá por acaso, já que ao dar voz à lesbianidade se estaria aceitando sua forma de contestar o *status* que é conferido a mulher por “natureza”: ser mãe e esposa (Borrillo, 2015).

Nesse torvelinho, os médicos e psiquiatras colocaram no mesmo recipiente cultural as feministas e as lésbicas, embora se reconheça que esses movimentos muitas vezes travaram lutas em conjunto, já que tinham em seu desfavor opressores comuns: sexismo, patriarcado e misoginia. Assim, vinculou-se a figura da mulher independente e autônoma a da lésbica. Quando surgiram as reivindicações feministas apareceram também discursos médicos hostis, como Borrillo (2015, p. 29) demonstra através do exemplo do médico Howard (1900) que considerava “a mulher depravada, quando esta preferiria os laboratórios ao quarto dos filhos

ou quando as mulheres constituíam uma geração de pervertidas ao abandonar sua função social e, além de tudo, produziam filhos efeminados e filhas viris”.

Visto, mesmo que de modo breve, a particularidade do tratamento das relações lésbicas, cabe sublinhar que “as ciências médicas do final do século XIX qualificam, sistematicamente, as relações entre pessoas do mesmo sexo como atos ‘contra a natureza’” (BORRILLO, 2015, p. 68). Destaca-se a citação de Borrillo (2015, p. 71) referenciando Dorais (1994) “a busca das causas da homossexualidade constitui, por si só, uma forma de homofobia”. São inúmeras as referências e citações médicas, psiquiátricas e psicológicas que buscam patologizar as sexualidades não heterossexuais em uma clara eleição da heterossexualidade como única forma possível e aceita pelos saberes médicos. A LGBTfobia caminhou alicerçada nesses discursos durante todo século XIX e XX. Só então, em 17 de maio de 1990, a Organização Mundial da Saúde despatologizou a homossexualidade, retirando-a da lista de doenças conhecidas²⁰. Arc (2009, p. 62) atribui a retirada da homossexualidade da lista de doenças conhecidas à pungente militância homossexual dos anos 1970. Nesse momento, a medicina reavalia a lógica anterior e começa a caminhar no sentido de despatologizar. “Em 1974, dezesseis anos antes da OMS, a *American Psychiatric Association* (APA) decidiu, por referendo, retirar a homossexualidade da lista de doenças mentais” (ARC, 2009, p. 62).

4.1.2.2 *LGBTfobia antropológica*

A LGBTfobia clínica não caminhou isoladamente nessa empreitada. Outros saberes e ideologias foram/são gestados com propósitos iguais ou aproximados. Como exemplo, o desserviço da antropologia moderna que se utilizou da teoria do darwinismo social – como já dito. Houve, nesse sentido, conforme Borrillo (2015) explica, a busca pela explicação da teoria da degenerescência das culturas em que se procurava explicar a inversão sexual. Nessa teoria entende-se o processo de evolução psicossocial do(a) indivíduo(a) intrinsecamente ligado ao da civilização.

²⁰ A homossexualidade era designada através do CID-10 e detinha a seguinte definição: desvios e transtornos sexuais, ao lado da bestialidade, da pedofilia e do fetichismo (ARC, 2009, p. 58).

Paralelamente a esse período empenhava-se para eleger a sociedade vitoriana²¹ como sendo a mais avançada e, por conseguinte, eram utilizados os contornos dessa como parâmetro para as demais. Foucault (1988, p. 9) descreve de que forma a sexualidade foi cuidadosamente encerrada na Era vitoriana: “a família conjugal a confisca. E absorve-a, inteiramente, na seriedade da função de reproduzir. Em torno do sexo, se cala. O casal, legítimo e procriador, dita a lei”. O casal heterossexual/monogâmico era a única relação reconhecida e legítima, as demais relações eram consideradas regressão a um estágio inferior da evolução, portanto, apresentavam perigo à civilização (BORRILLO, 2015).

O principal esteio dessa doutrina antropologista está na diferenciação dos sexos. Pretende-se, com essa doutrina, tornar os princípios da ordem social universais e imutáveis, alegando, nesse sentido, que as relações estranhas às heterossexuais poderiam resvalar em uma “catástrofe antropológica” (BORRILLO, 2015, p. 74). Posto isso, destaca-se que qualquer tentativa de equiparação de direitos por parte de pessoas integrantes da sigla LGBT não mereceria reconhecimento e recebimento por parte dos dispositivos normativos.

Apresentada como científica, essa doutrina representa uma forma particularmente dissimulada de militância anti-homossexual, já que a diferença dos sexos torna-se não só a justificativa da exclusão, mas também o critério em função do qual gays e lésbicas são denunciados enquanto responsáveis pela destruição dos princípios fundamentais da civilização (BORRILLO, 2015, p. 74).

Ainda para essa doutrina LGBTfóbica, o reconhecimento das relações entre pessoas do mesmo sexo implicaria necessariamente em aceitar que essas pessoas alimentariam um sentimento de repulsa pelas pessoas do sexo oposto. Tenta-se, assim, alicerçar uma falsa ideia de “heterofobia” implicada diretamente ao simples reconhecimento das relações não heterossexuais. Borrillo combate veementemente esse ideário quando justifica que “a ausência de atração erótica pelas pessoas do outro sexo não implica, de modo algum, uma negação da alteridade, a não ser que o outro seja reduzido à sua pura dimensão sexuada” (BORRILLO, 2015, p. 75). Para ele não há como justificar a organização social e política por essa doutrina.

Obviamente essa doutrina não gesta apenas a LGBTfobia. O sexismo é a sua grande veia propulsora. A diferença sexual foi embalada a fim de aprofundar ainda mais o fosso existente entre os direitos dos homens e das mulheres. A organização social assume diferentes vetores e a desigualdade é legitimada na modernidade. “Do mesmo modo que a diferença das

²¹ Período compreendido entre 1837 a 1901, em que no Reino Unido - sob o reinado da rainha Vitória – houve uma maciça expansão do Império Britânico a partir da exploração das colônias britânicas e da revolução industrial.

raças ou das classes, a distinção dos sexos permitiu organizar uma distribuição desigual de papéis sociais” (BORRILLO, 2015, p. 75).

Surge, então, um terreno fértil às novas investidas virulentas do século XX aos não heterossexuais. Deste modo, os movimentos políticos do século XX se apropriam das ideologias LGBTfóbicas antecedentes e passam a defender novas ideologias excludentes e hostis. As atitudes atrozistas vindouras desse período foram justificadas a partir de explicações de base científica e moral que se entrecruzavam com o mesmo objetivo: essencialização/universalização de um indivíduo – hétero, branco e burguês. São exemplos dessas ideologias políticas: o stalinismo com a LGBTfobia burocrática e o nazismo com o “holocausto gay”.

4.1.2.3 LGBTfobia stalinista

O cerne da LGBTfobia stalinista está na figura do capitalista/burguês. O movimento originado das classes populares acusa o capitalismo de decadência e ausência de valores morais e não é por acaso que esse pensamento surge. Borrillo (2015) apresenta vasta citação de textos dos fundadores do pensamento comunista no qual se deu total margem aos atos hostis da política de Stalin. Para K. Marx, em carta a F. Engels, *apud* Borrillo (2015, p. 79): “Os pederastas já são numerosos e estão descobrindo que constituem um poder no Estado. Só lhes falta organização, mas, segundo parece, ela já existe em segredo”.

Com o avanço da ideologia comunista, tornou-se mais pungente e hostil a LGBTfobia. Para ilustrar, o grande exemplo da *Enciclopédia Soviética*, de 1930, que não designava ato contra a moral e nem contra a natureza as relações entre pessoas do mesmo sexo. Por outro lado, com a edição de 1952, a política stalinista assume outra postura diante da temática e procura adotar medidas mais drásticas:

Na sociedade soviética, que usufrui de uma moralidade saudável, a homossexualidade é reprimida enquanto depravação sexual e sancionada pela lei, salvo em caso de desordem psíquica. [...] Nos países burgueses, a homossexualidade, sinal da decomposição moral das classes dirigentes, é, efetivamente, descriminalizada (BORRILLO, 2015, p. 81)²².

É bem verdade que a política comunista variou bastante no trato com a questão da sexualidade não heterossexual. Porém, o ápice culminou com a promulgação por Stalin de

²² Excerto retirado da obra de Borrillo (2015) em que há referência ao verbete “homosexualisme”, publicado na 2ª edição da grande Encyclopédie Soviétique de 1952. Para uma análise mais aprofundada o autor sugere ver Besnard-Rousseau, 1979.

uma Lei, em 1934, segundo o qual “as relações homossexuais por consentimento são punidas com cinco anos de trabalhos forçados” (BORRILLO, 2015, p. 81). Foi, então, no auge do stalinismo que a perseguição à sexualidade não heterossexual teve maior expressividade. Sempre, como dito, dentro de uma regulação normativa e ideológica. A LBGTfobia burocrática é marcante na política de Stalin e responsável por variadas formas virulentas contra a comunidade LGBT no século XX.

4.1.2.4 LBGTfobia nazista

A Alemanha nazista não poupou esforços para a mesma empreitada, embora com fulcro em outra matriz, que assume como justificativa o aprimoramento do que então era considerado raça humana. Logo, a homossexualidade ou as relações incompatíveis com a selecionada pela Alemanha de Hitler não mereciam guarida, ou melhor, deveriam ser exterminadas a fim de não atrapalharem o grande propósito nazista: raça ariana. Em outras palavras, Hitler acreditava que havia uma raça pura e que o melhoramento da Alemanha à época só seria possível com a eleição de um único povo, os arianos. Para ter sucesso, deveria, então, controlar – inicialmente - e exterminar – posteriormente - as demais. Esse propósito teve uma contextualização política e histórica, conforme explicitado adiante.

Após a Primeira Guerra Mundial, a Alemanha vencida começou uma política, implantada pelas autoridades do Terceiro Reich, de crescimento demográfico: “seja no âmbito do casamento, seja no âmbito extramatrimonial, os membros da raça ariana deveriam reproduzir-se para garantir a supremacia alemã” (BORRILLO, 2015, p. 82). Assim surge o movimento de retaliação às questões LGBT, já que estas eram, à primeira vista, contrárias à política de crescimento do povo ariano e de expansão da Alemanha. Nessa perspectiva, o Estado assume a questão da reprodução, mitigando, sobremaneira, esse direito privado. “A mestiçagem e a homossexualidade foram consideradas, desde então, como principais causas do declínio biológico: a primeira colocava em perigo a pureza racial, enquanto a segunda ameaçava seu crescimento” (BORRILLO, 2015, p. 82).

Inicialmente o assunto foi tratado com tolerância por parte das autoridades nazistas. Não se punia de imediato, já que Berlim era conhecida por toda Europa por ser cosmopolita e gay. Entretanto o Estado Alemão começou a endurecer o tratamento e buscou mecanismos diretos a fim de combater as práticas sexuais que colocariam em questão o grande objetivo nazista: a raça pura. Nesse momento, declarou-se a homossexualidade como inimiga e as leis

foram endurecidas. Um projeto de lei que defendia a castração foi apresentado em 1930 e o parágrafo 175 do Código Penal Imperial Alemão, que previa até dez anos de prisão aos homossexuais, foi posto em prática. Foram enviados aos campos de concentração milhares de homossexuais sob a inscrição do triângulo rosa. Borrillo (2015, p. 86) estima que, no mínimo, “500.000 homossexuais tenham sido mortos nas prisões, nas execuções sumárias, por suicídio ou por ocasião de tratamentos experimentais”. As lésbicas tiveram o destino muito aproximado ao dos gays, no período do Terceiro Reich:

A presença de blocos reservados a elas foi comprovada em alguns campos de concentração, como em Bützow (ex-RDA). No campo de concentração de mulheres de Revensbrück, elas usavam um triângulo rosa com a sigla “LL” (Lesbische Liebe, amor lésbico). Mas geralmente o que as designava era o triângulo preto das “antissociais”, mesma qualificação dada aos moradores de rua, aos desempregados e às prostitutas (ARC, 2009, p. 103).

Mesmo após o fim da Segunda Guerra e a liberação dos presos dos campos de concentração, a LGBTfobia persistiu. Muitas pessoas que foram inscritas sob o símbolo do triângulo rosa não foram reconhecidas enquanto vítimas do holocausto e, como consequência, não receberam qualquer indenização, já que existia o parágrafo 175 do Código Penal à época do massacre (BORRILLO, 2015). Assim, conclui-se que, mesmo após a superação da Alemanha nazista e o reconhecimento por todo o mundo das atrocidades ali acometidas, os(as) detentores(as) do triângulo rosa permaneceram recebendo um status de segunda categoria. Caracterizando, pois, a LGBTfobia nazista do século XX.

4.1.2.5 *LGBTfobia liberal*

Por fim, a última ideologia é a liberal, que não é a menos importante e talvez seja a que mais dê cadência a LGBTfobia contemporânea. O liberalismo procura garantir as liberdades individuais da intervenção estatal. Nesse sentido, coloca-se na esfera do privado as relações não heterossexuais, por conferirem a elas a designação de escolha. Assim, já que cabe a cada indivíduo decidir sobre sua sexualidade, ao Estado não incumbe intervir nelas, bem como nas violências que porventura daí fossem originadas. Para Borrillo há uma dupla ideia que organiza o pensamento liberal:

Por um lado, eles consideram a homossexualidade uma escolha, cuja natureza é semelhante a de uma opinião política, de uma confissão religiosa ou de um compromisso intelectual; por outro, tal opção estaria relacionada exclusivamente à vida íntima do indivíduo (BORRILLO, 2015, p. 76).

