



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ**  
**CENTRO DE HUMANIDADES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA APLICADA**  
**DOUTORADO EM LINGUÍSTICA APLICADA**

**TIBÉRIO CAMINHA ROCHA**

**MULTIDIMENSIONALIDADE E NOVAS POLÍTICAS IDENTITÁRIAS:**  
**A REMONTAGEM DE CORPOS, GÊNEROS E SEXUALIDADES**  
**NA BIOCINEMATOGRAFIA LGBTQ**



**FORTALEZA – CEARÁ**

**2018**

TIBÉRIO CAMINHA ROCHA

MULTIDIMENSIONALIDADE E NOVAS POLÍTICAS IDENTITÁRIAS:  
A REMONTAGEM DE CORPOS, GÊNEROS E SEXUALIDADES  
NA BIOCINEMATOGRAFIA LGBTQ

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Linguística Aplicada do Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada da Universidade Estadual do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Linguística Aplicada. Área de Concentração: Linguagem e Interação.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Dina Maria Machado  
Andréa Martins Ferreira.

FORTALEZA – CEARÁ

2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

Universidade Estadual do Ceará

Sistema de Bibliotecas

Rocha, Tibério Caminha.

Multidimensionalidade e novas políticas identitárias: a remontagem de corpos, gêneros e sexualidades na biocinematografia LGBTQ [recurso eletrônico] / Tibério Caminha Rocha. - 2018.

1 CD-ROM: il.; 4 ¼ pol.

CD-ROM contendo o arquivo no formato PDF do trabalho acadêmico com 193 folhas, acondicionado em caixa de DVD Slim (19 x 14 cm x 7 mm).

Tese (doutorado) - Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada, Fortaleza, 2018.

Área de concentração: Linguagem e interação.

Orientação: Prof.<sup>a</sup> Ph.D. Dina Maria Martins Ferreira.

1. Prática social. 2. Representação. 3. Identidade. 4. Discurso. 5. LGBTQ. I. Título.

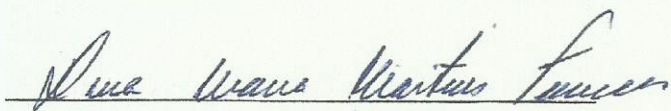
TIBÉRIO CAMINHA ROCHA

MULTIDIMENSIONALIDADE E NOVAS POLÍTICAS IDENTITÁRIAS:  
A REMONTAGEM DE CORPOS, GÊNEROS E SEXUALIDADES  
NA BIOCINEMATOGRAFIA LGBTQ

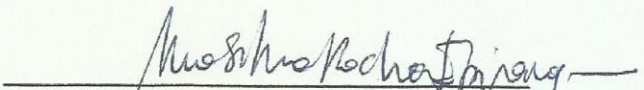
Tese apresentada ao curso de Doutorado em Linguística Aplicada do Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada do Centro de Humanidades da Universidade Estadual do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Linguística Aplicada. Área de concentração: Linguagem e Interação.

Aprovada em: 23/01/2018

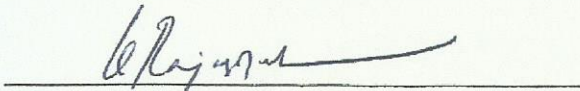
BANCA EXAMINADORA



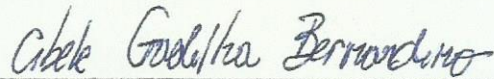
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Dina Maria M. A. M. Ferreira (Orientadora)  
Universidade Estadual do Ceará - UECE



Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Silvia Rocha Ipiranga  
Universidade Estadual do Ceará – PROAD/UECE



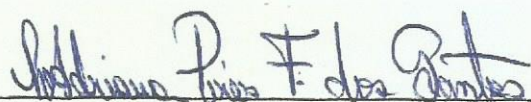
Prof. Dr. Kanavillil Rajagopalan  
Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP



Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Cibele Gadelha Bernardino  
Universidade Estadual do Ceará – UECE



Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Vicentina Ramires Borba  
Universidade Federal de Pernambuco – UFRPE



Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Letícia A. P. Ferreira dos Santos  
Universidade Estadual do Ceará – UECE

À minha mãe, Gleuda Alves Caminha.

*(in memoriam)*

## AGRADECIMENTOS

À *(Re-)Criação* de cada dia.

À minha amada mãe, Gleuda Alves Caminha (*in memoriam*). Gratidão pelo amor sem igual.

À minha querida orientadora, Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Dina Maria Martins Ferreira, por ter me ajudado a reescrever a minha história. Gratidão eterna.

Ao estimado Prof. Dr. Kanavillil Rajagopalan.

À querida Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Vicentina Ramires Borba.

À gentil Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Ana Silvia Rocha Ipiranga.

À Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Cibele Gadelha Bernardino.

À Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Letícia Adriana Pires Ferreira dos Santos.

Ao nobre Prof. Dr. Pedro Henrique Lima Praxedes Filho.

À amiga Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Vera Lúcia Santiago Araújo.

Aos meus heróis e às minhas heroínas pela inspiração de uma vida.

Às vítimas do ódio, do medo e da intolerância, da vontade de poder e da ignorância, da violência física e da tortura psicológica, pela motivação. Somos sobreviventes!

À Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico – FUNCAP, pelo apoio financeiro que tornou possível a realização da minha pesquisa.

“Nós vemos como *o ser humano* se diminui,  
como *vocês* o diminuem!”

(Friedrich Nietzsche)

## RESUMO

Esta tese de doutorado se fundamenta nos arcabouços teórico-metodológicos da Análise Crítica do Discurso idealizados por Norman Fairclough (1989; 1995; 2001; 2003), pondo em destaque seus três tipos de significados textuais: acional, representacional e identificacional. Tais categorias se apresentam como recursos úteis para o estudo das representações sociais de LGBTQ no cinema *underground*. Uma vez que a vida social não pode ser experienciada fora da *práxis*, a cinematografia é tida aqui como um modo de ação sobre o imaginário coletivo; um evento discursivo que é simultaneamente texto, prática discursiva e prática social e que é capaz de satisfazer a necessidade de auto-representação dos indivíduos historicamente subalternizados ou colocados na invisibilidade. Nosso *corpus* é tratado como um processo de exteriorização de um pensamento social crítico, uma tentativa de ruptura com as práticas discriminatórias do dia a dia e com os silenciamentos institucionais, na busca pela mudança social. Nosso trabalho de investigação tem em vista documentar, por meio da análise de curtas-metragens, que a cinematografia *queer* é um mecanismo tecnológico de negociação de saberes – uma fonte de onde se brota novas políticas identitárias e simbolismo de sexo/gênero que trabalham a favor de visões de mundo e estilos de vida não-normativos. Isto é, os modos pelos quais LGBTQ são apresentados por esse tipo de fazer cinematográfico que dão conta da materialidade linguística e imagética de identidades subversivas em contextos de atuação. Em nossa rede retórica e argumentativa, articulamos as questões de controle sobre a própria representação, implicações identitárias e conteúdo social com o conhecimento científico sobre elas. E, a partir do estudo crítico dos cenários ficcionais, chegamos às problemáticas do cotidiano vivido e às ações sociais e políticas de reivindicação pelo direito a voz dos sujeitos silenciados.

**Palavras-chave:** Prática social. Representação. Identidade. Discurso. LGBTQ.



## ABSTRACT

This thesis is based on the theoretical-methodological frameworks of the Critical Analysis of Discourse idealized by Norman Fairclough (1989; 1995; 2001; 2003), highlighting its three types of textual meanings: text as action, text as representation and text as identification. Such categories are presented as useful resources for the study of LGBTQ's social representations in the underground cinema. Since social life cannot be experienced outside of the *praxis*, cinematography is regarded here as a mode of action on the collective imaginary; a discursive event that is simultaneously text, discursive practice and social practice which is capable of satisfying the need for self-representation of individuals historically subalternized or placed in invisibility. Our *corpus* is treated as a process of exteriorization of a critical social thought, an attempt to break the daily discriminatory practices and institutional silencing, in the quest for social change. Our research work aims at documenting queer cinematography as a technological mechanism of knowledge negotiation through the analysis of short films – a source from which emerges new identity politics and sex/gender symbolism that work in favor of non-normative world views and lifestyles. In other words, the ways in which LGBTQ are presented by this kind of cinematographic making that deal with linguistic and semiotic materiality of subversive identities in contexts of performance. In our rhetorical and argumentative network, we articulate the issues of control over one's own representation, identity implications and social content with scientific knowledge on them. And, from the critical study of the fictional scenarios, we arrive at the struggles of the ordinary life and the social and political actions of claiming by the right of voice of the silenced subjects.

**Keywords:** Social Practice. Representation. Identity. Discourse. LGBTQ.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<b>Figura 1 –</b>	<b>Concepção tridimensional do discurso.....</b>	<b>26</b>
<b>Figura 2 –</b>	<b>Cena do curta-metragem Desconhecido íntimo.....</b>	<b>158</b>
<b>Figura 3 –</b>	<b>Cena do curta-metragem Desconhecido íntimo.....</b>	<b>158</b>
<b>Figura 4 –</b>	<b>Cena do curta-metragem O amor que não ousa dizer seu nome.....</b>	<b>165</b>
<b>Figura 5 –</b>	<b>Cena do curta-metragem O amor que não ousa dizer seu nome.....</b>	<b>167</b>
<b>Figura 6 –</b>	<b>Cena do curta-metragem O amor que não ousa dizer seu nome.....</b>	<b>167</b>
<b>Figura 7 –</b>	<b>Cena do curta-metragem O amor que não ousa dizer seu nome.....</b>	<b>167</b>
<b>Figura 8 –</b>	<b>Cena do curta-metragem Receita para trazer seu amor de volta.....</b>	<b>169</b>
<b>Figura 9 –</b>	<b>Cena do curta-metragem Receita para trazer seu amor de volta.....</b>	<b>169</b>
<b>Figura 10 –</b>	<b>Cena do curta-metragem Receita para trazer seu amor de volta.....</b>	<b>169</b>
<b>Figura 11 –</b>	<b>Cena do curta-metragem Receita para trazer seu amor de volta.....</b>	<b>170</b>
<b>Figura 12 –</b>	<b>Cena do curta-metragem Bibinha – a luta continua.....</b>	<b>173</b>
<b>Figura 13 –</b>	<b>Cena do curta-metragem Bibinha – a luta continua.....</b>	<b>174</b>
<b>Figura 14 –</b>	<b>Cena do curta-metragem Bibinha – a luta continua.....</b>	<b>175</b>
<b>Figura 15 –</b>	<b>Cena do curta-metragem Bibinha – a luta continua.....</b>	<b>175</b>
<b>Figura 16 –</b>	<b>Cena do curta-metragem Bibinha – a luta continua.....</b>	<b>175</b>
<b>Figura 17 –</b>	<b>Cena do curta-metragem Bibinha – a luta continua.....</b>	<b>176</b>

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>13</b>
<b>2</b>	<b>REFERENCIAL TEÓRICO.....</b>	<b>18</b>
2.1	A TEORIA PARA UMA ANÁLISE CRÍTICA DO DISCURSO.....	18
<b>2.1.1</b>	<b>Introdução à Linguística Crítica.....</b>	<b>18</b>
<b>2.1.2</b>	<b>Concepção tridimensional do discurso e análise textual aplicada.....</b>	<b>24</b>
2.1.2.1	Dimensão do texto.....	31
2.1.2.2	Dimensão da prática discursiva.....	33
2.1.2.3	Dimensão da prática social.....	38
2.2	REPRESENTAÇÕES SOCIAIS, ESTEREOTIPIA E CINEMA.....	40
<b>2.2.1</b>	<b>Representações sociais: poder das ideias e ativismo político.....</b>	<b>40</b>
<b>2.2.2</b>	<b>Estereótipos, estigmas e territorialidades: mundo social em caixas.....</b>	<b>49</b>
<b>2.2.3</b>	<b>Biocinematografia: tríade dialógica alter-ego-objeto e duplicidade.....</b>	<b>56</b>
<b>2.2.4</b>	<b>Cinema queer e cinema de gênero.....</b>	<b>61</b>
2.3	GÊNERO E TEORIA DA AÇÃO.....	71
<b>2.3.1</b>	<b>Abordagem cultural e performativa.....</b>	<b>71</b>
2.3.1.1	Abordagem cultural: simbolismo social e simbolismo corporal.....	71
2.3.1.2	Abordagem performativa: drag performance e força discursiva.....	80
<b>2.3.2</b>	<b>Política queer: quebra de padrões normativos e rupturas sexuais.....</b>	<b>84</b>
2.4	MULTIDIMENSIONALIDADE DE GÊNERO.....	90
<b>2.4.1</b>	<b>Aspectos sociais da multidimensionalidade de gênero.....</b>	<b>95</b>
2.4.1.1	Sobre a mente: identidade e percepção de mundo.....	95
2.4.1.1.1	<i>Dialética e realidade ideológica.....</i>	<i>96</i>
2.4.1.1.2	<i>Consciência coletiva e percepção de si mesmo.....</i>	<i>102</i>
2.4.1.1.3	<i>Identidade, singularidade e linguagem.....</i>	<i>106</i>
2.4.1.2	Sobre o corpo: historicidade e pós-humanismo.....	112
2.4.1.2.1	<i>Realidade alienígena e corpo polimórfico.....</i>	<i>113</i>
2.4.1.2.2	<i>Corpo indeterminado e gênero incondicionado.....</i>	<i>117</i>
2.4.1.2.3	<i>Cultura da alta tecnologia e corpo híbrido.....</i>	<i>123</i>
2.4.1.3	Sobre a raça: pigmentocracia e preterimentos étnicos-afetivos.....	128
2.4.1.3.1	<i>Por uma boa luta: resistência negra e políticas identitárias.....</i>	<i>129</i>
2.4.1.3.2	<i>Representações étnicas: o negro como estética e estilo da negação.....</i>	<i>133</i>

2.4.1.3.3	<i>A fetichização do negro e o tabu da interracialidade.....</i>	138
<b>3</b>	<b>METODOLOGIA.....</b>	144
3.1	FONTE DO MATERIAL DE ANÁLISE.....	144
3.2	MATERIAL ANALÍTICO.....	145
3.3	SOBRE A ANÁLISE.....	146
<b>3.3.1</b>	<b>Procedimentos de análise dos dados.....</b>	149
<b>4</b>	<b>POLÍTICAS DISCURSIVAS NA CINEMATOGRAFIA LGBTQ.....</b>	150
4.1	SOBRE A REPRESENTAÇÃO DE ATORES SOCIAIS.....	152
<b>4.1.1</b>	<b>Modo específico e modo genérico.....</b>	157
<b>4.1.2</b>	<b>Nomeação e classificação.....</b>	162
<b>4.1.3</b>	<b>Modo pessoal e modo impessoal.....</b>	168
<b>5</b>	<b>CONCLUSÃO.....</b>	178
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	182

## 1 INTRODUÇÃO

Durante os anos de 2012 e 2013, no tempo em que fazia o esboço dessa pesquisa, participei de duas edições da Mostra Internacional Audiovisual *Curta o Gênero*, nas quais tive a oportunidade de conhecer grupos de pessoas formados por acadêmicos: professores/as e alunos/as de graduação e pós-graduação – o público do evento. Percebi que todos tinham em comum o interesse de fomentar a discussão sobre as relações entre os marcadores sociais de sexo, raça e gênero e as diferentes linguagens artísticas (teatro, fotografia e cinema; em especial), isto é, sobre as interseccionalidades dos aspectos da identidade e como essas eram representadas em discursos sociais específicos.

Inscribi-me nos dois eventos guiado pela curiosidade do mesmo ser um projeto de cinema e vídeo, pois trabalhei com a teoria das representações sociais e questões referentes às políticas identitárias em contexto de representação simbólica (o cinema, no caso) tanto na Especialização em Formação de Tradutores quanto no Mestrado Acadêmico em Linguística Aplicada – ambas na Universidade Estadual do Ceará/UECE. Até aquele momento, ainda não havia determinado o ponto chave da minha futura proposta de pesquisa. Estava certo, no entanto, que ele seria sobre a relação do simbolismo social com a problemática da identidade.

Tomar parte nas duas edições do evento, que antecederam a seleção de doutorado, foi crucial para delimitar a temática do meu projeto de tese. O aprendizado que adquiri nos *workshops*, mesas de discussão e conversas de corredores superaram todas as minhas expectativas. Pelo fato do *Curta o Gênero* tratar de assuntos tão sensíveis quanto sexualidades periféricas, transexualidade e racismo, tive de despojar-me de certos preconceitos para poder ver além dos privilégios que tenho e que não são comuns a todos/as. Adentrei em outra realidade na prática, o que aconselho a qualquer pesquisador, e tomei consciência do quão longe estamos de uma sociedade justa.

Essa tese em si foi um desafio, porque, sobretudo, diz sobre um dos poucos meios de representação que identidades tão estigmatizadas quanto lésbicas, gays, travestis, transgêneros e transexuais negros/étnicos têm controle: a cinematografia *underground* de curtas-metragens. Deparei-me com o medo de deslegitimar esse dispositivo de resistência e luta, porquanto a proposta é fazer uma análise crua, crítica e reflexiva de um meio representacional que busca desnaturalizar estereótipos de uma comunidade fortemente marcada por subcategorias identitárias com respectivas subculturas de referência. Uma vez que conheço algumas perspectivas dos estudos da cognição (GOFFMAN, 2009; LAKOFF, 1987), sei que é difícil imaginar um mundo sem categorias de referência.

Então, tive que elaborar uma pergunta que me orientasse: como desconstruir os estereótipos ao mesmo tempo em que demonstro a importância das políticas identitárias? Esse questionamento ‘dobrou’ a fundamentação teórica da tese: na primeira parte, abordo os assuntos pertinentes à pesquisa com ênfase na questão da representação – seja na linguagem ou nas políticas identitárias; na segunda parte, apresento uma perspectiva de estudo do gênero colocando o foco nas discussões sobre a essência – essa perspectiva também norteará os meus futuros trabalhos como pesquisador.

A trilha teórica da primeira parte atravessa as teorias *queer*/da performatividade (BUTLER, 1991; 1993; 2000; 2012; 2013), das Representações Sociais (MARCOVÁ, 2006; MOSCOVICI, 1978; 2010; 2012) e da Análise Crítica do Discurso (FAIRCLOUGH, 1989; 1995; 2001; 2003). E na segunda parte, promovo um embate teórico entre os estudos da Psicanálise clássica (FREUD, 1970; 1972; 2013; LACAN, 1998; 1999) e da contemporânea (ÁRAN, 2012; BARBERO, 2005; HALBERSTAM, 2012), assim como procuro desnaturalizar algumas verdades sociais que estigmatizam o corpo, a mente e a raça.

A presente tese de doutorado é uma reflexão crítica das relações entre imagens, palavras e sujeitos em cenários de representação da sexualidade, em curtas-metragens. Para tanto, transito nesses espaços simbólicos de negociação de saberes e analiso aspectos específicos da subversão das coordenadas culturais do erotismo em um tipo de mercado de consumo que se propõe a questionar o absolutismo de tais verdades. Assim sendo, acredito ser inquestionável a importância da cinematografia na difusão de outras convenções de sexo/gênero que são despercebidas ou apagadas das narrativas sociais. Isto é, o pluralismo cultural e biológico é afirmado em tais produções, apontando para outros modos de interpretar a normalidade e também fomentando outros tipos de interação relacionados com diferentes estilos de ser sexual/erótico. Não seria, então, a cinematografia *queer* uma prática pedagógica também?

É importante explicarmos que a expressão *queer* tem múltiplos sentidos e que, dentre eles, um diz respeito a uma nova estética do fazer cinematográfico LGBTQ (BESSA, 2012). O chamado *new queer cinema* surgiu em paralelo com o período de expansão dos festivais de cinema gay e lésbico no início da década de 90. Por conseguinte, devemos evitar a confusão entre cinema gay e lésbico e cinema *queer*: no primeiro, a estética, a linguagem e a narrativa podem ser facilmente apropriadas pela indústria comercial e vice-versa, revelando que a comunidade LGBT não se distingue da sociedade que a torna possível; no segundo, tais elementos fogem ao comum, pois inexiste a necessidade de explicar ou justificar uma

sexualidade não-normativa para o espectador – as negociações são outras – e a produção arrisca-se em ir além da forma-padrão.