Não se pede nessa crítica que o Estado volte a gerir a vida privada dos(as) indivíduos(as), já que foram desastrosas as experiências históricas quando isso ocorreu. A homossexualidade, assim como a cor de pele, a opção religiosa ou origem étnica, deve permanecer fora do interesse interventor das instituições (BORRILLO, 2009). Por outro lado, o reconhecimento de direitos sexuais por parte das instituições do Estado não deve ser guiado pela mesma lógica.

Para Borrillo (2015) há um jogo de dicotomias de palavras que confina os(as) homossexuais no silêncio da vida privada e potencializa a LGBTfobia liberal: privado/público; dentro/fora; interior/exterior. É uma lógica que acaba por organizar a hierarquia das sexualidades, dando, sempre, visibilidade à heterossexualidade ou aos(às) que aqui se coadunem, e silenciando – colocando em segredo – os(as) que não se coadunam. Nessa mesma lógica, “a tolerância é a palavra de ordem, mas convém distinguir entre tolerar e reconhecer: para essa doutrina, é impossível tentar passar da tolerância dos comportamentos íntimos ao reconhecimento dos direitos iguais, independentemente da orientação sexual dos indivíduos” (BORRILLO, 2015, p. 76).

É bem verdade que a ideologia liberal não condena as sexualidades não heterossexuais, como fizeram as diversas já ilustradas aqui. Entretanto o liberalismo alimenta uma tolerância que impede o reconhecimento da sexualidade como legítima e dificulta a equiparação de direitos. Por conseguinte, legítima, por vias indiretas, a LGBTfobia, já que ao não dar status de sexualidade legítima, abre margem para atitudes virulentas e discriminação. Borrillo (2009, p. 20) chama de homofobia cognitiva ou social aquela que:

Pretende simplesmente perpetuar a diferença homo/hétero, pregando a tolerância, uma clemência policiada dos ortodoxos para com os hereges. Nesse caso, não há rejeição aos homossexuais; no entanto, não choca ninguém o fato de eles não gozarem dos mesmos direitos que os heterossexuais.

Talvez aqui a lógica do “armário” tenha ganhado elementos fortificantes para enclausurar tantas pessoas e, conseqüentemente, como diz Sedgwick (2007), tenha dado consistência abrangente à cultura e à identidade gays, ao longo do século XX. Para a autora, mesmo com essa consistência da figura do armário, não quer dizer que não tenham ocorrido mudanças significativas em torno dele ou fora dele, durante o século passado. Essas mudanças podem ser identificadas como maior visibilidade das pessoas trans, demonstração de afeto em público pelos casais não heterossexuais, criação de legislações, embora ainda insuficientes, que reconheçam direitos sexuais plurais, além de outras. Porém, Sedgwick (2007, p. 22) alerta

para a “elasticidade mortífera da presunção heretossexista” que permeia as relações, de forma que a ideia de uma sexualidade universal acaba por ressignificar sempre o “armário” e o “sair do armário”.

O armário gay não é uma característica apenas das vidas de pessoas gays. Mas, para muitas delas, ainda é a característica fundamental da vida social, e há poucas pessoas gays, por mais corajosas e sinceras que sejam de hábito, por mais afortunadas pelo apoio de suas comunidades imediatas, em cujas vidas o armário não seja ainda uma presença formadora (SEDGWICK, 2007, p. 22).

O binômio público e privado, além de outros que assumam a mesma configuração, é responsável direto por “assolar o espaço contemporâneo do ser gay”, conforme aduz Sedgwick (2007, p. 25). Por conseguinte, a ideia liberal fortifica ainda mais a existência do armário e acaba por tornar a estrutura desse armário como definidora para opressão LGBT. Nessa lógica, a LGBTfobia liberal lança os(as) não heterossexuais direto para fundo do armário, já que devem permanecer na discricção de suas intimidades. O pensamento liberal, nesse sentido, condiciona sempre a sexualidade como uma escolha. Logo, “o Estado deve simplesmente garantir o exercício da liberdade homossexual, exclusivamente, nos limites da intimidade” (BORRILLO, 2015, p. 77). O pensamento da teórica Sedgwick é melhor detalhado no quinto capítulo dessa dissertação.

O Brasil não adota completamente a doutrina liberal, posto que há legislação atual e políticas públicas voltadas para a esfera do privado, como, por exemplo, o incentivo à população do uso de preservativos ou a aceitação formal por parte de algumas instituições públicas do nome social de pessoas trans. Porém, a doutrina liberal influencia sobremaneira, aliada a outras ideologias e saberes, a formação da LGBTfobia, ora através do apelo às pessoas não heterossexuais para se enclausurarem nos armários por entender que isso diz respeito à intimidade, ora com o proferimento de discursos diretamente hostis, quando associam comportamentos tidos como perversos aos LGBTs ou aos(às) que não se reconheçam enquanto heterossexuais.

Cabe, por fim, levantar algumas reflexões que possivelmente são consequências da leitura até aqui:

- a) o tratamento das pessoas que vivenciam experiências e sexualidades distintas da heterossexual é sempre tangenciado por uma linha à margem;
- b) são pessoas constituídas em segundo plano, não importando o contexto histórico ou o momento político;

c) não caberia nesse escrito os relatos de LGBTfobia que compõem as obras e narram os arquivos da história;

Assim, o objetivo dessa parte do trabalho foi deixar consignado os principais saberes e as ideologias que influenciaram/influenciam ou foram precursores na formulação da LGBTfobia nas suas variadas facetas. A LGBTfobia está engendrada em diversas ideologias e saberes. Tendo em vista as multifaces que se pode assumir, a finalidade foi, tão somente, apresentar as principais matrizes, não tendo objetivo de conferir um *status* limitado e acabado das origens da LGBTfobia. Posto isso, a dissertação segue na tentativa de compreender a LGBTfobia e sua complexidade, os múltiplos contornos que pode assumir e sua implicação direta com a heterossexualidade compulsória. Considera-se, ainda, que toda essa narrativa está sob o prisma da lógica de regimes de normalização das subjetividades e das sexualidades que estão em voga na sociedade ocidental há bastante tempo, conforme visto na terceira parte desta pesquisa.

4.2 LGBTfobia e Heteronormatividade: termos convergentes

A escolha de dedicar um subcapítulo ao entrecruzamento desses dois conceitos se deu pelo fato de serem dois conceitos complexos. É preciso, ainda, atentar-se que esses dois elementos por vezes devem ser compreendidos como “conceitos próximos, convergentes e, não raro, sobrepostos” (JUNQUEIRA, 2007, p. 10). Junqueira (2007), atento à arena escorregadia em que o termo homofobia foi cunhado e reproduzido, buscou problematizar os limites e as possibilidades de sua conceituação. Por essa razão, procura-se pôr em questão o conceito de homofobia e busca-se compreender a complexidade que esse termo carrega, pensando conjuntamente com o regime de visibilidade chamado de heteronormatividade.

4.2.1 A congruência entre heteronormatividade, normas de gênero e heterossexualidade compulsória

Há um nexos existente entre heteronormatividade, normas de gênero e heterossexualidade compulsória, porém não há como tocar nesse nexos sem falar do trabalho magistral de Butler (2015) que reverberou consideravelmente no feminismo e nos estudos

queer. Convém, nesse aspecto, fazer algumas digressões ao pensamento da filósofa, antes de aprofundar na questão.

Butler está preocupada em denunciar, a partir da leitura de Beauvoir, que não só o gênero é construído culturalmente, mas também o sexo. Indica, nesse sentido, que o sexo sempre foi o gênero, de tal modo que a distinção entre essas categorias se revela nula. A autora, portanto, procura embater na tradição feminista a formulação que só o gênero é pré-discursivo, mas, também, o sexo o é. Nessa mesma perspectiva, demonstra que há no feminismo uma dificuldade política, na qual se procurou reconhecer uma base universal e que se buscaria combater uma opressão dita como “singular, discernível na estrutura universal ou hegemônica da dominação patriarcal ou masculina” (BUTLER, 2015, p. 30). Para ela, essa noção de um patriarcado universal aponta para um fracasso ante à dificuldade de reconhecer as pluralidades culturais ou os empecilhos que uma categoria universal enseja. Não há, portanto, como analisar o conceito de gênero sem analisar as interseções implicadas: raça, classe, etnia, sexualidade e regionalidade das identidades discursivamente construídas. Torna-se imperioso, nas críticas atuais, estudar as interseções políticas e culturais implicadas ao gênero.

Butler (2015) traz à tona, nessa mesma discussão, a inteligibilidade ditada pelo poder-saber, em uma perspectiva foucaultiana. No que diz respeito ao gênero, sexo e desejo, lança mão dos mecanismos existentes nas relações de gênero, chamando-os de normas de gênero. As normas socialmente instituídas e mantidas – denominadas pela autora por um conceito comum, heterossexualidade compulsória – indicam a existência de uma coerência, continuidade, do sexo, gênero, prática sexual e desejo. Todo(a) aquele(a) que foge aos mandamentos da heterossexualidade compulsória - sintonia impositiva - será sumariamente considerado inexistente, ininteligível. Assim, essa matriz cultural, heterossexualização, é revelada pela autora, com base em Foucault - na formulação de uma *verdade* sobre o sexo -, como reguladora das práticas e performances. Excluindo e oprimindo as(os) assimétricas(os). Tem-se aqui um exemplo do regime de normalização das subjetividades que disciplina e aperfeiçoa as sexualidades do(a) sujeito(a) ocidental.

Em sendo a “identidade” assegurada por conceitos estabilizadores de sexo, gênero e sexualidade, a própria noção de “pessoa” se veria questionada pela emergência cultural daqueles seres cujo gênero é “incoerente” ou “descontínuo”, os quais parecem ser pessoas, mas não se conformam às normas de gênero da inteligibilidade cultural pelas quais as pessoas são definidas (BUTLER, 2015, p. 43).

Logo, depreende-se desse pensamento que o binarismo engendra o(a) indivíduo(a) ao papel determinado pelo sexo biológico, já que a construção da sexualidade e do gênero se dá pelas normas que regulam a cultura (BUTLER, 2015). Em outras palavras, a expressão “corpo que importa” - considerando esse corpo como sendo inteligível - está implicada na lógica do homem como sendo oposto a mulher, por oportuno, o heterossexual oposto ao homossexual. Esse raciocínio estrutura a construção de uma identidade; formação identitária que chancela a exclusão e a violência aos(às) que fogem dessa lógica; a identidade, nesse sentido, cinzela as relações e denuncia quando um(a) outro(a) – travesti, gay, bi, lésbica, outro - foge a ela.

Porém, essa formação identitária, dentro da congruência da norma de gênero, é responsável também pela heteronormatividade. Junqueira lendo Warner indica que este observa a heteronormatividade por meio da qual “a heterossexualidade é instituída e vivenciada como única possibilidade legítima (e natural) de expressão identitária sexual” (JUNQUEIRA, 2007, p. 10). Há, portanto, uma hierarquização fora e dentro das vivências não heterossexuais e das identidades de gênero divergentes. As experiências e as vivências que mais se aproximarem do disposto pela heteronormatividade terão menos chance de serem aviltadas.

Mais do que a homofobia, mas sem dela se dissociar, a heteronormatividade, ao se relacionar à produção e à regulação de subjetividades e relações sociais, parece chamar mais atenção para os nexos entre um conjunto de eixos que atuam na construção, legitimação e hierarquização de corpos, identidades, expressões, comportamentos, estilos de vida e relações de poder (JUNQUEIRA, 2007, p. 10).

Para Miskolci o dispositivo da sexualidade foucaultiano passa por uma inflexão e ele confere esse mérito à imposição:

(...) da heteronormatividade, como um conjunto de instituições, estruturas de compreensão e orientação prática que se apoiam na heterossexualidade mantendo sua hegemonia por meio da subalternização de outras sexualidades, às quais impõe seu modelo (MISKOLCI, 2011, p. 50).

Em complementação, Prado indica que a homofobia possui:

(...) um funcionamento que se utiliza, muitas vezes, de atribuições sociais negativas advindas da moral, da religião ou mesmo das ciências, para produzir o que aqui denominamos de hierarquia sexual, a qual é embasada em um conjunto de valores e práticas sociais que constituem a heteronormatividade como um campo normativo e regulador das relações humanas (PRADO, 2012, p. 70).

Deste modo a heteronormatividade pode ser entendida como mecanismo de vigilância e regulação da norma de gênero. A “vigilância do gênero” (BORRILLO, 2015, p. 26) não se limita às sexualidades. É possível que se pensarmos assim caíssemos mais uma vez na

opressão. Por esse motivo, há que se destacar para a sequência sexo-gênero-sexualidade-desejo, que essa lógica “implica que esse ‘dado’ sexo vai determinar o gênero e induzir a uma única forma de desejo” (LOURO, 2015, p. 16). Logo, para as(os) travestis e as(os) transexuais a transfobia revela-se com contornos próprios. Em primeiro lugar são colocados(as) dentro de um mesmo recipiente cultural juntamente com os gays, as lésbicas e os(as) bissexuais. Há uma ideia comum de que as pessoas trans se relacionam com gays, assim seus desejos são mitigados e não reconhecidos enquanto desejo hétero. Há, ainda, a estigmatização das trans, aqui em especial as femininas, ao lugar de prostituição. Carrara e Vianna (2006, p. 245) chamam a atenção para as hierarquias sociais existentes no universo homossexual, “já que as vítimas são normalmente travestis ou homossexuais pobres, envolvidos com prostituição ou moradores de favelas, que carregam o peso mais estigmatizante da homossexualidade”.