Nosso exame das produções fílmicas de curtas-metragens não se limita apenas ao estudo dos modos politicamente corretos de tratar a diferença sexual em discursos sociais por meio da ação epistemológica, mas, também, busca indicar ações sociais e (mais) humanas, libertárias e igualitárias corretas em relação à sexualidade e à identidade de cada um – sendo essa discussão relevante tanto em termos linguísticos quanto de direitos civis. Ao contrário da crença instituída pelo senso comum, a emancipação do ser não implica uma permissividade absoluta – uma anarquia –, mas sim o direito assegurado de experimentar o momento que chamamos de vida a partir de nossas próprias condições de existência.

Essa tese de doutorado tem como objetivo geral propor uma análise da cinematografia *queer* fundamentada nos estudos críticos da linguagem e nos estudos contemporâneos do corpo, gênero e sexualidade visando à desconstrução de estereótipos LGBTQ<sup>1</sup>. E, como objetivos específicos: postular a cinematografia *queer* como um mecanismo tecnológico de negociação de saberes; e pôr em discussão as marcas que a construção de estereótipos de sexo/gênero produz sobre a sociedade por meio do estudo das relações discurso/influência, coletivo/individual e representação/identidade. A tese apresenta também a seguinte meta: organizar os elementos teóricos e analíticos de tal forma que possibilite a construção de uma cartilha em prol da inserção social.

Uma vez que a abordagem da presente tese recai sobre questões de representação e identidade, foi na Análise Crítica do Discurso de vertente britânica que encontrei subsídios teóricos e metodológicos que apoiassem as argumentações de que determinados discursos e certas construções de subjetividade têm o poder de reestruturar a realidade social, ao apontarem para outras verdades que são colocadas à margem para a manutenção de um regime de poder – seja o sexista ou o patriarcal. Nesse sentido, a corrente epistemológica a qual fui buscar apoio não pode ser interpretada como uma mera ciência social crítica que está restrita à teoria, mas, sobretudo, também é uma prática emancipatória, que visa a mudança social.

Meu estudo está dividido em cinco seções, sendo duas teóricas, uma metodológica e uma analítica. A primeira seção teórica está dividida em três subseções. Na subseção 2.1, apresento a Análise Crítica do Discurso na qualidade de trilha teórico-metodológica. Introduzo as categorias de análise textual de Fairclough (2003) – significados

---

<sup>1</sup> Lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, transgêneros e *queers*.

representacional, identificacional e acional –, assim como adianto as correlações entre tais significados e os modos pelos quais o *corpus* pode ser analisado a partir de tais categorias. Procuo, também, apresentar ao leitor/a alguns dos pressupostos da Linguística Crítica que serviram de inspiração para Fairclough na criação de suas categorias de análise.

A subseção 2.2 diz respeito às representações sociais, aos estereótipos e o cinema e é dividida em quatro sub-subseções. Na primeira parte, explico a Teoria das Representações Sociais de Moscovici (2010) e os modos pelos quais os reducionismos cotidianos estruturam nossa visão de realidade comum. Também, discuto a importância do ativismo político das dissidências que não se identificam com essa realidade. Na segunda, trato dos aspectos funcionais dos estereótipos – não é minha intenção destruí-los, alguns são necessários, mas desconstruí-los. Na terceira parte, surge outro novo conceito, biocinematografia, que foi inspirado na tríade dialógica *alter-ego-objeto* de Marková (2006) e na noção de duplicidade de Morin (2014). Tais ideias revelaram-se cruciais para o entendimento dos processos de objetivação e subjetivação que os discursos cinematográficos desencadeiam no sujeito-espectador e o fazem medir a realidade por sua contraparte virtual, perdendo a noção de realidade. E, na quarta, faço a correlação entre cinema comercial e *underground* e gênero.

A subseção 2.3 é dividida em duas sub-subseções. Na primeira sub-subseção, apresento duas visões do tipo de identidade sexuada que chamamos de gênero: uma cultural e outra performativa; desse modo, traçamos uma correlação entre a ideia de gênero e a teoria da ação. Na segunda, faço uma incursão na política *queer* – que, por sua vez, diz sobre os aspectos sociais da separação analítica entre gênero e sexualidade que argumentei no item anterior.

Na segunda seção teórica, introduzo uma perspectiva/proposta teórica da sexualidade chamada Multidimensionalidade de Gênero que diz sobre as novas dimensões do sexo/gênero na contemporaneidade. E, em seguida, discuto os aspectos da identidade como construção sociocultural, do corpo como produto de seu entorno e da raça que informa o tipo de subjetividade e qualifica as práticas sexuais do sujeito. Outros pontos importantes são o dualismo *eu mimético/eu performativo*<sup>2</sup> e o conceito de pós-humanismo e os processos de desnaturalização do corpo.

A seção 4 apresenta a metodologia empregada na realização desse trabalho de investigação, as referências do *corpus* e os procedimentos coleta e análise dos dados.

---

<sup>2</sup> Expressões nossas.



As análises estão na seção 5 de acordo com os procedimentos discriminados no item anterior. A título de esclarecimento, informo que a ênfase em minha análise recai sobre os significados representacional (representação/discurso) e identificacional (identidades em questão) propostos por Fairclough (2003), pois, como argumento na subseção 2.1, o discurso cinematográfico em si, na qualidade de gênero textual, enquadra-se no significado acional. Também, significado representacional e identificacional são tratados como unidades complementares, pois, como afirma este autor, a distinção entre esses significados textuais é feita apenas para fins analíticos. E, não deixando em segundo plano a questão da representação social, trabalho os conceitos de coletivo, individual e categorização que elucidam a problemática dos estereótipos.

## 2 REFERENCIAL TEÓRICO

### 2.1 A TEORIA PARA UMA ANÁLISE CRÍTICA DO DISCURSO

#### 2.1.1 Introdução à Linguística Crítica

A importância da Linguística Crítica (LC)<sup>3</sup> em nosso trabalho de investigação diz respeito à qualificação de prática dada à disciplina. Uma prática que torna possível a um pesquisador estudar os vários sistemas estruturantes da sociedade, apreciar os valores, as políticas, as ideias e crenças sob um olhar crítico, e apresentar seus achados por meio da teoria geral. No entanto, teorizar sobre a linguagem na perspectiva da LC não significa investir em um metadiscurso, mas numa intervenção na própria linguagem e na estrutura social que ela constrói (RAJAGOPALAN, 2002). De acordo com os princípios da LC, os textos encerram em si elementos exteriores que não podem ser apreendidos por intermédio da abordagem proposta pela linguística tradicional – ou seja, no nível da própria frase – sem tomar em consideração o vínculo existente entre o texto e o contexto social, político, histórico e cultural. O reconhecimento da existência de uma relação da linguagem com a prática social dá margem para que os estudos linguísticos sejam executados com base em outra função – como uma atividade com fins sociais, referenciais e expressivos – que se situa além da dicotomia língua/fala (SAUSSURE, 2006) ou da representação do mundo por via de uma ação intralinguística (ARISTÓTELES, 2010).

O sistema linguístico tradicional e rígido não antevê todos os usos da língua, na medida em que tais usos estão subordinados às formas de vida que os performatizam (MARCUSCHI, 2004). É a agência humana que realiza o processo de construção de sentido na relação intrínseca que a linguagem tem com o cotidiano vivido, visto que é impossível fazer referência a qualquer aspecto social por outro meio que não seja desta – por isso que a linguagem é considerada o centro de toda operação remissiva do que existe no mundo (*Ibidem*). Todavia, a produção de significações tanto na oralidade quanto na escritura é dependente de fatores extralinguísticos – os elementos de ordem sociocognitiva –, não apenas intralinguísticos. E é justamente em consideração a tais “componentes pragmáticos” (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2008, p. 393-394) que o discurso é tido como uma

---

<sup>3</sup> Daqui para diante trataremos a expressão Linguística Crítica pela sigla LC.

atividade de construção da realidade social pelo viés da LC, e não como uma mera ponte de informações entre os mundos material e mental.

Uma vez que o uso da língua também pode ser interpretado como uma prática, não é incoerente de nossa parte afirmar que tanto os produtores quanto os controladores do discurso detêm o poder, porque o discurso exerce influência sobre o imaginário coletivo e o imaginário coletivo determina a ação social (VAN DIJK, 2008). As injustiças sociais e a desigualdade são consequências da manipulação, doutrinação e desinformação que, por sua vez, são potencialidades do discurso (*Ibidem*). Então, para os detentores do poder – que se dá pela disponibilização da informação –, é crucial o controle absoluto sobre o discurso. Nesses termos, a LC exige certo distanciamento (uma exterioridade) do agente que investiga com o objeto em foco para que os resultados apresentados tenham determinados graus de objetividade e credibilidade, porquanto o trabalho do analista, em geral, dá a entender<sup>4</sup> um processo de desmitificação social a partir de um posicionamento explícito (RAJAGOPALAN, 2002).

Por muito tempo, a eficácia de um discurso no corpo social foi mensurada por variações de instabilidade e estabilidade atribuídas ao caráter de apresentação da elocução ao mundo (MAINGUENEAU, 2013) – que pode ser traduzido na ocorrência: oralidade (instabilidade) *versus* escritura (estabilidade), como se as palavras voassem ao vento e os escritos fossem talhados em pedra. No entanto, o poder de um discurso não reside na imaterialidade (som/oral) ou na materialidade (signo/escrito) em que se manifesta, mas na forma de inscrição que garante sua preservação (*Ibidem*). No caso do estudo, as formas de inscrição dos meios de comunicação de massa rasuraram as fronteiras dos gêneros do discurso ao reunir em uma única forma as linguagens sonora, gestual e corporal e a representação visual (a televisão e o cinema) ao mesmo tempo em que tornou a oralidade tão estável quanto a escritura (o rádio). E a possibilidade de repetição e difusão em larga escala de um discurso por meio das mediações contribui para que as mesmas sejam interpretadas como registros, que dizem respeito ao papel da memória, à cultura – o que dá a entender, também, estabilidade de reprodução e transmissão.

Em relação ao campo midiático que pretendemos explorar – o da comunicação audiovisual –, podemos afirmar que a indústria de filmes trabalha com um sistema de produção de significações e subjetivações. Em vista disso, os discursos cinematográficos são indissociáveis da realidade postulada, construída e composta, pois, por meio das próprias

---

<sup>4</sup> Ao afirmarmos que o “distanciamento dá a entender um posicionamento explícito”, não queremos dizer que a exterioridade destrói os efeitos de subjetividade, pois o olhar do analista é uma questão de escolha.

abstrações que se tornam forças materiais pela e na linguagem social, eles estão onipresentes no real<sup>5</sup>, sendo também considerados parte essencial dessa totalidade (CHARAUDEAU, 2006; MOSCOVICI, 2010). Por conseguinte, tais discursos constituem o *self*, a identidade, as características de uma sociedade ou de um indivíduo (MOSCOVICI, 2010). Em outras palavras, os discursos constituintes desempenham um papel identitário a nível macrocultural (COSTA, 2011), porque eles nada mais são do que mediações sociais que tornam possível a construção de visões de mundo particulares que têm por referência uma identidade coletiva – o *ethos* sociocultural.

A incursão da Análise Crítica do Discurso (ACD)<sup>6</sup> na midialogia<sup>7</sup> implica o estudo do conteúdo (o teor do discurso), da mediação (o cinema, no caso) e dos modos pelos quais uma ideia ganha proporção de uma manifestação coletiva. Nesse sentido, a metodologia adotada por essa disciplina pode nos auxiliar a estabelecer “correlações, se possível verificáveis, entre as atividades simbólicas de um grupo humano (religião, ideologia, literatura, arte etc.), suas formas de organização e seu modo de apreensão, de arquivamento e de circulação de traços” (DEBRAY, 1994, p. 21), visto que tanto a produção quanto a difusão (a comercialização) de um discurso dizem respeito a um público leitor/espectador (o consumidor), a estratégias de manipulação (que viabilizam a aceitação do bem simbólico, a informação) e à leitura/interpretação do que é mediado (que, em geral, é determinada também pelas estratégias) (MAINGUENEAU, 2008; MARTIN-BARBERO, 2009).

A midialogia busca desmitificar a interpretação dos *mass media* como um dispositivo de comunicação unilateral – sem *feedback* por parte da audiência –, pois, ainda que a situação comunicacional não obedeça aos parâmetros dialógicos de uma conversação usual, a existência de uma interação da mídia com o público é indiscutível (MARTIN-BARBERO, 2009). Tal interação torna-se evidente quando atentamos para o fato de que a sociedade em si “não se distingue das formas de comunicação que ela torna possíveis e que a tornam possível” (MAINGUENEAU, 2013, p. 82).

Os discursos cinematográficos não desempenham apenas o papel de representações ou reflexos das instituições e relações sociais, é através deles também que se dá a própria

<sup>5</sup> Ao afirmarmos que “os discursos cinematográficos estão onipresentes no real”, não estamos discutindo sobre o caráter realista ou ficcional dos filmes, mas sobre o fato de que eles tomam parte no mundo social na qualidade de discursos constituintes do mesmo.

<sup>6</sup> Daqui para diante trataremos a expressão Análise Crítica do Discurso pela sigla ACD.

<sup>7</sup> A palavra midialogia trata-se de uma expressão criada por Régis Debray (1993) para designar uma disciplina e uma metodologia que dizem respeito ao campo de estudo da Comunicação Social. De acordo com o autor, a tarefa do midiólogo traduz-se na análise do conteúdo ou do veículo de comunicação, tomando em consideração a linguagem e os processos de significação e negociação de saberes como os caminhos pelos quais se realiza a transmissão de informação.

construção, ou constituição, da sociedade e sua cultura e a determinação dos posicionamentos ideológicos do sujeito e das filiações coletivas (MCLUHAN, 1996; FAIRCLOUGH, 2001; SHOHAT; STAM, 2006). Acrescentamos ainda que, tal quais os outros discursos, eles são articulados de acordo com condições sociais e culturais específicas na produção de um discurso complexo e inacabado – uma vez que está em constante via de fazer – que tem influência sobre o coletivo e o individual (FAIRCLOUGH, 2001; MOSCOVICI, 2010). Isso explica, por exemplo, como discursos tão díspares quanto àqueles em favor da família tradicional e da preservação da humanidade, que qualificam a homossexualidade como um transtorno mental ou uma questão de opção, ou que interpretam a problemática da AIDS como um castigo divino e um câncer gay, podem ser compreendidos como partes distintas que são combinadas para a construção social de um discurso maior (o da discriminação contra a diferença) que fomenta o ódio (a projeção do preconceito).

A repetição contínua dos discursos de ódio diz sobre um fenômeno social que faz jus a uma análise crítica: a naturalização de um discurso que se dá por meio da luta simbólica, da coerção e do consentimento e que parte de uma dimensão ideológica para chegar ao destino final de uma dimensão palpável na forma de bens materiais e signos (FAIRCLOUGH, 1989; BOURDIEU, 2010).

O exercício do poder torna-se manifesto sob várias formas nas relações que constituem a sociedade, da violência física à simbólica. Desde a Revolução Francesa (1789-1799), qualquer tipo de selvageria (a repressão pela força bruta, por exemplo) passou a ser vista como uma atitude abjeta que desafia os princípios básicos da racionalidade, da ética e da dignidade humana. Essa nova percepção de respeitabilidade para com o outro deu vazão para a urgência de uma modalidade de poder que extrapolasse a dimensão física e que se colocasse ao alcance da simbólica na criação, ou transformação, das ideologias no mundo social (BOURDIEU, 2010). Logo, a luta simbólica – de sentidos – “assume, pois, a forma de uma luta pelo poder propriamente simbólico de fazer ver e fazer crer, de predizer e de prescrever, de dar a conhecer e de fazer reconhecer” na autenticação das convenções sociais (*Idem, Idem*, p. 173-174).

Porém, o uso da força física também se faz presente na manutenção das relações de poder legitimadas na luta simbólica, pois “não existe sistema social em que o consentimento seja a base exclusiva da hegemonia, nem Estado em que um mesmo grupo possa, somente por meio da coerção, continuar a manter de forma durável a sua dominação” (MACCIOCHI, 1980, p. 35). O regime militar no Brasil (1964-1985) nos serve de exemplo para a conexão perfeita entre o consentimento (um efeito da luta simbólica) e a coerção (a força bruta) na

garantia da concentração do poder social, político e espiritual nas mãos do bloco hegemônico da época – as Forças Armadas e a Polícia Militar. Até mesmo a distinção que Althusser (1996) faz entre aparelhos repressivos de Estado e aparelhos ideológicos de Estado nos deixa a par dos modos pelos quais se dá a comunhão desses dispositivos na manutenção do poder, explicando que ambas as instâncias fazem uso tanto da violência quanto da ideologia em suas relações com a sociedade, mas a quantidade de força física, ou simbólica, empregada em um interesse é determinada pelo tipo de aparelho ideológico em si.

No caso do estudo, e a título de ilustração, em geral, a grande mídia (um aparelho ideológico de Estado) opera em um nível ideológico (na luta de sentidos) para estabelecer relações com o espectador, mas, não obstante, suas prescrições podem ser interpretadas como imposições (modos de coerção) na busca pela obediência (consentimento). Da mesma forma, a coesão das Forças Armadas com a Polícia Militar (alguns dos aparelhos repressivos de Estado) e entre seus próprios agentes, durante a ditadura, deu-se por meio do uso da ideologia, pois o uso da violência poderia resultar em dissidência.

Na perspectiva da ACD, a ideologia trata-se de um sistema de conhecimentos e crenças que se constrói no senso comum – mas cujas armações estruturantes são produzidas fora dele (na produção de textos, por exemplo) –, que se encontra implícito nas interações sociais e nos objetos culturais – que exigem o uso linguístico para ocorrência (nos filmes, por exemplo) –, e o qual o sujeito pode não ter consciência das razões que o fazem reproduzir uma visão de mundo particular (FAIRCLOUGH, 1989). Nesses termos, na análise crítica está incluída não apenas o desvelamento da relação dialética entre discurso e práticas sociais e a explicitação dos porquês, mas também uma intervenção tanto na linguagem quanto na *práxis* ao dar subsídios para uma mudança discursiva, social e cultural (*Ibidem*, 2001) – porquanto “a principal meta social e prática dos ECD<sup>8</sup> é desenvolver estratégias discursivas de dissensão e resistência” (VAN DIJK, 2008, p. 34-35) que estimulem o pensamento crítico das massas.

A ACD de Fairclough toma como critério um ponto de vista dialético para descrever a relação do discurso com as práticas sociais, ambas as práticas (discursiva e social) organizam-se entre si, não havendo primazia de uma sobre a outra. Nota-se também a forte influência da filosofia da *práxis* (do materialismo histórico) sobre os estudos críticos do discurso nessa descrição (GRAMSCI, 1986), pois ela subentende que a construção do cotidiano da vida comum é irredutível às forças de produção material da sociedade. Ou seja, é tomado em consideração o fato de que a produção, a distribuição e o consumo de textos (as manifestações

---

<sup>8</sup> Estudos Críticos do Discurso.

materiais e linguísticas da prática discursiva), por exemplo, orientam a construção discursiva dos sistemas de conhecimentos e crenças (ideologias), das posições ideológicas do sujeito, das relações sociais e das identidades sociais (FAIRCLOUGH, 2001).

A análise do discurso de vertente britânica, então, procura pôr ênfase nos efeitos causais que os textos apresentam em criar, manter ou subverter as ideologias que, por sua vez, estabelecem as relações assimétricas de poder, de dominação e de exploração no mundo social (FAIRCLOUGH, 2003).