Por outro lado, o ativismo trans tem ganhado força nos últimos anos, a fim de superar esse lugar naturalizado. O movimento trans, aliado aos demais integrantes das letras LGBT, é responsável por incluir suas demandas particulares na agenda política do movimento. “Nos anos 1990, o movimento trans tornou-se bastante ativo nos Estados Unidos, formando coalizões entre transexuais, intersexuais, *cross-dressers*, travestis e outras pessoas que cruzam fronteiras de sexo e gênero” (SIMÕES; FACCHINI, 2009, p. 51).

Esse recorte serve para alertar à questão do *continuum* sexo-gênero-sexualidade. Com efeito, o corpo que segue essa regulação estará mais suscetível a não sofrer com estigmas e violências. Porém, os corpos que subvertem essa lógica transitam independentes e, como afirma Louro (2015, p. 39), colocam-se contra a normalização. “O alvo imediato de oposição é certamente, a heteronormatividade compulsória da sociedade”. Aqui abre-se para um novo olhar: os estudos *queer*, que serão melhor debruçados no quinto capítulo desse escrito, na tentativa de compreender as variadas formas que a sexualidade-desejos-performances podem assumir numa perspectiva que põe em questão a política identitária tão majoritária e excludente que normalizou (normaliza) por gerações os(as) indivíduos(as).

Quando se coloca em questão a identidade e a sexualidade vistas como naturais, quando se deixa de “fazer” do corpo dado, um corpo feminino ou masculino (LOURO, 2015), para seguir uma performance ou uma sexualidade diversa da “natural”, desperta-se na heterossexualidade compulsória um sentimento de ódio. “Tal ódio serve, neste caso, à reestruturação de uma masculinidade frágil que, constantemente, tem necessidade de se afirmar pelo menosprezo do outro-não-viril: o maricas e a mulher” (BORRILLO, 2015, p. 90). Sendo, então, a LGBTfobia realimentada por mecanismos normalizadores e normatizadores, aqui

denominados de heteronormatividade e da lógica de que todas as pessoas devem ser héteros, aqui denominada de heterossexualidade compulsória.

A partir da lógica da heterossexualidade compulsória é possível revelar a dificuldade na afirmação dos valores fundadores da democracia, já que, ao promover a desigualdade entre os(as) indivíduos(as) em função de seus desejos sexuais, as posturas de gênero são engessadas e, por conseguinte, gera-se o favorecimento da hostilidade (BORRILLO, 2009). Nesse contexto, a diversidade sexual deve ser compreendida como um direito ligado à vida privada do(a) indivíduo(a). Assim, o Estado, através de seus aparelhos, não pode se eximir de apreciar/receber, ou receber de forma “alérgica”, quando não de forma estigmatizante, as transgressões que atentem contra esse pluralismo. Borrillo (2009) afirma que a homossexualidade, assim como a cor de pele, a opção religiosa ou a origem étnica, deve permanecer fora do interesse interventor das instituições, bem como sendo um dado não pertinente na construção política do(a) cidadão(ã) e na qualificação do(a) sujeito(a) de direitos.

Por essa razão, e compreendendo que os(as) autores(as) e vítimas da LGBTfobia não estão inseridos(as) em um contexto particular e sim em um meio social dinâmico que se apresenta em sua forma multifacetada, cabe relacionar a LGBTfobia e outras violências a fim de se compreender sua complexidade.

4.2.2 A LGBTfobia se entrecruza com outras violências

Falou-se até aqui das possíveis origens, ideologias e saberes que influenciaram o fomento da LGBTfobia, além da conceituação e da classificação apresentada por Borrillo (2015), Prado (2012) e Rios (2011). Porém, não há como encerrar a LGBTfobia sem que se faça a interseccionalidade entre ela e outras formas de discriminação. A dinâmica da sexualidade não pode ser compreendida na particularidade, já que o(a) indivíduo(a) está inserido no todo social e é atravessado a todo instante por relações de forças. “No âmbito da construção social dos corpos, a ordem da sexualidade não se constitui isoladamente, mas ao sabor das dinâmicas das posições e oposições que organizam todo o mundo social” (BOURDIEU, 1999, p.15 *apud* JUNQUEIRA, 2007, p. 11).

Por essa razão, ainda para Junqueira, a ideia dos marcadores identitários:

(...) relativos a “sexo”, “gênero”, “orientação sexual”, não se constroem separadamente e sem fortes pressões sociais concernentes a outros marcadores sociais, como “cor”, “raça”, “etnia”, “corpo”, “idade”, “condição físico-mental”, “classe”, “origem” (social, geográfica, etc), entre outros. Por isso, tantos estes quanto aqueles não poderiam ser tomados de maneira isolada e sem levar em consideração os contextos de produção de seus significados, os múltiplos nexos que estabelecem entre si e os mútuos efeitos que produzem (JUNQUEIRA, 2007, p. 11).

Em complementação a esse pensamento, deve-se, ainda, olhar com mais acuidade no que diz respeito às múltiplas categorias inseridas no universo LGBT. A LGBTfobia, por se assumir complexa e variada e por utilizar mecanismos capilares do campo do saber e das relações de poder, será sentida com maior ou menor intensidade, dependendo, assim, do lugar em que a vítima esteja e de quais marcadores identitários são assumidos e identificados. Corroborando com esse viés argumentativo, Prado e Junqueira, alertam para:

Outro importante aspecto a ser enfatizado para se compreender a homofobia como um sistema de humilhação é a complexidade e a variedade de práticas discriminatórias, que se articulam com categorizações sociais como etnia/raça, classe e gênero. Dessa maneira, a homofobia, apesar de ser uma discriminação comum a lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais, atinge diferentemente cada um desses sujeitos segundo as diferentes categorias sociais que constituem a produção de suas subjetividades e que marcam sua localização nas hierarquias sociais (PRADO; JUNQUEIRA, 2011, p. 64).

Obviamente não há como consubstanciar e ilustrar todas as intersecções existentes no corpo social, até porque, dado as infinitas possibilidades em que se pode investir, seria um trabalho sobre-humano. Assim, é preciso dedicar uma atenção aos entrecruzamentos mais latentes e, inclusive, mostrados pelos relatórios de violência homofóbica no Brasil: anos 2011, 2012 e 2013, sem, entretanto, objetivar uma hierarquização entre as violências existentes.

Sublinhada a importância do entrecruzamento da LGBTfobia com outras violências, há de se destacar três estruturas de dominação e subordinação no mundo da sexualidade, nas palavras de Weeks (2000, p. 48): “três elementos ou eixos interdependentes têm sido vistos, atualmente, como particularmente importantes: os da classe, do gênero e da raça”.

No que toca ao classismo, compreendendo este como hierarquização na esfera social a partir do *status* econômico e da classe social ocupada, conforme visto pela analítica feita por Foucault (1988), houve uma excessiva moralização das sexualidades no momento da ascensão da burguesia europeia.

Os padrões respeitáveis de vida familiar desenvolvidos no século XIX (os “valores vitorianos”) – com a demarcação crescente entre os papéis masculinos e femininos, uma ênfase nova na necessidade de elevar o comportamento público aos melhores padrões da vida privada e um agudo

interesse no policiamento público da sexualidade não-conjugal, não-heterossexual – tornaram-se, crescentemente, a norma pela qual todo comportamento era julgado (WEEKS, 2000, p. 49).

A eleição desses “padrões respeitáveis” por uma classe hegemônica e privilegiada é responsável pela exclusão das sexualidades divergentes desses padrões. Por conseguinte, a violência LGBTfóbica é majorada quando a vítima é pobre ou reside em lugar de maior vulnerabilidade na realidade brasileira. Essa violência acentua-se quando o fator raça é levado em consideração. O Brasil é um país que tem dificuldade em lidar com sua população majoritariamente negra e pobre, principalmente quando as políticas públicas, como as ações afirmativas, recebem expressivas críticas da classe dominante. Nesse sentido, não seriam diferentes os dados de violência LGBTfóbica no que diz respeito à raça. Segundo o relatório de violência homofóbica de 2011 o percentual de vítimas que se autodeclararam negras ou pardas foi de 51,1% enquanto brancos foi 44,5% (BRASIL, 2012); no relatório de 2012 há uma margem aproximada, sendo 52,1% negros e pardos e 44,5% brancos (BRASIL, 2013); e, por fim, no relatório de 2013 os negros e pardos representam 39,9% e brancos 27,5% (BRASIL, 2016). Ainda neste último relatório há o reconhecimento de que, no Brasil, as maiores vítimas de violência LGBTfóbica pertencem a população negra e parda: “Estes dados acompanham estudos mais amplos sobre violência no Brasil, que apontam a população de pretos e pardos, como a mais vitimizada pela violência” (BRASIL, 2016, p. 17).

Sobre a interseccionalidade entre LGBTfobia, cor e classe, a discriminação dirigida a esses(as) indivíduos(as) ganha maior intensidade, tendo em vista que o racismo e o classismo permearam/permeiam a sociedade brasileira. Carrara e Vianna (2006) e Pinho (2006) apresentaram trabalho magistral nesse sentido.

No que toca ao sexismo – superioridade de um gênero sobre o outro – Weeks (2000) destaca a questão de gênero no seguinte aspecto:

O gênero não é uma simples categoria analítica; ele é, como as intelectuais feministas têm crescentemente argumentado, uma relação de poder. Assim, padrões de sexualidade feminina são, inescapavelmente, um produto do poder dos homens para definir o que é necessário e desejável – um poder historicamente enraizado (WEEKS, 2000, p. 51).

Por essa razão, a LGBTfobia não escaparia dos efeitos do sexismo. Logo, há que se destacar que a condição de inferioridade designada à figura feminina é sentida pelos gays efeminados, héteros que apresentem trejeitos femininos e as trans. Sente-se aqui os particulares efeitos do heterossexismo, da misoginia e da aversão à naturalização do “jeito feminino”. “O heterossexismo é para a homofobia o que o sexismo é para misoginia: apesar

de esses conceitos serem distintos, um não pode ser concebido sem o outro” (BORRILLO, 2015, p. 34).

Ratificando essa lógica excludente aqui descrita, o relatório de violência homofóbica de 2011 apontou que 5,34% das vítimas afirmam ter identidade de gênero masculina, 34,5% identidade de gênero feminina, 10,6% se identificam como travestis, 1,5% como mulheres trans e 0,6% como homens trans (BRASIL, 2012). Já no relatório de 2012 houve uma diferenciação no quadro referente à “identidade das vítimas”, acrescentando os perfis de lésbicas e gays. Entretanto essas categorias são referentes à orientação sexual e não à identidade de gênero. Mesmo com esse quadro estranho ao de 2011, o relatório apontou que 34,5% das vítimas se identificavam como lésbicas, 34% gay, 10,6% como travesti, 1,5% como mulheres trans e 0,6% homens trans (BRASIL, 2013).

Ademais, Rios (2011, p. 34) entrecruza a LGBTfobia ao anti-semitismo, ao racismo e ao sexismo e indica que essas “são manifestações diversificadas dos fenômenos singulares do preconceito e da discriminação” e que há critérios específicos que identificam os discriminados, como o contexto em que estão inseridos e as formas particulares que podem enfrentar. Para Rios (2011, p. 35):

Uma vez identificadas as vítimas da discriminação homofóbica, não importa qual corrente for adotada, apresenta-se de modo peculiar, a questão da chamada “visibilidade homossexual”. Diversamente do sexismo ou do racismo, onde estão presentes marcadores corporais, e do anti-semitismo (onde a pertinência genealógica pode ser rastreada), a homossexualidade está presente em todos os sexos, raças, etnias e convicções religiosas. Não há como, salvo auto-identificação ou atribuição por terceiros, distinguir por mero recurso visual, de antemão, homossexuais de heterossexuais.

Voltando, ainda, à questão da epistemologia do armário de Sedgwick (2007, p. 32), mas não se distanciando desta temática, vale sublinhar que para algumas opressões não há como “ficar” ou “sair” do armário, tendo em vista que alguns estigmas são visíveis, como “as opressões fundadas em gênero, idade, tamanho, deficiência física”. Logo, “a imagem do armário é indicativa da homofobia de uma maneira que não o pode ser para outras opressões” (SEDGWICK, 2007, p. 32).

Não se pretende minimizar ou subestimar as demais opressões ou hierarquizar as discriminações. O esforço aqui é apontar a LGBTfobia e o entrecruzamento com as outras categorias. Carrara e Viana (2006, p. 234), sensíveis a essa questão, apresentam o revelo específico aqui sublinhado:

Sujeitos cuja identidade não-heterossexual (suposta ou certa) é mais evidente através da exibição ou incorporação de atributos de gênero não-conformes ao sexo designados no nascimento são proporcionalmente mais atingidos por diferentes modalidades de violência e discriminação.