Em nosso contexto de pesquisa, a assimetria das relações sociais é indissociável dos modos pelos quais o mito da igualdade foi reinscrito na realidade pelos meios de comunicação de massa – veículos de representação social e simbólica. A força ideológica dos discursos sociais e políticos que ajudaram na construção de uma sociedade democrática durante a Revolução Industrial (início do século XVIII) ainda nos levam a crer que todos aqueles que vivem sob o igualitarismo têm liberdade de expressão e de pensamento – ambas as liberdades são complementares. Como efeito sintomático, há uma confusão entre o que é discurso público e o que é discurso privado. Para o sujeito das massas, ele/a é representado/a pelo e identifica-se com o discurso público – o midiático, elemento fundamental para a construção do senso comum – e passa a reproduzi-lo em seu dia a dia sem questioná-lo – o público torna-se privado –, mas foge-lhe à consciência de que o que é veiculado pelos *mass media* é controlado por um círculo restrito de indivíduos.

É oportuno que se lembre de que o discurso é uma materialização linguística da ideologia (PÊCHEUX, 1988). Logo, a ilusão das liberdades de expressão e de pensamento e a confusão entre os discursos público e privado contribuem para mascarar a falta de controle que as massas têm sobre a sua própria representação – o que as coloca em uma posição social e política desfavorável em comparação à hegemonia.

Sobretudo, a ACD tem a ideologia como uma modalidade de poder indissociável de um modo particular de representar a vida social – o discurso. Fairclough (1995; 2003) toma em consideração que a expressão discurso tem dois níveis de sentido em sua ação epistemológica: “em um nível abstrato, ele concebe discurso como uma categoria que designa os elementos semióticos na sua totalidade multimodal, abrangendo, assim, não apenas os signos linguísticos, mas também os não-linguísticos, como imagens, cores, sons e gestos” (OLIVEIRA; CARVALHO, 2013, p. 284) – sentido apropriado à justificativa de um *corpus* de análise composto por filmes; e “em um sentido mais restrito, ele usa o termo *discurso* para designar modos particulares de representações específicas da vida social” (*Ibidem*, grifo dos autores).

Essa visão multinível do discurso é uma tentativa do autor de dar conta das inúmeras descrições conflitantes e sobrepostas atribuídas ao termo, mesclando e miscigenando tanto perspectivas teóricas quanto disciplinares que surgiram com o desenvolvimento da análise do discurso. Em geral, a linguística trata a expressão discurso como referência “a amostras ampliadas de linguagem falada e escrita” e menospreza as condições de concretização das trocas linguageiras que outros modos semióticos possibilitam (FAIRCLOUGH, 2001, p. 21).

À vista disso, a tarefa do analista é a de identificar as representações ideológicas responsáveis pela produção de sentidos nos textos que se concretizam no cotidiano comum. Um trabalho árduo, porque as ideologias são elementos implícitos na multimodalidade da linguagem, pressuposições de mundo (con)textualizadas de maneira específica na produção, minimizando o risco da prescrição ser perceptível (*Ibidem*, 1989). Essa invisibilidade alcançada pelo poder simbólico na dimensão textual é a razão da ideologia ser tão eficaz no discurso público – o cinematográfico, por exemplo. O “poder de fazer ver e de fazer crer” (BOURDIEU, 2010, p.173-174) torna-se, assim, uma estratégia de manipulação.

Daí surge uma grande questão: como o analista do discurso pode tomar parte para que os efeitos causais de sentido submersos nos textos em seu nível ideológico alcancem uma superfície visível por meio da ação científica e, desse modo, desencadear um processo de conscientização das práticas discursivas da sociedade?

### **2.1.2 Concepção tridimensional do discurso e análise textual aplicada**

Orientado por questões, que considera básicas para a ACD, acerca da relação complexa entre discurso e práticas sociais, a respeito do grau de conscientização que o sujeito tem sobre tal relação e sobre suas próprias práticas e relativas ao importante papel que o discurso desempenha na mudança social (OLIVEIRA; CARVALHO, 2013), Fairclough (2001) antevê a necessidade de um modelo de estudo prático-crítico que contenha em seu escopo a articulação das propriedades formais dos textos (vocabulário, gramática, coesão e estrutura textual<sup>9</sup>) com os aspectos de sua produção, distribuição e consumo – componentes da atividade humana objetiva impossíveis de serem dissociados do pensamento social, político, histórico e cultural.

Tais questões dão a ideia geral de uma teoria social do discurso que supera a antiga abordagem da LC (anos 70) sobre poder e ideologia ao considerar os dualismos existentes

---

<sup>9</sup> Esses itens estão ordenados em escala ascendente tal qual imaginados pelo autor.



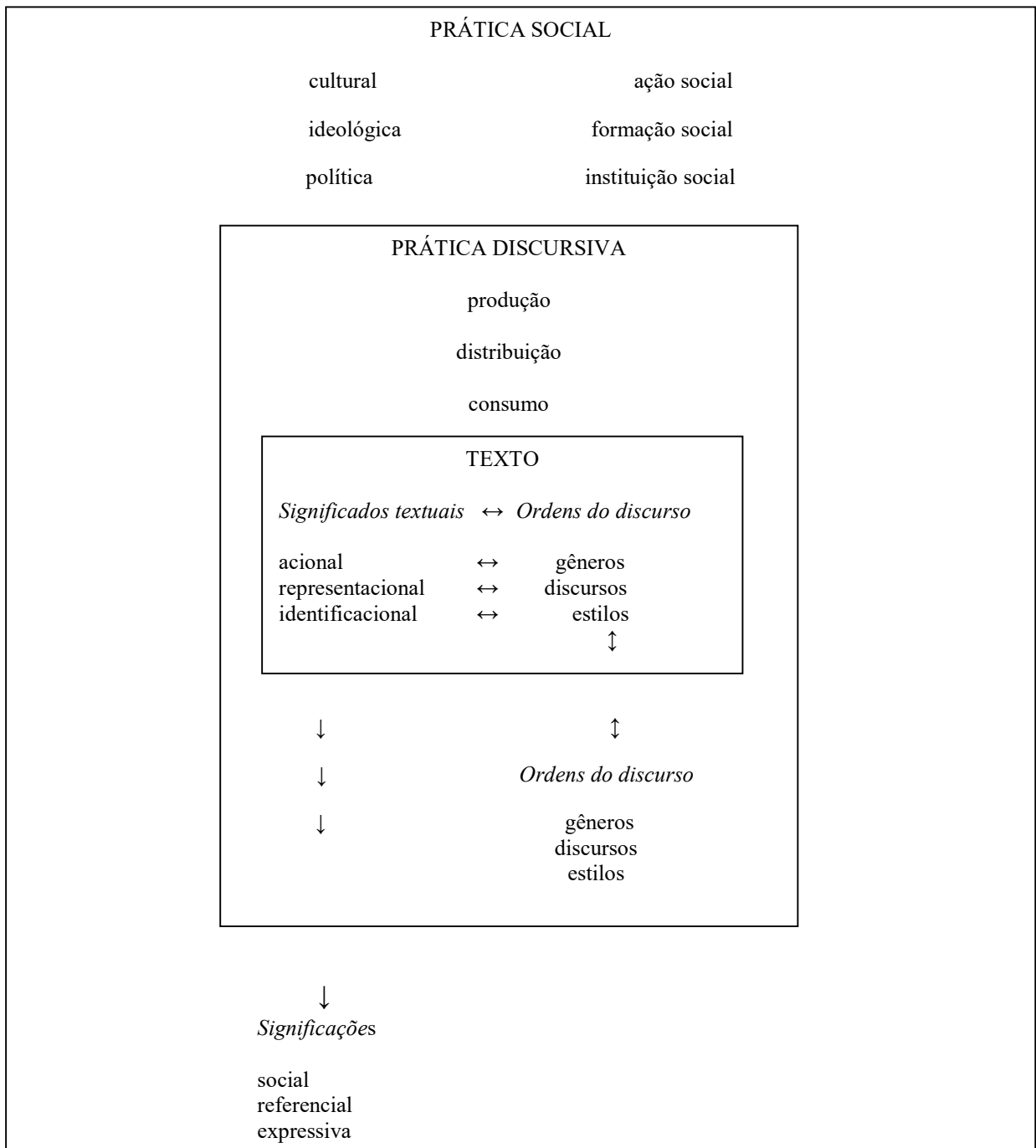
entre estase e mudança social, estruturas e ação social e reprodução e transformação social como mutualismos inclusivos (*Ibidem*). Explicando melhor, as relações entre os extremos são reavaliadas como focos de tensão interdependentes e, assim sendo, têm que ser estudadas sem que haja excelência de um pólo sobre o outro.

O autor, então, põe à prova três tradições analíticas ao reuni-las em um quadro teórico-científico que chama de Concepção Tridimensional do Discurso (CTD)<sup>10</sup>, a qual pode ser visualizada esquematicamente na Figura 1. Recordemos aqui que a primeira tradição é a da análise textual e linguística tal qual descrita pela Linguística regular; a segunda é a macrossociológica que estuda os encadeamentos entre *práxis* e estruturas sociais (as regras de sistematização e os recursos criados pela ação humana); e a terceira é a microssociológica que interpreta as prática sociais como processos ativos de (re)produção da vida social, dependentes da agência humana para ocorrência e que têm por base as convenções culturais ou os “procedimentos de senso comum partilhados” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 100-101).

---

<sup>10</sup> Daqui para diante trataremos a expressão Concepção Tridimensional do Discurso pela sigla CTD. Ainda sobre o parágrafo: as concepções de filosofia da *práxis* e de hegemonia de Antonio Gramsci (2001) e as ideias de assujeitamento do sujeito e de aparelhos ideológicos de Estado de Louis Althusser (1996) associam-se ao argumento marxista que diz que “toda vida social é essencialmente prática” (MARX, 1998, p. 102-103) e exercem forte influência sobre o pensamento de Norman Fairclough na representação gráfica da CTD. Daí, alojar o tema filosófico-alemão da primazia da atividade (*Tätigkeit*) nos campos da teoria social (2ª e 3ª tradições analíticas) e do discurso (1ª tradição analítica) é tornar relevantes as circunstâncias das relações sociais e as razões ideológicas da produção material da sociedade para um modelo de estudo prático-crítico que resulte em ação revolucionária (conscientização do subalterno sobre o senso comum e as visões de mundo em geral). Quando a ACD coloca ênfase na *práxis*, a intenção é que ela seja vista como uma atividade objetiva e subjetiva de “automudança” (*Selbstveränderung*) – uma prática de subversão de velhos paradigmas a partir da superação crítica do conformismo.