Um dos objetivos de Rios (2011) nessa abordagem de variadas opressões sofridas por diferentes categorias é apontar que a figura feminina, do(a) afrodescendente e do(a) judeu(ia) não foram designados(as) com o objetivo inicial de sofrer discriminação, diferentemente da figura do(a) homossexual que foi criada pelos homofóbicos. A homossexualidade foi criada nesse horizonte de nomear, explicar e definir as sexualidades dissidentes, conforme se viu anteriormente na historicidade foucaultiana. Esse projeto tão urgente produziu, “em sua ânsia de distinções, uma categoria ainda mais nova, a da pessoa heterossexual” (SEDGWICK, 2007, p. 43).

Visto, então, o entrecruzamento de algumas violências com a LGBTfobia, a pesquisa busca problematizar a normalização e a normatização das normas de gênero e como a LGBTfobia é encarada enquanto reflexo direto desse regime de disciplina e de controle das subjetividades. Por essa razão, os estudos *queer* - linha teórica crítica da lógica binária que coordena as sexualidades e as identidades do(a) sujeito(a) ocidental – foram escolhidos a fim de mostrar as estruturas sociais, culturais e políticas que sedimentam o regime de normalização das subjetividades e das sexualidades. Os estudos *queer*, então, surgem na tentativa de colocar em questão essa organização que enseja a violência LGBTfóbica e, assim, aponta para uma política que tem a transformação social como seu fito.

5 ESTUDOS *QUEER* ENTRAM EM CENA

Durante e após a década de 1960, período que ficou denominado de “revolução sexual”, uma onda contestatória se instalou nos circuitos acadêmicos, políticos e no ativismo social. Conhecido como movimento de contracultura, almejava-se problematizar o discurso hegemônico até então presente. Essa onda contestatória veio a galope nos, então, novos movimentos sociais. Miskolci (2015) salienta três desses “novos” (as aspas são do autor) movimentos sociais: movimento pelos direitos civis da população negra no sul dos Estados Unidos, segunda onda do feminismo e movimento homossexual. É bem verdade que esses movimentos tinham anseios distintos e baseavam seus ideais na particularidade de suas pautas, porém importa considerar que, apesar das distinções, ora ou outra os interesses se aproximavam ou se distanciavam, havendo, assim, cruzadas acadêmicas e políticas em seus discursos. Afetos ou não, os estudos *queer* surgem dessa tensão e, por essa razão, serão destacados aqui os elementos que auxiliaram na formação dessa teoria. Teoria essa que está bastante presente no atual cenário político e acadêmico em boa parte dos países ocidentais.

Essa onda contestatória colocou em questão elementos, discursos, saberes e autoridades até então não problematizados. Por essa razão essa dissertação se afina a essa perspectiva, já que a obra de Foucault e as denúncias feita por ele deram subsídio as análises vindouras à época, bem como atualmente. A genealogia da confissão, a constatação de que a sexualidade é um constructo histórico e que tem em seu bojo um caráter regulatório, além da formação de campos de saberes fincados em “jogos de verdade” colocam em marcha uma reviravolta no curso da ação política, da cultura e nos modos de vida. Logo, a partir desse terreno fértil de análises foucaultianas - além, por oportuno, de uma outra gama de estudos e teorias ofertados pelos estudos feministas, gays, lésbicos, filosóficos, políticos, o pós-estruturalismo, a psicanálise, bem como outros campos de conhecimento – uma constatação se impôs: a existência de um regime de normalização dos modos de vida e de se relacionar está em voga há bastante tempo na sociedade ocidental. Nesse cenário, a LGBTfobia surge enquanto um de seus reflexos, já que as sexualidades e as identidades de gênero são alvos diretos e indiretos desse regime de verdade.

Na contramão da normalização, os “novos” movimentos sociais começaram suas investidas na tentativa de pôr por terra o sistema estabelecido. “De forma geral, esses movimentos afirmavam que o privado era político e que a desigualdade ia além do

econômico” (MISKOLCI, 2015, p. 22). Nesse contexto, os estudos *queer*, então, tem suas origens em diversos países, conforme Miskolci (2015, p. 22) destaca:

Intelectualmente, esse impulso crítico inicial originou obras acadêmicas dispersas em vários países, como o Brasil, a França e os Estados Unidos. Dentre os precursores da Teoria Queer, é importante citar Guy Hocquenghem, pensador francês que, no início dos anos 1970, publicou *Le désir homosexuel* (O desejo homossexual), um livro sobre o papel do medo da homossexualidade na definição da ordem político-social do presente e alguns artigos da antropóloga feminista Gayle Rubin, em especial seu ensaio *Thinking Sex* (Pensando sobre o sexo, 1984).

Mas é só na metade dos anos 1980 que essa teoria ganha mais força, principalmente com o aparecimento da epidemia da aids que colocou essa doença não só como questão de saúde pública como, também, denotou uma construção social daí decorrente, à época. O movimento homossexual e os *queer* se posicionaram, cada qual, de forma específica e, o que ficou caracterizado nos meios acadêmicos e do ativismo homossexual americano, é que eram pautas que se chocavam. Assim, foram recepcionados e colocados como antagônicos.

Enquanto o movimento homossexual procurou demonstrar que os homossexuais era pessoas normais e respeitáveis, havendo, pois, uma certa moralização nesse apelo, além de um pedido de assimilacionismo ao regime posto, já que a agenda era toda fincada no modelo heterossexual construído, a pauta *queer* se alicerçou naqueles(as) que não seriam, ou melhor, não são contemplados(as) por essas demandas do movimento homossexual. “Alguém atento percebe como a problemática *queer* não é exatamente a da homossexualidade, mas a da abjeção” (MISKOLCI, 2015, p. 24). Ainda para Miskolci (2015, p. 24) “a abjeção, em termo sociais, constitui a experiência de ser temido e recusado com repugnância, pois sua própria existência ameaça uma visão homogênea e estável do que é a comunidade”. Logo, o alvo da teoria *queer* é ir além de apenas traçar uma linha demarcatória em que há de um lado a heterossexualidade e do outro a homossexualidade, discurso esse que pede reconhecimento e grita pela existências de identidades (importa destacar que o “ir além” não quer desqualificar ou diminuir o ativismo LGBT que tanto já avançou e tantas brigas já travou, mas sim tentar mostrar que é possível alargar mais as fronteiras e problematizar o debate binário do “sou ou não sou” alguma coisa). Esse binarismo não dá conta da pluralidade que as sexualidades e as identidades humanas perpassam. Há uma fluidez e uma contingência que coloca em xeque o regime de normalização das subjetividades²³.

²³ Miskolci (2015, p. 25) apresenta uma síntese dos discursos do movimento homossexual e da teoria queer: “Em resumo, o antigo movimento homossexual denunciava a heterossexualidade como sendo compulsória, o que podia ser também compreendido como uma defesa da homossexualidade. O novo movimento queer voltava sua

Por outro lado, houve/há uma tentativa de tornar uníssono os dois discursos. Nesse último capítulo se discorrerá a respeito dos estudos *queer* e seu poder contestatório ao regime de normalização das subjetividades e das sexualidades e como a LGBTfobia se apresenta como reflexo desse regime, apresentando uma das grandes teses dessa teoria que é a epistemologia do armário da teórica Sedgwick (2007). Será problematizado, ainda, o essencialismo estratégico que procura invisibilizar aqueles(as) que não se encaixam ou não se reconhecem no discurso apresentado por essa estratégia política, relegados(as) ao campo da abjeção. Por fim, será apresentada uma perspectiva pós-identitária com o fito de não problematizar por problematizar e mostrar que há caminhos possíveis, conforme a exponencial obra de Guacira Lopes Louro (2014; 2015) e Miskolci (2015).

5.1 Saindo do armário, mas não saindo da norma

Leandro Colling (2015, p. 30), em sua obra intitulada *Que os outros sejam o normal*, suscita alguns questionamentos:

Por que desejamos esse ideal de vida? Por que queremos uma vida a mais parecida possível com a dos heterossexuais? Por que a união civil proposta é exatamente a baseada na família nuclear burguesa, justamente uma das instituições que tanto colaborou e ainda colabora para a subalternização daqueles que não são heterossexuais?

Ao lançar tais questões, inclusive na primeira pessoa do plural, o teórico coloca um grupo ou pessoas que se reconheçam a partir dessa problematização em um lugar à margem de um suposto local objetivado, ou melhor, referenciado. A existência desse *locus* está denunciada nessa dissertação enquanto regime de normalização das subjetividades ou recebe outra denominação - como já dito anteriormente - como heteronormatividade, regime de verdade, compulsoriedade da heterossexualidade, além de outras. Deixando de lado a denominação desse efeito, o que importa trazer à tona é que há uma linha demarcatória das sexualidades em que - desde a especificação da homossexualidade no final do século XIX denunciada por Foucault (1988) - acredita-se que as sexualidades carregam um caráter

crítica à emergente heteronormatividade, dentro do qual até gays e lésbicas normalizados são aceitos, enquanto a linha vermelha da rejeição social é pressionada contra outr@s, aquelas e aqueles considerados anormais ou estranhos por deslocarem o gênero ou não enquadrarem suas vidas amorosas e sexuais no modelo heterorreativo. O *queer*, portanto, não é uma defesa da homossexualidade, é a recusa dos valores morais violentos que instituem e fazem valer a linha da abjeção, essa fronteira rígida entre os que são socialmente aceitos e os que são relegados à humilhação e ao desprezo coletivo”.

binário onde se é heterossexual ou não se é. Na tentativa de pôr por terra esse discurso, os estudos *queer* entram em cena com uma das obras mais elementares para tais estudos: *A epistemologia do armário*, de Eve Sedgwick (2007).

É bem possível que as mesmas indagações feitas por Colling (2015) conduziram Sedgwick (2007) na feitura daquela obra. Para tanto, ela parte da polêmica decisão proferida no caso *Bowers contra Hardwick*²⁴, além de outros exemplos de narrativas literárias, biográficas e imaginárias para demonstrar a tensão entre o público e o privado, bem como entre o segredo e a revelação existentes na cultura americana na segunda metade do século XX. Sedgwick (2007, p. 26) argumenta que:

Grande parte da energia de atenção e demarcação que girou em torno de questões relativas à homossexualidade desde o final do século XIX, na Europa e nos EUA, foi impulsionada pela relação distintivamente indicativa entre homossexualidade e mapeamentos mais amplos do segredo e da revelação, do público e do privado, que eram e são criticamente problemáticos para estruturas econômicas, sexuais e de gênero da cultura heterossexista como um todo. (...) O “armário” e “a saída do armário”, ou “assumir-se”, agora expressões quase comuns para o potente cruzamento e recruzamento de quase todas as linhas de representação politicamente carregadas, têm sido as mais magnéticas e ameaçadoras dessas figuras.

O segredo e a revelação, assim, são componentes das subjetividades do(a) sujeito(a) ocidental. Tal argumento torna-se irrefutável, tendo em vista – conforme visto na segunda parte da dissertação – que a técnica da confissão e o relato de si mesmo(a) dão cadência e mantêm vigoroso o ato de revelar uma verdade buscada, almejada, especificada, discriminada durante boa parte da história ocidental. Desse modo e no contexto da sexualidade, o “armário” protagoniza um papel crucial na condução dos modos de vida, da cultura, da política e na formação de saberes durante todo século XX. “O armário é a estrutura definidora da opressão gay no século XX” (SEDGWICK, 2007, p. 26) e não por acaso esse mesmo armário carrega uma epistemologia em seu cerne, já que “sexo e conhecimento se tornaram conceitualmente

²⁴ “No condado de Montgomery, Maryland, em 1973, um professor de ciências da terra da oitava série chamado Acanfora foi transferido para uma posição sem funções de ensino pelo Conselho de Educação quando ficaram sabendo que ele era gay. Quando Acanfora falou sobre sua situação para telejornais, como 60 Minutes e Public Broadcasting System, teve negada a renovação de seu contrato. Acanfora entrou com um processo. A corte distrital federal que primeiro ouviu seu caso deu apoio à ação e ao argumento do Conselho de Educação, afirmando que o recurso de Acanfora à mídia atraía atenção indevida sobre ele e sobre sua sexualidade, num grau que seria danoso ao processo educacional. A Quarta Corte de Apelação discordou. Consideraram que a exposição pública de Acanfora era discurso protegido pela Primeira Emenda. Embora tivesse derrubado o argumento da instância inferior, a Corte de Apelação confirmou, porém, a decisão de não permitir que Acanfora retornasse ao ensino. De fato, negou a Acanfora o direito de entrar com o processo, com base em que ele deixara de registrar, em as primeira candidatura ao emprego, que, na universidade, fora dirigente de uma organização homófila estudantil – registro este que teria impedido que ele fosse contratado, conforme admitiram à Corte alguns dirigentes da escola. O argumento para manter Acanfora fora da sala de Aula, assim, não era mais que ele revelara demais sobre sua homossexualidade, mas o oposto, que ele não revelara o suficiente. A Suprema Corte recusou o recurso” (SEDGWICK, 2007, p. 24).

inseparáveis”, conforme destaca Sedgwick (2007, p. 29) lendo *A vontade de saber* de Foucault (1988).