**Figura 1 – Conceção tridimensional do discurso<sup>11</sup>**



Fonte: Elaborado pelo autor.

As concepções de filosofia da *práxis* e de hegemonia de Gramsci (2001) e as ideias de assujeitamento do sujeito e de aparelhos ideológicos de Estado de Althusser (1996) associam-se ao argumento que diz que “toda vida social é essencialmente prática” e exercem forte

<sup>11</sup> A Concepção Tridimensional do Discurso aqui representada trata-se de uma nova leitura da figura original (FAIRCLOUGH, 2001, p.101). A justificativa para nossa ‘re-apresentação’ é indicar para o/a leitor/a o *locus* de cada nível e dimensão postos à mostra a seguir.

influência sobre o pensamento de Fairclough na representação gráfica da CTD (MARX, 1998, p. 102-103). Daí alojar o tema filosófico-alemão da primazia da atividade (*Tätigkeit*) nos campos da teoria social (2ª e 3ª tradições analíticas) e do discurso (1ª tradição analítica) é tornar relevantes as circunstâncias das relações sociais e as razões ideológicas da produção material da sociedade para um modelo de estudo prático-crítico que resulte em ação revolucionária – a conscientização do subalterno sobre o senso comum e as visões de mundo em geral.

Quando a ACD coloca ênfase na *práxis*, a intenção é que ela seja vista como uma atividade objetiva e subjetiva de ‘automudança’ (*Selbstveränderung*) – uma prática de subversão de velhos paradigmas a partir da superação crítica do conformismo individual e coletivo.

E ainda que a CTD sugira que o discurso possa ser avaliado a partir de três ópticas distintas e complementares, é indiscutível que o objeto de estudo empírico do analista crítico é o texto. Em sua respectiva dimensão, o texto é a substância seminal que dá forma as questões socioculturais problemáticas e a fonte que dá vazão às ramificações dialéticas do discurso com a sociedade, sendo as dimensões da prática discursiva e da prática social as possibilidades que o pesquisador dispõe para traçar os mapeamentos de tais nós, tendo como princípio o material linguístico concreto. No que toca a este ponto, a ACD inspira-se nos fundamentos teóricos da Linguística Sistemico Funcional (LSF)<sup>12</sup> de Halliday (1985; 2004) para produzir categorias de análise textual que dêem conta tanto do discursivo quanto do social e que visibilizem a reciprocidade entre efeitos causais dos textos e práticas sociais.

A LSF distinguiu-se da Sociolinguística e da Linguística regular ao enfatizar as implicações da linguagem na sociedade em um nível mais profundo, em vez de apenas traçar paralelismos entre tais estruturas, e fazer cair por terra às hipóteses de que língua e linguagem são sistemas isolados e que o conteúdo (significação) não está subordinado à forma (expressão) (FAIRCLOUGH, 2001). Daí os teóricos da LC inspirarem-se na gramática sistêmica de Halliday. Também, o reconhecimento do caráter multifuncional dos textos nos ajuda a entender que a organização social é um reflexo do uso da linguagem, visto que é através dele que se dá a representação de mundo (*função ideacional*), as relações sociais e os sistemas de conhecimentos e crenças (*função interpessoal*) e as conexões entre texto e contexto (*função textual*).

---

<sup>12</sup> Daqui para diante trataremos a expressão Linguística Sistemico Funcional pela sigla LSF.

Fairclough (2003) faz uma releitura dessas funções da linguagem em tipos de significados textuais: significado acional (modos de agir [gêneros]), significado representacional (modos de representar [discursos]) e significado identificacional (modos de ser [estilos]). E, para alcançarmos os nossos objetivos, torna-se necessário investigarmos os textos em termos de *gêneros*, *discursos* e *estilos* – as ordens do discurso (CHOULIARAKI; FAIRCLOUGH, 1999).

“Os gêneros são especificamente os aspectos discursivos dos modos de agir e interagir no curso dos acontecimentos sociais”<sup>13</sup> (FAIRCLOUGH, 2003, p. 65, tradução nossa). A interação social não se dá apenas através dos recursos linguísticos da comunicação (a oralidade e a escritura), mas podemos afirmar que ela está subordinada a uma prática discursiva qualquer (à pluralidade sígnica e simbólica da linguagem) para ocorrência. Ainda, os textos em geral estão vinculados a um quadro institucional (a narrativa fílmica à arte e cultura, o artigo de jornal à informação etc.), desempenhando um papel e tendo parte na ação e interação social.

Os discursos são “modos de representar aspectos do mundo – os processos, as relações e as estruturas do mundo material, do ‘mundo mental’ dos pensamentos, sentimentos, crenças etc. e do mundo social”<sup>14</sup> (*Idem, Idem*, p. 124, tradução nossa). Assim sendo, nos vem à ideia o fato de que os textos podem estar a serviço das visões de mundo particulares quando eles constroem versões da realidade que são interessantes para uns e desinteressantes para outros.

Os “estilos são os aspectos discursivos dos modos de ser – as identidades”<sup>15</sup> (*Idem, Idem*, p. 159, tradução nossa). Isto é, as identidades sociais estão intrinsecamente relacionadas a um grupo de pertencimento e a sua linguagem. Afinal, “quem você é, em parte, é uma questão de como você fala, como você escreve, assim como uma questão de corporificação – como você aparenta, como você se comporta, como você se move etc.”<sup>16</sup> (*Ibidem*, tradução nossa). E na interseccionalidade das tensões identitárias nascem os estereótipos<sup>17</sup>.

A grande reviravolta que os dois tipos de análise proporciona é o reconhecimento de que gêneros, discursos e estilos são tanto categorias discursivas (dos textos) quanto sociais (da *práxis*). Dito de outro modo, a CTD e as ordens do discurso estabelecem a relação dialética do linguístico com o não-linguístico que torna exequível a análise crítica de ambas as

<sup>13</sup> Texto fonte: *Genres are the specifically discursual aspects of ways of acting and interacting in the course of social events.*

<sup>14</sup> Texto fonte: [...] *ways of representing aspects of the world – the processes, relations and structures of the material world, the ‘mental world’ of thoughts, feelings, beliefs and so forth, and the social world.*

<sup>15</sup> Texto fonte: *Styles are the discursual aspect of ways of being, identities.*

<sup>16</sup> Texto fonte: *Who you are is partly a matter of how you speak, how you write, as well as a matter of embodiment – how you look, how you hold yourself, how you move, and so forth.*

<sup>17</sup> Sobre os estereótipos, ver subseção 2.2.2., *Estereótipos, estigmas e territorialidades.*

competências de forma simultânea e não contraditória. Exemplificando: o fazer cinema é um conjunto de práticas sociais – é linguagem e indústria (TURNER, 1995), um modo de (inter)ação (gênero) discursiva que projeta nas telas representações (discursos) da vida social, representações essas que servem de referência para (auto)identificação (estilo) do espectador. Mas dentre todas as modalidades (ação, representação e identificação) pelas quais o discurso cinematográfico figura, nenhuma é irreduzível à prática semiótica ou intersemiótica. Ademais, o filme, na qualidade de texto, não fica estagnado a um sistema semântico específico, porquanto a película encapsula grande parte do que é comunicável.

Iniciada a devida apresentação aos três tipos de significados textuais (acional, representacional e identificacional), doravante trataremos gêneros, discursos e estilos de acordo com a releitura que Fairclough faz das categorias analíticas propostas pela Gramática Sistêmico-Funcional (HALLIDAY, 1985; 2004), ponto o foco do estudo crítico no jogo sutil, íntimo e combinado entre os modos de agir, representar e identificar que leva a perspectiva extralinguística para o coração do texto e que se reverte em significação social, referencial e expressiva.

O *significado acional* do texto está em relação com as ações estratégicas e comunicativas pelas quais ele é produzido, distribuído e consumido e chama a atenção para sua forma material (FAIRCLOUGH, 2001; 2003). Como ação planejada das relações de poder, busca-se que o texto apresente uma exterioridade estável, fixa e homogênea (ou melhor, intertextual<sup>18</sup>) que sirva de revestimento para os sentidos profundos (as forças ideológicas). Daí o superestimo da elocução escrita e, mais à parte, da oral. Mas, para o analista crítico, restringir as possibilidades discursivas ao sinal gráfico e ao som é não correr o risco de aventurar-se no campo das práticas intersemióticas que tomam parte nos jogos de significação. Por esse motivo, o exame da natureza acional do discurso cinematográfico não apenas põe ênfase no sistema de opções formais (vocabulário, gramática, coesão e estrutura textual) da narrativa fílmica, mas também no próprio tipo de gênero do discurso e sua semiose visual. O curta-metragem é tido aqui como modo de ação discursiva (contestação da produção histórica e negociação de saberes [função ideacional da linguagem]) que torna propício outros exemplos (não-normativos, não-estereotipantes, democráticos etc. [função interpessoal da

---

<sup>18</sup> Uma vez que a significação do texto é a figuração discursiva das convenções sociais, a intertextualidade é tanto eco histórico quanto realce dessas estruturas abstratas. Quando tratamos intertextualidade e homogeneidade como sinonímias, chamamos a atenção para o problema que a coexistência de diferentes sentidos pode ocasionar. Para diminuir a ambivalência dos textos, a produção (instituição e prática social) estabelece o diálogo entre novo e preexistente no nível da coerção ideológica, introduzindo o primeiro na história social e instituindo a homogeneidade textual (a identidade discursiva de uma cultura particular), ou ainda a conexão das redes de comunicação social (KRISTEVA, 1986; FAIRCLOUGH, 2001).

linguagem]) de interação social, pois chama a atenção para as assimetrias sociais de sexo e gênero – melhor ainda, para as vozes silenciadas em outros textos, diz respeito às maneiras pelas quais o discurso privado é representado pelo, e identificado como, público e põe em questionamento as significações reguladas pela normatividade.

O *significado representacional* do texto tem referência com a concretização das estruturas de diferentes níveis de abstração (social, mental e material) na dimensão textual. Para tanto, forma (gênero e expressão) e conteúdo (significado) são combinados com os aspectos da identidade coletiva e do respectivo contexto situacional no modo de representação discursiva do mundo. Porém, o que é representado no texto pode variar do ‘mundo como ele é’ (isto é, ‘como ele é percebido’) para ‘o mundo como ele pode vir a ser’ (FAIRCLOUGH, 2003), pois existem algumas realidades sociais cujas políticas representacionais dão-se de maneira satisfatória e outras não.

Essa variação é orientada, senão determinada, pela posição na qual o sujeito-representador (o autor) está inscrito na sociedade, por sua identidade pessoal (sua personalidade) e social (seu *ethos* sociocultural) e pelas relações que estabelece com o outro (*Ibidem*). No contexto do cinema, por exemplo, não podemos afirmar terminantemente que o que se vê na tela é a produção da visão de mundo própria de um diretor (o sujeito-representador), porquanto tal representação é a ‘percepção’ do social pelo indivíduo. Dito de outro modo, as experiências subjetivas e as percepções individuais são orientadas pelo estilo de vida e pelas práticas coletivas; ou seja, a representação parte do imaginário coletivo para chegar à consciência individual (MOSCOVICI, 2010). Daí diz-se que o discurso público e o privado estão interconectados, pois é o posicionamento social no qual o sujeito-representador se encontra que dá forma, em parte, a seus discursos – e esses reproduzem tal posicionamento.

Por conseguinte, autores específicos dão vazão a representações de mundo específicas. Logo, as circunstâncias fluídas e causais das representações coletivas são reconhecidas pela ACD – o que nos possibilita tecer uma rede argumentativa que combina a teoria faircloughiana da linguagem com a teoria moscovicianiana das representações sociais. Do meio das correspondências entre tais teorias, podemos citar: o reconhecimento da função representacional da linguagem que estabelece a ponte entre os mundos social (coletivo) e mental (individual); de uma dimensão social que resulta das ações individuais; e de um universo consensual que se constrói no *situatedness* produzindo uma realidade interpessoal. Estudar esse significado textual é indicar os processos ideológicos que tornam as representações sociais convenientes a um contexto histórico particular e os modos pelos quais elas dão forma às convenções e relações sociais.

O *significado identificacional* do texto estabelece a correlação da representação dos atores sociais no discurso com os efeitos constitutivos do discurso nas identidades sociais – o que esboça um sistema aberto de trocas simbólicas entre a corporificação linguística de um grupo humano qualquer nos textos e o processo de identificação desse número de pessoas com o *ethos* discursivo (a identidade coletiva). Justificamos o uso da expressão ‘sistema aberto’ explicando que tais trocas simbólicas não estão subordinadas a regras inflexíveis. Por exemplo, embora a comunicação estabelecida entre o cinema (texto) e o público (agência humana) não tenha conexão com os rigores de uma situação de conversação comum, estática e/ou pré-construída, há transferência de informações, seja entre discurso e sujeito ou entre espectadores, sendo que as imagens são construtos semióticos que tornam possíveis esse tipo de interação social (DEBORD, 1997)

Para que a identificação repercuta em efeitos causais sobre o indivíduo, é determinante que o sujeito-representador e o objeto-representado (o sujeito das massas) participem das mesmas categorias de percepção e avaliação de mundo (BOURDIEU, 1996) – ou seja, partilhem de significações comuns, porquanto as narrativas tendem a traçar paralelismos dos modos de ser de ambas as realidades na dimensão textual. Daí nosso trabalho de investigação procura dar a conhecer as razões para a existência de negociações, interações e lutas abertas e polimorfias do discurso cinematográfico (a ficção) com a experiência do espectador (o real vivido) (SHOHAT; STAM, 2006), pois comunidades discursivas específicas (a LGBTQ, no caso) são significadas por meio de tipos específicos de linguagem que dizem sobre suas visões de mundo particulares e identidades (CHOULIARAKI; FAIRCLOUGH, 1999). Analisar o discurso através do seu caráter identificacional é tanto enfatizar a importância da linguagem na constituição identitária do sujeito quanto apresentar quem são os atores sociais e quais são as comunidades discursivas inscritas no texto.

#### 2.1.2.1 Dimensão do texto

Situado no centro da CTD, o discurso é analisado na qualidade de *texto* – e o texto é uma dimensão do discurso. É importante lembrarmos que “qualquer evento discursivo (isto é, qualquer exemplo de discurso) é considerado simultaneamente um texto, um exemplo de prática discursiva e um exemplo de prática social” e que, em vista disso, a CTD pode ser interpretada como um modo de representar as possíveis locações da ideologia na linguagem (FAIRCLOUGH, 2001, p.22). Afinal, a linguagem é tanto a forma material da ideologia quanto um investimento de poder (*Ibidem*, 1995). Dito isso, nos vem à ideia o fato de que “o

texto é a manifestação linguística da prática discursiva, que, por sua vez, é uma forma de prática social”, sendo o todo discursivo as fronteiras da ideologia (OLIVEIRA; CARVALHO, 2013, p. 292). E embora o sentido de texto não escape às definições tradicionais usadas na linguística, ele não fica estagnado nas ocorrências oralidade e escritura. Por conseguinte, a noção de discurso põe-se ao alcance tanto de outras formas simbólicas quanto da fusão sincrética dos modos pelos quais o texto apresenta-se ao mundo.

O discurso cinematográfico é a combinação perfeita de palavras e imagens e ilustra a grande extensão de gêneros que o termo discurso pode abarcar, ao mesmo tempo em que aponta para a urgência da redefinição da ideia de texto. E ainda que seja uma produção intersemiótica – uma (re)atualização do texto –, o filme também é tido como uma prática discursiva. Mas, no nível da linguagem falada e escrita, Fairclough (2001) propõe que a análise linguística seja organizada em torno do vocabulário (palavras individuais), da gramática (palavras combinadas em orações e frases), da coesão (ligação entre orações e frases) e da estrutura textual (propriedades organizacionais e estruturais dos textos) que são utilizadas na produção textual, pois a escolha intencional de cada um desses itens dá nova direção ao “significado potencial de um texto e sua interpretação” (*Ibidem*, p. 103)<sup>19</sup> e, em contrapartida, contribui para o processo de naturalização das visões de mundo particulares no plano do discurso. Nota-se, aqui, que o texto também repercute seus efeitos de sentido na dimensão extradiscursiva, resultando em ação social (*práxis*), seja discriminatória (por meio das violências simbólica e física), seja igualitária (através da negociação de saberes). No que tange à ideologia, o texto é o seu local por excelência, apesar de não ser possível ‘ler’ a ideologia a partir do próprio texto (*Ibidem*, 1995).

---

<sup>19</sup> A heterogeneidade de sentidos de um texto pode resultar em ambivalência ou múltipla interpretação. Em geral, o leitor/espectador reduz “essa ambivalência potencial mediante opção por um sentido particular, ou um pequeno conjunto de sentidos alternativos” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 103), mas a relação entre sentido e intérprete não exclui a possibilidade de que o significado potencial de um texto seja dimensionado logo na sua produção, porquanto, na luta simbólica, o que se busca é a superposição de uma visão de mundo hegemônica na criticidade e autonomia do subalterno.



### 2.1.2.2 Dimensão da prática discursiva

A *prática discursiva* aparece como instância interseccional da relação da dimensão da prática social com a do texto e enreda os processos de produção, distribuição e consumo textual com o contexto de situação – ou seja, com a natureza extradiscursiva desse *continuum*. Por exemplo, a indústria hollywoodiana de filmes, uma grande empresa capitalista, impõe sérias condições restritivas ao cineasta (o produtor textual), tanto em relação à criação artística quanto à razão artística, visto que o produto final de seu trabalho tem que obedecer à lógica do máximo consumo – o elemento que determina a homogeneização de narrativas (os textos) e que aloja a forma-mercadoria (o filme) na categoria do quantitativo para melhor aceitação do público.

O cinema de Hollywood é a representação de um sistema de previsibilidades da realidade. Em outras palavras, “trata-se de um empreendimento comercial que não deseja ofender as tendências dominantes com visões radicais, tentando, portanto, conter suas representações de classe, sexo, raça e sociedade dentro de fronteiras preestabelecidas” (KELLNER, 2001, p. 135). Por essa razão, começos, meios e fins previsíveis de narrativas não-substanciais com tramas e personagens vazios tornaram-se a fórmula mágica para atrair “um público potencial de imaginação estandardizada, de fracas aspirações individualistas, que representava um mercado ideal para o consumo em massa de um espetáculo produzido em massa” (ROSENFELD, 2009, p. 64).

Daí chegarmos às seguintes conclusões: se o produtor por trás do filme tem em conta o princípio básico de que todo comércio precisa de um consumidor, logo “a procura de um grande público implica a procura de um denominador comum” e, por consequência, “a homogeneização da produção se prolonga em homogeneização do consumo”, suprimindo a diferença de recursos entre espectadores (MORIN, 1997, p. 35). Os recursos dos membros (dos espectadores, no caso) podem ser interpretados como os modos pelos quais o sujeito interioriza as estruturas sociais (a política, a economia, a ideologia etc.) e as convenções sociais (a cultura) e são determinantes no processo de interpretação textual (o consumo) (FAIRCLOUGH, 2001). Como podemos perceber, eles são de natureza preeminente sociocognitiva e variam de acordo com os aspectos da identidade social do membro (a idade, a etnia, o gênero etc.). Portanto, podemos afirmar que os processos da prática discursiva não são resistentes às contingências sociais, há interdependência. Observa-se, nesse exemplo, a tendência hegemônica de transformar o indivíduo em sujeito comum pela interpelação

ideológica<sup>20</sup> (Cf. ALTHUSSER, 1996) e o importante papel que as tecnologias modernas desempenham nas novas modalidades de poder (FOUCAULT, 1988b).