A “saída do armário”, assim, tem um potencial transformador. Não que isso tenha efeitos tão somente benéficos, é necessário, pois, problematizar para onde aponta o(a) indivíduo(a) que “se assume” e em que contexto esse “assumir-se” está inserido. “A autora mostra como o armário é um regime de conhecimento marcado por um falso dilema entre estar dentro ou fora, pois de uma maneira ou de outra se mantém enredado em certas relações de poder” (MISKOLCI, 2011, p. 54). Problemático ou não, Sedgwick (2007, p. 35) revela que a saída do armário “pode trazer a revelação de um desconhecimento poderoso como um ato de desconhecer, não como um vácuo ou o vazio que ele finge ser, mas como um espaço epistemológico pesado, ocupado e consequente”. Em outras palavras, o(a) indivíduo(a) não revelado(a) ou não confessado(a), ou melhor, o(a) não “assumido(a)” não está ocupando um espaço acrítico ou reduzido ao vazio cultural, social e político. Esse local é carregado de uma presunção em que todos(as) se coadunam ao regime de normalização ou à imposição da norma heterossexual. Por conseguinte, a LGBTfobia é refletida ao se traçar uma linha demarcatória entre os(as) “assumidos(as)” e os(as) não assumidos(as).

Sedgwick (2007) detalha, ainda, a formação da categoria nominativa homossexual após a metade do século XX em que “a saída do armário” articulou o movimento social e inseriu os homossexuais em uma experiência comum de identidade e de sexualidade. A figura de uma identidade gay, em que se tem “orgulho” de ser gay, surgiu apresentando enormes custos políticos, sociais e culturais para as gerações vindouras.

Questionar a auto-evidência natural dessa oposição entre gays e héteros como tipos distintos de pessoas não é, porém, desmanchá-la. Talvez ninguém devesse querer fazê-lo. Grupos substanciais de mulheres e homens nesse regime de representação descobriram que a categoria nominativa “homossexual”, ou seus quase-sinônimos mais recentes, tem um poder real de organizar e descrever sua experiência de sua própria sexualidade e identidade, de modo suficiente para fazer com que sua auto-aplicação dela (mesmo que apenas tácita) seja, pelo menos, digna dos enormes custos que a acompanham (SEDGWICK, 2007, p. 43).

Um dos efeitos imediatos da formação do movimento “ontologizante” foi a de um possível binarismo, em que acreditava-se/acredita-se que existia/existe uma maioria “heterossexual” e uma minoria “homossexual”. Esse movimento de liberação gay se deu no pós-Stonewall e reverberou em toda cultura e países do ocidente. Uma intensa valorização da “saída do armário” foi colocada em voga, bem como “uma valorização mais alta da identidade gay e da comunidade gay” (SEDGWICK, 2007, p. 46). A consequência, conforme denúncia

feita pela teórica, foi colocar o grupo homossexual em local de minoria, reiterando, assim, o discurso universalizante que daí decorre:

Tem a visão minoritarista de que há uma população diferenciada de pessoas que “são realmente” gays. Ao mesmo tempo, mantém as visões universalizantes de que o desejo sexual é um solvente poderoso e imprevisível de identidades estáveis; de que pessoas e escolhas de objetos aparentemente heterossexuais são fortemente marcadas por influências e desejos em relação ao mesmo sexo, e vice-versa; e de que pelo menos a identidade heterossexual masculina e a cultura masculinista moderna podem requerer, para sua manutenção, a cristalização, como bode expiatório, de um desejo masculino pelo mesmo sexo que é disseminado e, primordialmente, interno (SEDGWICK, 2007, p. 47).

Essa articulação do movimento homossexual à época na tentativa de demonstrar uma possível identidade homossexual não se deu por acaso. “Tais ideais tinham apelo para uma juventude de classe-média ou alta, branca e universitária que colhia – primeiro e melhor – os resultados da despatologização e descriminação da homossexualidade nos países centrais” (MISKOLCI, 2011, p. 47). Esse movimento homossexual apoiou-se no discurso da especificação da homossexualidade construído pelos saberes médico-psi - analítica feita por Foucault (1988), conforme visto -, já que a homossexualidade tinha se tornado uma espécie, o ativismo se utilizou dessa estratégia para, então, fortalecer uma possível identidade homossexual/lésbica. Esse movimento ficou marcado pela possível ação política que as identidades sexuais assumiam: as estratégias das identidades sexuais. Porém, outra vertente crítica ficou atenta às possíveis falhas que daí pudessem decorrer. Todos esses acontecimentos se deram na década de 1970, após a revolução sexual.

Com a epidemia da aids/HIV nos anos 1980, uma reviravolta política, cultural e social eclodiu. A denominada “peste gay” não se limitou às análises da área médica e passou a traçar outros caminhos para os modos de vida e a “estética da existência gay”. O governo conservador de Ronald Reagan nos Estados Unidos e sua recusa em tratar o assunto como de ordem pública fomentaram ainda mais o processo de divisão entre o ativismo gay e lésbico e os *queer* – que só futuramente se denominariam assim. Dito de outro modo, “é a partir da aids que a política queer emerge como contraponto crítico em desacordo com o movimento gay e lésbico estabelecido em seu esforço de se adequar a padrões normativos” (MISKOLCI, 2011, p. 49).

Nessa senda, a epidemia da aids/HIV provocou uma nova repatologização da homossexualidade, causando efeitos normalizadores e impondo mais um regime de diretriz e

tratamento da questão, não se limitando a área da saúde, mas refletindo no cultural, político e social²⁵. Para Miskolci (2011, p. 50):

O dispositivo histórico da sexualidade passou por uma inflexão que reforçou a imposição da heteronormatividade, um conjunto de instituições, estruturas de compreensão e orientação prática que se apoiam na heterossexualidade mantendo sua hegemonia por meio da subalternização de outras sexualidades, às quais impõe seu modelo.

É nesse cenário que surge a radicalidade da política *queer*²⁶, já que a reestruturação do regime de normalização teve, a partir da epidemia da aids/HIV, novos contornos e o ativismo homossexual e lésbico traça uma pauta na tentativa de romper com o ideal “repressor”. Entretanto importa problematizar a ideia de “repressão”, já que estaria de encontro com a ótica foucaultiana. Com sua analítica de poder, Foucault (1988) observa que o poder não está localizado em uma esfera, é possuído por um ente, dominado por um determinado grupo ou Estado, ou melhor, o poder não é algo que se possui. “Trata-se, portanto, de um poder que não se exerce sobre um território, mas sobre uma multiplicidade de indivíduos, velando sobre cada um deles em particular” - é o que Roberto Machado, na introdução da obra *Microfísica do poder* de Foucault (2012, p. 31), apresenta. O poder, nesse sentido, é relacional, histórico e culturalmente variável, logo, a ideia de combater um poder heterossexual cai por terra. A tendência liberacionista, em que o feminismo e o movimento homossexual das décadas de 1960 e 1970 se estruturou, nesse aspecto, não dão conta de abarcar a ação política e os rumos em que o corpo social se inscrevia. Miskolci (2015, p. 28), então, diz que “a nova política de gênero começa a modificar essa forma de conceber a luta política e apontar como é a cultura e suas normas que nos criam como sujeitos”.

Essa analítica do poder deu maior subsídio para os estudos *queer* rebaterem a possível “repressão” que a heterossexualidade causaria. A heterossexualidade, enquanto regime de verdade, é compreendida não como um poder a ser destruído e destituído, mas sim enquanto regime de normalização que disciplina os modos de vida, vida esta que se insere nas teias microfísica do poder relacional, cultural e contingente.

Essa nova onda dos movimentos sociais problematiza a cultura e a imposição social de normas e convenções culturais que, de forma astuciosa e

²⁵ Para melhor explanação, ver *O que é Aids*, de Nestor Perlongher (1987).

²⁶ “Em paralelo com as manifestações políticas queer, emergia uma vertente teórica que se distanciou criticamente dos movimentos gay e feministas tradicionais e foi “batizada” por Tereza de Lauretis como Teoria Queer, em 1991, durante um evento na Universidade da Califórnia em Santa Cruz. Segundo o sociólogo Steven Seidman, a linha queer buscou mudar o foco dos estudos sobre homossexualidade ou sobre homossexuais para questões suscitadas pelo binarismo hétero/homo, sublinhando sua centralidade como princípio que organiza a sociedade contemporânea. Além disso, a Teoria Queer propôs uma atenção mais crítica a uma política do conhecimento e da diferença” (MISKOLCI, 2011, p. 52).

frequentemente invisível, nos formam como sujeitos, ou melhor, nos assujeitam (MISKOLCI, 2015, p. 29)

Os estudos *queer* demonstram que a política assimilacionista da identidade gay e lésbica só reforça o regime normalizador e reinscreve mais uma vez uma ação possível de violência e discriminação. A LGBTfobia, neste caso, será mais sentida e dirigida àqueles(as) que não conseguem, não querem ou não podem ser assimilados pelo regime de verdade posto. Logo, a política *queer* olhará mais atentamente ao problema da vergonha, da abjeção, do estigma e da discriminação.

O *queer* busca tornar visíveis as injustiças e violências implicadas na disseminação e na demanda do cumprimento das normas e das convenções culturais, violências e injustiças envolvidas tanto na criação dos “normais” quanto dos “anormais”. Quer alguém seja completamente ajustado e reconhecido socialmente, quer seja alguém marcado, humilhado, as normas e convenções operaram sobre os dois e ambos são capazes de reconhecê-las. Claro que os humilhados e ofendidos, os relegados à vergonha e à abjeção, sofrem mais e são os que denominamos esquisitos, mas não é tão raro, em nossos dias, encontrar pessoas que mesmo dentro dos modelos socialmente impostos reconheçam seu caráter compulsório, violento e injusto (MISKOLCI, 2015, p. 26-27).

Por essa razão os estudos *queer* dirigem suas críticas ao regime normalizador denominado de heteronormatividade, já visto anteriormente. A heteronormatividade é entendida enquanto regime de visibilidade, “modelo social regulador das formas como as pessoas se relacionam” (MISKOLCI, 2015, p. 44). Esse regime está fundado em uma política de humilhação, do rechaço social, da abjeção àqueles(as) que performatizam, vivenciam, experienciam práticas, identidades, desejos e sexualidades distintas das já dadas anteriormente pelo regime de normalização das subjetividades. Logo, a possível binarização dessa ação política resvala diretamente em novas investidas violentas, hostis, ou melhor, LGBTfóbicas, já que existirá pessoas à margem dessa linha demarcatória e assimilacionista. O assimilacionismo é a estratégia utilizada pelos movimentos sociais e pela academia para que determinadas demandas sociais sejam aceitas e regulamentadas pelo Estado, como por exemplo o casamento ou reconhecimento da união estável de pessoas do mesmo sexo, adoção por casais homossexuais ou lésbicos, além de outras demandas. O assimilacionismo é uma resposta da sociedade em que já se permite a existência ou o reconhecimento de pessoas que se relacionam com outras do mesmo sexo, entretanto, sempre dentro do disposto, ordenado pelo regime de normalização. Para os estudos *queer*, esse regime é denominado de regime normativo da heterossexualidade e não dá conta de uma possível transformação social, já que, ter alguns assimilados socialmente, relegaria outras pessoas ao campo da abjeção.

A binarização fez surgir de um lado, como já dito, uma suposta maioria heterossexual e do outro uma minoria homossexual. O discurso minorizante, daí decorrente, ainda muito influenciado pelo discurso liberacionista, colocou em marcha o que se denominou de “essencialismo estratégico”, termo cunhado por Gaytri Spivak. Seria necessário uma “ontologização” de identidades a fim de unificar demandas e fortalecer a ação política. Trata-se da “adoção de uma prática política fincada na ficção naturalizante das identidades apenas com meio para obtenção de direitos” (MISKOLCI, 2011, p. 66). Essa estratégia, que remonta a década de 1980, direcionou/direciona ainda a academia, o ativismo social e as políticas públicas apresentadas pelo Estado, já que é uma forma de mitigar a marginalidade das *sexualidades dissidentes* e promover o assimilacionismo destas pelo regime de normalização dos modos de subjetivação. Porém, como já visto, os estudos *queer* compreendem como escorregadia essa estratégia e direcionam críticas a essa política de assimilação ou de reconhecimento.

Para Berenice Bento (2015, p. 16) o “essencialismo estratégico não serve, não aponta para transformações nas estratificações de classe, raciais, sexuais e de gênero”. Uma possível unificação da agenda política para os grupos vulnerabilizados, minorizantes ou relegados não daria conta de uma possível reestruturação social, política e cultural. Ainda para ela, a formação de uma agenda política unificada significa:

(...) silenciar vozes, negar existências, em nome de uma suposta identidade coletiva. Talvez esqueçam que a tática discursiva (essencialismo estratégico) age em mão dupla: para libertar uma população oprimida é preciso produzir o outro como um portador de uma identidade essencial. Ou seja, se luta para mudar exclusivamente as posições dos termos da opressão (BENTO, 2015, p. 17).

Também no mesmo direcionamento crítico e na contramão do discurso “minorizante”, Preciado (2011) trabalha a ideia de uma multiplicidade de *anormais*, afastando por completo o ideal de um grupo identitário em que a unificação de demandas resulte em uma transformação social. Para Preciado (2011, p. 16) não há uma minoria sedenta por reconhecimento de direitos ou reconhecimento social e sim multidões *queer*, em que há “uma multiplicidade de corpos que se levantam contra os regimes que os constroem como ‘normais’ ou ‘anormais’”. Essa crítica dirigida ao liberalismo defendido pela maioria dos movimentos sociais é fulcral na tese de Preciado:

Quantos aos movimentos de liberação gays e lésbicos, uma vez que seu objetivo é a obtenção da igualdade de direitos e que se utilizam, para isso, de concepções fixas de identidade sexual, contribuem para a normalização e a integração dos gays e das lésbicas na cultura heterossexual dominante,

favorecendo políticas familiares, tais como a reivindicação do direito ao casamento, à adoção e à transmissão do patrimônio. É contra esse essencialismo e essa normalização da identidade homossexual que as minorias gays, lésbicas, transexuais e transgêneros têm reagido (PRECIADO, 2011, p. 18).

Desta forma e demonstrada as críticas feitas pela teoria *queer* ao regime de normalização das subjetividades, fica patente que a grande tese de Sedgwick (2007) demonstra que a saída do armário não dá conta de uma suposta liberação ou emancipação do regime regulatório, até porque a analítica foucaultiana deixa evidente que o poder é relacional, histórico e microfísico, não existindo um poder específico, local ou investido em uma só estrutura. Ao “assumir-se” o(a) sujeito(a) está se inserindo em mais uma rearticulação do que Foucault (1984) chamaria de “jogos de verdade”. “Ser gay nesse sistema é ficar sob as tutelas radicalmente sobrepostas do discurso universalizante dos atos e do discurso minoritarizante das pessoas” (SEDGWICK, 2007, p. 47). O “sair do armário” está implicado diretamente com novos armários que o regime heterossexista tão bem articula. Serão necessárias novas estratégias para desmoronar os armários existentes. Logo, há de se concluir que não é possível sair do armário e, por oportuno, sair da norma e amanhecer em uma sociedade libertária e emancipada:

Mesmo num nível individual, até entre as pessoas mais assumidamente gays há pouquíssimas que estejam no armário com alguém que seja pessoal, econômica ou institucionalmente importante para elas. Além disso, a elasticidade mortífera da presunção heterossexista significa que, como *Wendy* em *Peter Pan*, as pessoas encontram novos muros que surgem à volta delas até quando cochilam (SEDGWICK, 2007, p. 22).

Mas esse direcionamento crítico não finda apenas na crítica. Os(as) teóricos(as) *queer* lançam luzes e apontam estratégias e ações políticas para transformação social. Os estudos *queer*, então, entram em cena na tentativa de problematizar o contexto da revelação, do assumir as sexualidades e/ou as identidades e passam a apontar para estilos de vida, modos de se relacionar e uma nova política em que haveria uma ação fincada na diferença: uma política pós-identitária, em que se apostaria não na “ontologização” das categorias sexuais e de gênero, mas em seres contingentes, fluídos, instáveis e cambiáveis.

5.2 Política pós-identitária

Uma agenda política de demandas é direcionada ao Estado, principalmente nos países em que há uma expressiva atuação dos movimentos sociais LGBT e do ativismo *queer*, segundo Colling (2015). Ainda para Bento (2015), “os debates de maior visibilidade estão em torno do 1) casamento entre pessoas do mesmo sexo, 2) adoção, 3) a lei de identidade de gênero, 4) leis antidiscriminação”. Esse direcionamento de demandas ao Estado, na tentativa de deixar somente este com a incumbência de dar as diretrizes, gerenciar a ação política e promover direitos e garantias, pode se apresentar enquanto uma política escorregadia. Os trabalhos magistrais de Colling (2015), de Louro (2014; 2015) e Preciado (2011) sinalizam e apontam para uma política diversa da que se coloca por tanto tempo nessa luta de forças em que aparenta ter de um lado uma norma inquestionável e do outro uma legião de pessoas apelando assimilação a esta norma. É nessa direção crítica que a política pós-identitária se centra.

O desmantelamento do regime de verdade heterossexual proposto pela teoria *queer* encontra uma de suas grandes dificuldades ao tentar apostar em uma agenda assimilacionista, já que estaria fortalecendo o caráter positivo e normativo desse regime. Ao pleitear e direcionar ao Estado demandas de regulação, reconhecimento e leis antidiscriminação, uma legião de pessoas ficaria à margem, como Bento (2015) evidenciou. Pessoas que não se reconhecem ou não se identificam com tais pedidos. O “ficar à margem” não pode ser compreendido de modo que as pessoas vivenciem como uma escolha, em que os institutos legais demandados e/ou já oferecidos pelo Estado ou pelas legislações, ficam à disposição e as pessoas optem por colocar em prática ou não. Dito de outro modo, os(as) indivíduos(as) que optarem por não vivenciar esse regime de normalização não ficam à margem apenas por não escolher, mas sim são orquestrados(as) em local de vulnerabilidade, humilhação, abjeção e de violência. A violência LGBTfóbica vai variar, então, conforme o nível de inserção no regime de normalização das subjetividades e de visibilidade. Ao se pleitear uma agenda de dispositivos legais e políticas públicas, como que um desdobramento lógico, os(as) sujeitos(as) devem se coadunar a esta agenda. A “não escolha”, então, surge como uma opção que não é segura e, inclusive, torna-se desaconselhável.

Socializar-se, portanto, costuma ser um processo marcado por formas muito violentas de recusa, em si mesmo, do que a sociedade quer evitar como “contaminante”, seja uma identidade de gênero diferente das mais conhecidas ou formas de desejo fora do modelo em voga (MISKOLCI, 2015, p. 43).

Acontece que essa crítica não pode ser - e não tem como ser - feita desconsiderando as estratégias que o regime de normalização encontra para controlar o caráter subversivo que

os estudos *queer* apresentam. Spargo (2017, p. 46) alerta para essa problemática: “As críticas queer à normatividade não podem negligenciar a capacidade de os discursos e saberes dominantes se apropriarem da subversão e de contê-la”. Em outras palavras, o discurso hegemônico encontra formas ou, nas palavras de Foucault (1984), “estratégias” para normalizar até os(as) que não se encaixam dentro do tido como normal.

Louro (2014, p. 55) aponta, então, para o caráter de “centralidade” pelo qual as identidades sexuais são permeadas:

Entender dessa forma os efeitos dos vários “marcadores” sociais obriga-nos a rever uma das ideias mais assentadas nas teorias sociais críticas, isto é, a de que há uma categoria central, fundamental – consagradamente a classe social – que seria base para a compreensão de todas as contradições sociais. Se aceitarmos que os sujeitos se constituem em múltiplas identidades, ou se afirmamos que as identidades são sempre parciais, não unitárias, teremos dificuldade de apontar uma identidade explicativa universal. Diferentes situações mobilizam os sujeitos e os grupos de distintos modos provocam alianças e conflitos que nem sempre são passíveis de ser compreendidos a partir de um único móvel central, como antagonismo de classe.

Os estudos *queer*, assim, se lançam na tentativa de apontar novas perspectivas para transformação social e cultural a partir desta crítica. Por essa razão, essa teoria toma a denúncia realizada por Foucault (1988) da existência da sexualidade enquanto dispositivo histórico de poder - seu trabalho inacabado - e ruma a novas perspectivas. Alicerça, para tanto, ao método desconstrutivista de Jacques Derrida em que este oferece estratégias desconstrutivistas do binarismo que rege a lógica ocidental, tendo em vista que para ele é necessário a existência de um(a) sujeito(a) referente que só passa a existir se houver outro(a) considerado oposto(a), ou melhor, inferior.

Conforme Derrida, a lógica ocidental opera, tradicionalmente, através de binarismos: esse é um pensamento que elege e fixa uma ideia, uma entidade ou um sujeito como fundante ou como central, determinando, a partir desse lugar, a posição do “outro”, o seu oposto subordinado. O termo inicial é compreendido sempre como superior, enquanto que o outro é o seu derivado, inferior. Derrida afirma que essa lógica poderia ser abalada através de um processo desconstrutivo que estrategicamente revertesse, desestabilizasse e desordenasse esses pares. Desconstruir um discurso implicaria minar, escavar, perturbar e subverter os termos que afirma e sobre os quais o próprio discurso se afirma (LOURO, 2015, p. 43).

A desconstrução, então, é escolhida como método pelos(as) teóricos(as) *queer* a fim de desorganizar, desestabilizar o regime de normalização vigente que, no caso, é chamado por muitos de regime de heteronormatividade, conforme já visto. Esse método também ganhou mais eloquência com as indicações psicanalíticas feitas por Freud e por Lacan. O primeiro foi responsável por colocar em questão o(a) sujeito(a) racional, coerente e unificado(a), já que

haveria o inconsciente e a vida psíquica (LOURO, 2015). O segundo, posteriormente, enxerga o(a) humano(a) como sujeito(a) contingente. “Longe de ser estável e coeso, esse é um sujeito dividido, que vive, constantemente, a inútil busca da completude” (LOURO, 2015, p. 41). Esse(a) mesmo(a) sujeito(a) é dado(a) a partir da linguagem oferecida e anterior a ele(a) e não como autônomo(a), vivendo independente da linguagem.

O que comum ou casualmente concebemos como “eu” é, na verdade, visto como uma ficção (ainda que séria) construída socialmente, como um produto da linguagem e de discursos específicos associados a divisões do saber. Eu posso acreditar que sou, de certo modo, essencial e singularmente eu mesma e que estou empenhada em um processo contínuo, e muitas vezes frustrante, de tentar expressar para os outros, por meio da linguagem, tanto a mim quanto a minhas intenções. Mas essa crença, esse senso de individualidade e autonomia é, em si, um construto social, e não um reconhecimento de um fato natural (SPARGO, 2017, p. 40).

É a partir desse esteio teórico que a teoria queer, bem como os Estudos Pós-Coloniais – outra vertente crítica –, se arquitetam para colocar em xeque os discursos hegemônicos. A teoria *queer* vai apostar na ação contestatória e subversiva que o diferente coloca diante do regime de normalização. E é por essa razão que parece problemática a ideia de diversidade cultural ou diversidade sexual. Uma política pós-identitária trabalha com o diferente. A ideia de diversidade sempre terá o outro como alguém a ser tolerado e respeitado. O quadro de referência – no caso aqui a heterossexualidade – não seria objeto de questionamentos, já que seria a partir desse ponto que se olharia o outro. Nesse aspecto, o diferente assume uma postura diversa da diversidade. Na visão de Miskolci (2015, p. 50), “tolerar é muito diferente de reconhecer o Outro, de valorizá-lo em sua especificidade, e conviver com a diversidade também não quer dizer aceita-la”.

A tolerância advinda da diversidade é tida como uma suavidade na violência. A LGBTfobia é mitigada por ações políticas que trabalham com esse ideário, já que não se estaria abalando ou problematizando o ponto central que é o regime de normalização das subjetividades que organiza as sexualidades. Em outras palavras, o regime de verdade colocado em voga não seria alvo de desestabilização, tendo em vista que, ao olhar a sociedade como plural, multicultural ou diversa, se estaria olhando sempre a partir de um ponto de referência.

A diversidade trabalha com uma ideia de poder horizontal, por isso eu gosto do mote popular que define o multiculturalismo como “cada um no seu quadrado”, porque ele traduz, ironicamente, como isso visa a manter as relações de poder intocadas. Ao contrário, na perspectiva da diferença, reside a proposta de mudar as relações de poder (MISKOLCI, 2015, p. 51).

Por essa razão os estudos *queer* utilizam a analítica de poder foucaultiana na elaboração de suas críticas, considerando, principalmente, que o poder centralizado, alocado, objeto de domínio comum de uma esfera ou de um grupo não daria conta das problematizações que essa teoria propõe e, por conseguinte, não estaria objetivando transformações sociais. Ao tomar como objeto de problematização um poder centrado e localizado – como a heterossexualidade, tão somente, e não as relações de poder e suas interseccionalidades – se estaria realocando os jogos de verdade e é bem possível que outras violências daí surgissem. Assim, a política pós-identitária vai apelar para a crítica diversa das pautas comumente defendidas pelo ativismo LGBT, pelas feministas essencialistas, pelo marxismo tradicional, além de outras agendas. Em síntese, Miskolci (2015, p. 52) apresenta como os estudos *queer* e outras linhas de pensamento comungam a ideia de um poder descentralizado e apostam em uma “reviravolta epistemológica”:

Na visão das correntes teóricas e políticas inspiradas pelas diferenças, é necessário compreender o processo de subalternização pra mudar a ordem hegemônica. Em outras palavras, elas releem e reatualizam o marxismo na vertente culturalizada do pensador italiano Antonio Gramsci. De forma geral, segundo Gramsci, a cultura hegemônica não é resultado de uma dominação coercitiva direta, mas, antes, o resultado de um contexto em que os próprios subalternizados apoiam os dominantes. A hegemonia é resultado da cumplicidade dos dominados com os valores que os subalternizam. Na perspectiva dos saberes subalternos – aqui compreendidos como o feminismo, a Teoria Queer e os Estudos Pós-coloniais -, devemos colocar em xeque a forma de criação do conhecimento atual, a epistemologia vigente, de forma a mostrar como seu poder e autoridade derivam não de sua neutralidade científica, mas sim de seu comprometimento com o poder.

Preciado (2011) também comunga desse pensamento ao mostrar escorregadio o movimento de liberação gay e lésbico atrelado a uma suposta identidade. Para Preciado (2011, p. 17) a ação política não merece necessariamente estar vinculada a identidades, já que “a concepção fixa de identidade sexual, contribuem para a normalização e a integração dos gays e das lésbicas na cultura heterossexual dominante”. Conforme já visto e com esteio no pensamento de Sedgwick (2007), a liberação por uma via de identidade essencializada gay e lésbica estaria fortemente influenciada por demandas centradas pelo regime de normalização das sexualidades, apoiada pelo ideal que tem a família como parâmetro, utilizando-se, assim, seus dispositivos, como o “casamento, adoção e a transmissão de patrimônio” (PRECIADO, 2011, p. 17).

É contra esse essencialismo e essa normalização da identidade homossexual que as minorias gays, lésbicas, transexuais e transgêneros têm reagido. Algumas vozes se levantam para questionar a validade da noção de identidade sexual como único fundamento da ação política e para opor uma

proliferação de diferenças (de raça, de classe, de idade, de práticas sexuais não normativas, de deficientes) (PRECIADO, 2011, p. 18).

É com base nessa visão que os(as) teóricos(as) *queer* – Louro (2014; 2015), Spargo (2017) e Miskolci (2015) - propõem uma política diversa de uma política que tenha a formação identitária como saída. O apelo por uma formação identitária fixa e talvez até essencializada, reinscreveria novos(as) indivíduos(as) em situações e locais de violência. “A afirmação da identidade implica sempre demarcação e a negação do seu oposto, que é constituído como sua diferença” (LOURO, 2015, p. 47).

É por essa razão que Preciado (2011, p. 18) propõe - diversamente do discurso minorizante - que há uma legião de pessoas estranhas ao regime de normalização: multidões *queer*.

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

A formação de uma subjetividade, atrelada à sexualidade e construindo uma identidade estática e essencializada é alvo de críticas. Assim, até mesmo uma identidade supostamente gay ou lésbica em paralelo à identidade heterossexual resvalando em um binômio não conseguiria dar conta das metas objetivadas pelos(as) *queer*. Dito de outro modo, o binômio hétero(a)/homossexual não abarcaria a poliforma e a pluralidade em que as práticas sociais estão envolvidas.

Ao alertar para o fato de que uma política de identidade pode tornar cúmplice do sistema contra o qual ela pretende se insurgir, os teóricos e as teóricas queer sugerem uma teoria e uma política pós-identitárias. O alvo dessa política e dessa teoria não seriam propriamente as vidas ou os destinos de homens e mulheres homossexuais, mas sim a crítica à oposição heterossexual/homossexual, compreendida como a categoria central que organiza as práticas sociais, o conhecimento e as relações entre os sujeitos (LOURO, 2015, p. 47).

Uma das estratégias propostas pela política pós-identitária é apostar em uma pedagogia *queer* ou um “aprendizado pelas diferenças”. Acredita-se que a educação é uma porta de entrada da política normalizadora em que as práticas sociais, os modos de se relacionar, a postura diante do outro, as sexualidades e as identidades são gerenciadas. Essa prática normalizadora é provavelmente uma das responsáveis pela reiteração das desigualdades e das violências. Por pensar que “o processo educativo e a reprodução social estão intrinsecamente ligados” (MISKOLCI, 2015, p. 56), Miskolci propõe uma educação não normalizadora enquanto uma possível prática da ação pós-identitária. O autor deixa

evidenciado como historicamente a educação foi utilizada para colocar em marcha o processo de normalização das subjetividades e das sexualidades, tomando as práticas humilhantes, violentas e abjetas como referência. A idealização de uma sociedade branca, jovem, heterossexual e masculina acompanhou o modelo europeu, e “esses interesses foram marcados por um ideal de nossas elites políticas, intelectuais e econômicas de criar uma ‘civilização nos trópicos’, uma nação à semelhança dos modelos europeus ou norte-americanos” (MISKOLCI, 2015, p. 58).

É nesse sentido que Miskolci (2015), nas linhas de raciocínio de Bento (2011), aposta que a educação pela diferença deve ser feita através da problematização da matéria dada. Não deve, pois, ser passado o conteúdo apenas com objetivo de reproduzir e assimilar, aos moldes de uma educação bancária, como Paulo Freire denunciou, e sim na percepção dos(as) educandos(as) em seus *locus*, modos de vida e de socialização. Por essa razão os estudos *queer* assumem uma perspectiva interdisciplinar, já que neste exemplo tem-se a junção de duas áreas de conhecimento: sociologia e educação. Logo,

(...) caberia um exercício de desenhar a mais próxima de cada um dos estudantes em todas as suas particularidades no que toca a diferenças socioeconômicas, números de pessoas sob o mesmo teto, raça, religião, identidade de gênero, configurações amorosas (MISKOLCI, 2015, p. 57).

A aposta em um aprendizado pelas diferenças se centra na crítica dos modelos já tão bem delineados e testados pelos(as) teóricos(as) da educação, da sociologia, além de outras áreas de conhecimento. Uma produção de saberes arquitetada a partir da problematização, ou melhor, uma mudança na elaboração desses saberes, em que o(a) outro(a) seja reconhecido em sua total diferença é o que a lógica pós-identitária também procura centrar.

O grande desafio na educação talvez permaneça o mesmo: o de repensar o que é educar, como educar e para que educar. Em uma perspectiva não normalizadora, educar seria uma atividade dialógica em que as experiências até hoje invisibilizadas, não reconhecidas ou, mais comumente, violentadas, passassem a ser incorporadas no cotidiano escolar, modificando a hierarquia entre quem educa e quem é educado e buscando estabelecer mais simetria entre eles de forma a se passar da educação para um aprendizado relacional e transformador (MISKOLCI, 2015, p. 55).

Por fim, a ação política proposta por Preciado (2011), que tem as multidões *queer* como base, é edificada na contramão da produção dos saberes e das ciências. Colocar em questão o regime de normalização é também provocar uma reviravolta epistemológica. A crítica, então, é dirigida também para essa produção do conhecimento. As sexualidades há muito tempo deixaram de ser somente práticas sexuais e começaram a gerir vidas, denotando

relações de poder, como já visto. A política pós-identitária se afirma no discurso das multidões de diferentes.

Não existe diferença sexual, mas uma multidão de diferenças, uma transversalidade de relações de poder, uma diversidade de potências de vida. Essas diferenças não são “representáveis” porque são “monstruosas” e colocam em questão, por esse motivo, os regimes de representação política, mas também os sistemas de produção de saberes científicos dos “normais”. Nesse sentido, as políticas das multidões queer se opõem não somente às instituições políticas tradicionais, que se querem soberanas e universalmente representativas, mas também às epistemologias sexopolíticas *straight*, que dominam ainda a produção da ciência (PRECIADO, 2011, p. 18).

Em suma, a política pós-identitária centra seus esforços na tentativa de: a) propor um aprendizado pelas diferenças, em que sua ação política não se firme em outras identidades e sim em multidões de diferentes – já que ao defender identidades essencializadas estaria paralelamente retroalimentando a violência LGBTfóbica, que tomaria novos contornos; b) deixar evidenciado que as sexualidades são geridas por relações de poder e, por conseguinte, geradoras de violência; c) romper com a lógica binária e desconstruir o regime de normalização, conforme Louro (2015, p. 46-47) afirma:

É necessário empreender uma mudança epistemológica que efetivamente rompa com a lógica binária e com seus efeitos: a hierarquia, a classificação, a dominação e a exclusão. Uma abordagem desconstrutivista permitiria compreender a heterossexualidade e a homossexualidade como interdependentes, como mutuamente necessárias e como integrantes de um mesmo quadro de referências. A afirmação da identidade implica sempre demarcação e a negação do seu oposto, que é constituído como sua diferença.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chega-se ao finalmente da dissertação e alguns questionamentos ainda podem ser ventilados: de que modo os direitos fundamentais, tais como a vida e a dignidade, são mitigados ou negados a determinadas pessoas? Haveria uma tensão entre os direitos humanos e as sexualidades que divergem das eleitas como “normais”, “aceitáveis” ou melhor, normativas? Por que o reconhecimento de direitos a essas minorias (e seriam minorias?) custa tão caro aos institutos jurídicos e aos direitos humanos?

A pesquisa buscou aproximar discussões sob um mesmo tema ou - quando não - procurou afinar as ideias e as teorias a fim de superar eventuais lacunas, além de tentar compreender de forma mais ampla a LGBTfobia e seus elementos. A temática é complexa, atual e controversa. Exige sensibilidade do pesquisador, bem como do(a) leitor(a), já que se trata de uma violência e de uma temática que é ditada ao longo da história da humanidade como de segundo plano, banal, irrelevante e, por vezes, assume uma problematização tida como desnecessária ou já “superada”. Tema, também, alvo de muitos interesses, mormente pela atual conjuntura política que o Brasil perpassa e a colocação em marcha de interesses centrados no velho discurso branco, masculino, jovem e de classe média/alta. O recrudescimento dos direitos humanos e das ações políticas tendentes às transformações sociais e culturais estão em voga. Por conseguinte, discussões que já eram consideradas de segunda ordem passam a ser minimizadas ou até invisibilizadas e com a LGBTfobia não seria diferente.

Cabe ainda destacar o apelo provocado pelos discursos hegemônicos LGBTfóbicos que se utilizam do direito à liberdade de expressão para chancelarem ideologias, saberes, pensamentos e convicções filosóficas/religiosas. Nesses momentos impera uma ficção: o debate polarizado, em que de um lado parece existir uma fobia gigantesca de que se trate de gênero e sexualidades e do outro lado uma legião de promíscuos(as), ditadores(as) e rebeldes que pretendem colocar em voga a problemática “ideologia de gênero”.

É nesse cenário de mitigações de direitos que Boaventura de Sousa Santos apresenta a tensão existente entre os direitos individuais e coletivos:

As lutas das mulheres, dos povos indígenas, dos afrodescendentes, dos grupos vitimizados pelo racismo, dos gays e das lésbicas marcaram os últimos cinquenta anos do processo de reconhecimento dos direitos coletivos, um reconhecimento sempre muito contestado e sempre em vias de ser revertido (SANTOS, 2013, p. 63)

Para ele, ao ser elaborada a Declaração Universal dos Direitos Humanos, levou-se apenas em consideração dois sujeitos de direito: o indivíduo e o Estado (SANTOS, 2013). Em outras palavras, o documento mais importante do século XX, para os Direitos Humanos, foi pensado a partir da lógica dos países *centrais* e, por conseguinte, para seus povos e suas realidades de direitos, já que esses povos não possuíam à época grandes tensões entre os direitos individuais e coletivos. Logo, as particularidades e as regionalidades não foram levadas em consideração, bem como boa parte de países do hemisfério sul ainda não detinham uma consolidação na formação de Estados democráticos e de direito, “no momento em que a declaração é escrita, indivíduos de vastas regiões do mundo não eram iguais perante o direito por estarem sujeitos a uma dominação coletiva” (SANTOS, 2013, p. 60).

Diante de uma pluralidade de sujeitos que experienciam as mais diversas violências, tais como sexismo, classismo, racismo, destacou-se a LGBTfobia neste escrito. O regime de verdade sobre as sexualidades e os gêneros na sociedade ocidental foi/é arquitetado na formação de identidades fixas e estáveis. Não comporta, nessa lógica, problematizações a respeito do gênero e da sexualidade, já que ao nascer macho ou fêmea a sexualidade estaria implicada logicamente pelo sexo oposto. A educação sexual, que ocorre na maioria das escolas e das famílias, se restringe a explanações sobre doenças transmitidas pelo ato sexual e, raramente, dúvidas a respeito de comportamentos e posturas que devem ser adotadas pelo menino e pela menina. Há um *status quo* e natural que não chega a ser alvo de problematização e aquela família, educador(a) ou escola que adote outra postura será automaticamente relegado(a) ao campo da contestação e da abjeção. Revelando-se outro efeito da LGBTfobia.

O olhar crítico sobre os modos de normalização dos(as) sujeitos(as), por oportuno, é um dos pontos centrais que a política *queer* procura adotar. Nesse momento de incertezas e de ausências de sentido político, social e cultural, a reviravolta epistemológica pela política pós-identitária e a ação política proposta pelos ativistas e teóricos *queer* assumem um caráter decisivo ao rumarem para novas perspectivas. Por essa razão os estudos *queer* aparecem como uma porta aberta respaldada por uma ética em que o diferente seria reconhecido em sua total diferença. “A perspectiva queer constitui uma proposta que se baseia na experiência subjetiva e social da abjeção como meio privilegiado para a construção de uma ética coletiva” (MISKOLCI, 2011 p. 58). Por essa razão a pesquisa se guiou em uma linha de pensamento na tentativa de deixar evidenciado, conforme todo o referencial teórico visto, que a assimilação

através da normalização não daria conta de uma transformação social. A aceitação reconhecendo as diferenças em sua totalidade talvez seja a saída.

O modo de socializar-se e relacionar-se - afetivamente, inclusive – costuma ser marcado por violências das mais variadas formas possíveis. O quadro de referência heterossexual colocado em marcha, enquanto regime de verdade, classifica os(as) indivíduos(as). Assim, o regime de visibilidade - a heteronormatividade - disciplina corpos, posturas, gestos, performances e afetos. E por essa razão os teóricos *queer* apostam na derrocada da “heterossexualidade da posição de sujeito universal neutro” (MISKOLCI, 2015, p. 60). É sobre a forma em que o regime de verdade é reiterado que a crítica se centra, já que há repetição do quadro de referência heterossexual e as vítimas de LGBTfobia se tornam o problema. Aqui há inversão da problematização, tendo em vista que é mais “fácil” disciplinar o gay afeminado ou a lésbica masculina do que colocar em questão o ponto referencial heterossexual. Entretanto, essa disciplina não dá conta de controlar os modos de vida, considerando que as pessoas “se situam entre elas de formas complexas, criativas e inesperadas” (MISKOLCI, 2015, p. 60).

Por outro lado, é bem verdade que o pensamento polarizado organiza as sexualidades e as subjetividades e essa polarização advém das relações de poder, conforme delineado nessa dissertação. Assim, pode-se inferir alguns pontos, ressaltando que as indagações suscitadas pela pesquisa não se apresentam de forma exaustiva e sim como provocações a serem (re)pensadas: a) a verdade como algo a ser desvelado e extraído, a partir do método confessional; b) a sexualidade como dispositivo de poder e objeto de saberes; c) a subjetividade e a sexualidade confundidos e alvos de uma investigação e expiação dos discursos hegemônicos; d) a LGBTfobia enquanto reflexo do regime de normalização das subjetividades que organizou/organiza a sociedade ocidental contemporânea.

Visto em que se demarcou a violência LGBTfóbica e sua relação com o regime de normalização existente na sociedade contemporânea ocidental, ergue-se uma urgência em construir uma subjetividade a partir de outro viés discursivo, em que não se leve em consideração apenas o(a) *mesmo(a)*, mas sim o(a) *outro(a)*. “Há um vínculo moral com a alteridade do qual não se pode fugir, por piores que sejam as consequências para nós mesmos” (MISKOLCI, 2015, p. 66). A formação de uma ética pela alteridade talvez seja um caminho, tendo em vista que o(a) *outro(a)* não exige permissão para existir. Carbonari (2007) convida a pensar a ética da alteridade enquanto tentativa de tomar o *Outro* como sentido do humano e não, somente, enquanto oposto do *mesmo*. Para ele, “uma ética capaz de tal

posicionamento há que ter em seu núcleo a alteridade, o que significa compreender o humano e sua ação substantivamente como relação” (CARBONARI, 2007, p. 174).

Logo, é bem possível que a ética do acolhimento da alteridade como base fundamental do que se pode chamar de humano possa abrir caminhos ao enfrentamento do preconceito/discriminação. Muito facilmente designa-se o lugar da alteridade ao lugar de vítima, e é bem possível que se vincule a ideia de paternalismo, vitimização ou, quando pior, de tolerância e/ou amor ao próximo. Pensar assim colocaria por terra todo o sentido ético que sustenta o instituto que é o(a) *Outro(a)*. “O outro resiste a ser reduzido ao mesmo (do sistema)” (CARBONARI, 2007, p. 175). Fica aqui, então, lançado luzes para se refletir ético-filosoficamente um projeto de alteridade, em que o(a) sujeito(a) de direitos não seja uma abstração formal e sim relacional, na intersubjetividade, no encontro, na pluralidade, na diferença (CARBONARI, 2007), tendo sempre como norte os princípios basilares dos Direitos Humanos e da Cultura de paz, tão almejados.

A pesquisa chega ao final e aponta para um projeto ético-filosófico implicado à política pós-identitária. Logo, a presente vai na contramão dos discursos normalizadores e de normatização - tendo em vista que esses são elaborados a partir da ideia do normal – e se coloca como um projeto futuro, assumindo os riscos das problematizações e da própria LGBTfobia que, ora ou outra, se transveste tecnicamente de crítica e de protocolos. Por outro lado, a dissertação assume o lado de grandes nomes e ativistas que diuturnamente lutam pela reviravolta epistemológica e por uma transformação social. Espera-se, assim, que a discussão sobre a utilização do termo homofobia ou LGBTfobia se torne obsoleta, já que “o giro decolonial transviado está em pleno curso” (BENTO, 2015, p. 14).

Não se sabe a real dimensão da problemática, já que esse escrito se apresenta como que uma ponta de *iceberg*, procurando deixar o convite a se pensar nas questões não reveladas e mitigadas pelas águas escuras e turvas que escondem o restante desse *iceberg*. A perspectiva pós-identitária, ou os estudos *queer*, estão aí para tentar emergir e desconstruir esse imenso bloco de gelo identitário e essencialista que há tanto tempo comanda a política, a cultura, a economia, ou melhor, a forma de vida e de viver.

Por fim, a LGBTfobia já foi mais desconhecida e seus elementos formadores transitaram/transitam por diversas ideologias, saberes e discursos. Entretanto hoje já se consegue identificar essa investida violenta com mais clareza. Afinal, as vozes silenciadas, os corpos abjetos, os desejos reprimidos, os afetos violentados, as identidades subversivas, as multidões *queer* existem e contestam a todo tempo.

REFERÊNCIAS

ARC, Stéphanie. **As lésbicas: mitos e verdades**/ Stéphanie Arc; tradução Marly N. Peres. São Paulo: GLS, 2009.

AVELAR, L; BRITO, W.; MELLO, L. **A (in) segurança pública que o estado brasileiro oferece à população LGBT: mapeamento crítico preliminar de políticas públicas**. Ser Tão, Goiânia, 2010.

BENTO, Berenice. Na escola se aprende que a diferença faz diferença. **Estudos feministas**, Florianópolis, v.19, n. 2, p.549-559, maio-ago. 2011.

_____. Apresentação. In: COLLING, Leandro. **Que os outros sejam o normal: tensões entre movimento LGBT e ativismo queer** / Leandro Colling. - Salvador : EDUFBA, 2015.

BORRILLO, Daniel. A Homofobia. **Homofobia & Educação: um desafio ao silêncio** / Tatiana Lionço; Debora Diniz (Organizadoras). Brasília: LetrasLivres : EdUnB, 2009.

_____. **Homofobia - História e Crítica de Um Preconceito**. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autentica, Editora, 2015.

BRASIL. **Grupo Gay da Bahia**. Disponível em: <<http://www.ggb.org.br/direitos.html>> Acesso em: 20 out. 2015.

_____. **Rede Nacional de Pessoas Trans do Brasil**. Disponível em: <<http://redetransbrasil.org/dossiecirc2016.html>>. Acesso em: 03 mai. 2017.

_____. **Relatório sobre Violência Homofóbica no Brasil: Ano de 2011**. Brasília: Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, 2012.

_____. **Relatório sobre Violência Homofóbica no Brasil: Ano de 2012**. Brasília: Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, 2013.

_____. **Relatório de Violência Homofóbica no Brasil: Ano de 2013**. Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos – Ministério da Justiça e Cidadania, 2016.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOURO, G. L. (Org.). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. 2.ed. Tradução dos artigos: Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p.153-172.

_____. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**; tradução, Renato Aguiar - 9º ed. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

_____. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**; tradução Rogério Bettoni. - 1º ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

- _____. **Vida Precária**. Disponível em: <<http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/18>>. Edição da Revista Jan-Jun 2011. Acesso em: 25 jul. 2016.
- CARBONARI, César Paulo. Sujeito de direitos humanos: questões abertas e em construção In SILVEIRA, R. M. G. et al. **Educação em Direitos Humanos: fundamentos teórico-metodológicos**. João Pessoa: Editora Universitária, 2007.
- CARRARA, S.; VIANNA, A. R. B. “Tá lá o corpo estendido no chão...”: a violência Letal contra Travestis no município do Rio de Janeiro. **PHYSIS: Ver. Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, 16 (2): 233-249, 2006.
- COLLING, Leandro. **Que os outros sejam o normal: tensões entre movimento LGBT e ativismo queer** / Leandro Colling. - Salvador : EDUFBA, 2015. 268 p.
- FILHO, Kleber P. Uma genealogia das práticas de confissão no Ocidente In RAGO, M.; VEIGA-NETO, A. (Org.). **Figuras de Foucault**. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A vontade de saber**, tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.
- _____. **História da Sexualidade II: O uso dos prazeres**, tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1984.
- _____. **A verdade e as formas jurídicas**/ Michel Foucault, tradução Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais, supervisão final do texto Léa Porto de Abreu Novaes. Rio de Janeiro: Nau Ed. 1999.
- _____. 1926 – 1984. **Microfísica do poder** / Michel Foucault; organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. – 25ª. Ed. – São Paulo: Graal, 2012.
- HARDING, Sandra. **A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista**. In: Revista Estudos Feministas, nº 1/93, p.7-31.
- HUNT, Lynn. **A invenção dos Direitos Humanos**; uma história/Lynn Hunt; tradução Rosaura Eichenberg – São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- JUNQUEIRA, Rogério Diniz. Homofobia: limites e possibilidades de um conceito em meio a disputas. **Bagoas** - estudos gays: gênero e sexualidades. Revista de estudos Gays, Natal: UFRN, v.1, n1, p. 145-165, 2007.
- KIMMEL, Michael S. A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 4, nº 9, p. 103-117, out 1998.
- LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista** / Guacira Lopes Louro. 16. Ed. Petrópolis, RJ: vozes, 2014.
- _____. **Um corpo estranho – ensaios sobre sexualidade e teoria queer**/Guacira Lopes Louro – 2. Ed.- Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

LOPES, José Reinaldo de Lima. **Homossexualidade e direitos sexuais: reflexões a partir da decisão do STF** / organizado por Roger Raupp Rios, Célio Golin e Paulo Gilberto Logo Leivas. – Porto Alegre: Sulina, 2011.

MACHADO, R. **Foucault, a ciência e o saber**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

MISKOLCI, Richard. Não ao sexo rei: da estética da existência foucaultiana à política queer In SOUZA, L. A. F.; SABATINE, T. T.; MAGALHÃES, B. R. (Orgs.). **Michel Foucault: sexualidade, corpo e direito**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011.

_____. **Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças** / Richard Miskolci – 2. ed. rev. e ampl., Belo Horizonte: Autêntica Editora: UFOP – Universidade Federal de Ouro Preto, 2015.

_____. Posfácio. In: SPARGO, Tamsin. **Foucault e a teoria queer: seguido de Ágape e êxtase: orientações pós-seculares**. Tradução Heci Regina Candiani; posfácio Richard Miskolci. 1. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

PINHO, Osmundo. **Desejo e poder: racismo e violência estrutural em comunidades homossexuais**. Disponível em: http://www.ciudadaniasexual.org/boletin/b15/Art_Osmundo_Bol15.pdf. Acesso em: 25 jan. 2017.

PRADO, Marco Aurélio Máximo; MACHADO, Frederico Viana. **Preconceitos contra homossexualidades: a hierarquia da invisibilidade**. 2º ed. São Paulo: Cortez, 2012 – (Coleção Preconceitos; V.5)

_____, M.A.M.; JUNQUEIRA, R.D. **Diversidade sexual e homofobia no Brasil**. [organizadores Gustavo Venturi, Vilma Bokany] – São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2011.

_____, Marco Aurelio Máximo; MARTINS, Daniel Arruda; ROCHA, Leonardo Tolentino. O litígio sobre o impensável: escola, gestão dos corpos e homofobia institucional. **Bagoas: Estudos Gays-Gênero e Sexualidades**, 3 (2009), 4, 209-232.

PRECIADO, Beatriz. Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. Tradução Cleiton Zóia Munchow e Viviane Teixeira Silveira. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, 19(1):312, janeiro-abril/2011.

RIOS, Raupp Roger. **Em defesa dos direitos sexuais**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007. v. 1. 195 p.

_____. **O Conceito de Homofobia na Perspectiva dos Direitos Humanos e dos Direitos Fundamentais**. Semana de Direitos Humanos da UFCSPA: Combate à Homofobia e Promoção da Diversidade, 2011.

RIOS, R. R.; OLIVEIRA, R. M. R. . Direitos Sexuais e Heteronormatividade: identidades sexuais e discursos judiciais no Brasil. In MISKOLCI, Richard; PELÚCIO, Larissa (Org.).

Discursos Fora da Ordem: sexualidades, saberes e direitos. 1 ed. São Paulo: Annablume, 2012, p. 245-276.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Direitos humanos, democracia e desenvolvimento** / Boaventura de Sousa Santos, Marilena Chauí. – São Paulo: Cortez, 2013.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. A Epistemologia do Armário. In **Cadernos Pagu**. Dossiê: Quereres, (28), janeiro-junho de 2007.

SIMÕES, J. A; FACCHINI, R. **Na trilha do Arco-Íris:** do movimento homossexual ao LGBT, São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, 2009.

SPARGO, Tamsin. **Foucault e a teoria queer: seguido de Ágape e êxtase: orientações pós-seculares;** tradução Heci Regina Candiani; posfácio Richard Miskolci. 1. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

YAZBEK, André Constantino. **10 lições sobre Foucault.** 4º ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

WEEKS, J. O corpo e a sexualidade. In: LOURO, G. L. (Org.). **O corpo educado:** pedagogias da sexualidade. 2.ed. Tradução dos artigos: Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p.35-82.