Para o exame do *processo de produção*, é sugerida a desconstrução do produtor textual segundo a posição que ocupa nessa etapa de realização do discurso (FAIRCLOUGH, 2001). Por exemplo, podemos investigar que tipo de papel ele desempenha na produção: Diretor de arte? Diretor de fotografia? Roteirista? Todavia, no momento em que tocamos no assunto ‘homogeneização da produção’, revela-se mais frutífera a análise do modelo de empresa, da ideologia em que se situa e dos procedimentos editoriais de sua produção, porque, mesmo observando as subjetividades do produtor, chegamos à conclusão de que posicionamentos ideológicos individuais não desafiam a autoria coletiva de um sistema de tradição (a cinematografia *mainstream*). No caso do cinema *underground*, o objeto em foco é o fazer textual diaspórico de uma empresa liberal que se opõe à estética do mesmo, à forma representacional padrão, e que se propõe desmarginalizar certas representações sociais dentro da zona de guerra política em que se transformou o campo da cultura.

Ter o conhecimento sobre as condições de produção histórica e as particularidades do campo da cultura é abrir caminhos para os procedimentos analíticos que tomaremos por base para o estudo das formas e conteúdos das narrativas fílmicas. Afinal, é a dimensão da prática discursiva que nos dá subsídios para a elaboração da metodologia de análise social que empregamos com maior especificidade no estudo da *práxis* e da organização social, política e cultural.

Por ‘empresa’, damos a entender também instituição social. E sob essa condição, o cinema é uma das camadas medianeiras de toda a estrutura social, orientando o sujeito tanto para a formação social (causalidade em escala ascendente) quanto para a ação social (causalidade em escala descendente). As ações tendem a refletir o grau de proximidade do sujeito com as instituições as quais toma parte (local de trabalho, local de diversão, família etc.), ainda que os aspectos da formação ideológico-discursiva sejam difíceis de detectar nos atos que ele performatiza – por exemplo, na interação verbal (FAIRCLOUGH, 1995). Entretanto, a relação entre formação, instituição e ação sociais não é reducionista como medidas e distâncias ‘de baixo para cima’ ou ‘de cima para baixo’ a partir de um dispositivo midiático sugerem, porque uma totalidade de ações divergentes pode apontar para a insurgência contra a formação por meio de uma instituição – o cinema, no caso. Em vista disso, dizemos que os instrumentos de construção social operam dialeticamente.

---

<sup>20</sup> Sobre a noção de interpelação ideológica, ver subseção 2.2.2., *Estereótipos, estigmas e territorialidades*.

No *processo de distribuição*, esquadrinham-se os locais da sociedade nos quais os textos são postos em circulação (FAIRCLOUGH, 2001). Em geral, os discursos cinematográficos comerciais têm distribuição simples – por não transgredir as estruturas e convenções sociais, uma sala comercial com uma grande tela, um projetor e um auditório disponíveis é o suficiente. No cinema *underground*, ao contrário, as representações de aspectos do mundo são mais críticas, cruas e reflexivas, ácidas e de difícil digestão. Como consequência, sua distribuição é complexa, pois a microárea empresarial da produção responsável pela arrecadação de fundos e contratação de mão de obra tem de considerar as diferenças sutis e complicadas de contexto social, político e econômico e valer-se de outros artifícios para oferecer seu texto ao público. Portanto, é dever do pesquisador questionar em quais lugares esses filmes são exibidos, por quais meios são divulgados e os modos pelos quais a produção antevê sua distribuição e consumo.

Para o estudo do *processo de consumo*, devemos dar a devida atenção ao fato de que os textos são consumidos de acordo com vários contextos de situação – a natureza geral do contexto social (FAIRCLOUGH, 2001). Ou seja, é a realidade particular do sujeito – a localização de sua comunidade na hierarquia social –, seu grau de distanciamento político e intelectual e a aproximação do texto com sua experiência imediata que determina a interpretação parcial da leitura (*Ibidem*; SHOHAT; STAM, 2006). Também, há diferentes modos de interpretação disponíveis, visto que as estratégias de coerção são adaptáveis às esferas de atividade humana as quais estão vinculadas. Por exemplo, as leituras possíveis dos discursos da religião, da psiquiatria e da jurisprudência sobre a sodomia podem ser tanto remotas quanto recentes, efêmeras e contingentes – uma vez que suas lógicas constroem-se no universo do *situatedness*. Em outras palavras, as comunidades discursivas são instituídas pelos discursos particulares e simultaneamente tornam legítimas tais proposições. E mesmo que a responsabilidade de suas interpretações caia sobre o consumidor, não podemos negligenciar as implicações das escolhas feitas por um aparelho ideológico de Estado na produção de sentidos.

A tendência dos discursos institucionais é transformar proposições (representações ideológicas) em senso comum sob a rubrica de ‘conhecimento’, e, no senso comum, ‘conhecimento’ torna-se ‘natureza humana’ (FAIRCLOUGH, 1995). Ainda que essa alegação seja minimalista, é inquestionável que a racionalização dos textos está intrinsecamente associada à base social particular que os distribui. Para o leigo, é difícil notar os vários matizes de sentido que a palavra sodomia apresenta em diversos locais (no tribunal, na igreja, no consultório etc.), mas essas gradações são engendradas com o objetivo de endereçar, senão

possibilitar a leitura de, um discurso particular sobre dado tema a um consumidor específico (o júri, o fiel, o paciente etc.). Desse modo, as representações ideológicas tornam-se prescritivas por meio de suas naturalizações. Os discursos machistas, sexistas e homofóbicos estão cheio dessas prescrições dirigidas tanto a homens quanto às mulheres. Afinal, não são eles que nos dizem: ‘ande como se deve andar, fale como se deve falar’<sup>21</sup>?

Embora a força dos enunciados (o ato ilocucionário de fala), a coerência e a intertextualidade também digam respeito às propriedades formais dos textos, esses itens não são explorados na análise textual, mas nos desdobramentos da prática discursiva, pois são partes estruturais que revelam suas facetas nos processos de produção e consumo (interpretação). Força e intertextualidade são tidas aqui como propriedades das interpretações que se associam aos aspectos sociocognitivos da prática discursiva – ao contexto de situação – e intertextualidade como princípio ideológico.

Segundo Austin (1990), quando a análise textual de orações e frases é executada estritamente pelo viés da Semântica Formal – cujas explicações baseiam-se nas condições de verdade da sentença –, os resultados obtidos tendem a não ser acurados, pois a natureza da linguagem é apreciada fora da teoria da ação e poder-se-ia estar sugerindo que a produção de sentidos e os efeitos de sentido são determinados exclusivamente pela forma da língua (estrutura) e não pelo uso da linguagem (funcionamento). Daí a razão de elaborar um novo tipo de análise teórica que explore outras condições de sentido não verificáveis em termos de verdade ou falsidade: os atos performativos de fala: ato locucionário (o que é dito); ato ilocucionário (a força do que é dito) e ato perlocucionário (os efeitos do que é dito).

Fairclough (2001) alude à teoria dos atos de fala para indicar a importância dos modos pelos quais estamos usando a linguagem (respondendo, pronunciando, informando, identificando, descrevendo etc.) em nossas práticas discursivas do dia a dia.

Em geral, a força do que é dito em um texto está em oposição à interpretação do que não é dito e previne a discrepância. Falamos anteriormente sobre a existência de textos que dão margem a múltiplas interpretações e sobre o importante papel que o contexto de situação desempenha na redução dessas ambivalências, a isso acrescentamos que a ‘força dos enunciados’ é descontínua – ou seja, uma mesma frase<sup>22</sup> pode ser tanto uma pergunta ou um pedido quanto uma sugestão, uma reclamação ou uma ordem – e que são os elementos de ordem sociocognitiva que dão resolução ao potencial direto ou indireto de um ato de fala.

<sup>21</sup> Tradução nossa da expressão idiomática americana *walk that walk, talk that talk*. Uma máxima prescritiva por excelência que adverte ao sujeito que vive no gueto sobre as regras inegociáveis de seu grupo de pertencimento.

<sup>22</sup> Por exemplo: “Você pode carregar a mala?” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 111).

Outra vez, os componentes pragmáticos revelam-se decisivos para a investigação dos princípios interpretativos investidos na construção de sentidos. Portanto, para que o ato ilocucionário seja contínuo, ele deve estar congruente com o contexto. Imaginemos uma sentença, um juramento ou um aconselhamento sendo ditos em contextos aleatórios... Tais discursos, obviamente, produziriam respostas incongruentes da parte do(s) intérprete(s).

O sistema de trocas simbólicas também pode ser compreendido quando tratamos o item ‘coerência’ não mais como propriedade formal dos textos, mas como propriedade das interpretações (FAIRCLOUGH, 2001). A coerência é definida como o nexo harmonioso de fatos, frases, ideias etc. que dota o texto de sentido – para que um enunciado ‘faça sentido’ é necessário que ele seja coerente –, ainda que a coesão entre suas partes seja falha. Existem recursos utilizados pelos membros para a interpretação que independem das conexões textuais de orações e frases e que possibilitam a inferência das relações de sentido – por exemplo, a familiaridade que o intérprete tem com o discurso. Lembremos que modos de interpretação particulares organizam-se em torno dos tipos de discurso particulares que, por sua vez, são indissociáveis das “funções ideológicas da coerência na interpelação dos sujeitos” (*Ibidem*, p. 113). Melhor ainda, a capacidade de compreensão e de estabelecer conexões e inferências do consumidor (o intérprete) é prevista pelo produtor (o autor) dentro de uma intencionalidade.

A questão da naturalização dos discursos ressurgiu no momento em que tocamos no assunto ‘intertextualidade’. O que é a intertextualidade? É o eco do que já foi dito no passado na produção textual presente, é a reatualização dos enunciados de outrora e sua introdução na rede histórica de comunicação verbal por meio de seus fragmentos (KRISTEVA, 1986; BAKHTIN, 2011). Ideologias existentes e textos preexistentes comungam na estabilização do *ethos* sociocultural na dimensão linguística e não-linguística: “os tipos de discurso tendem a transformar em rotina formas particulares de recorrer a convenções e a textos e a naturalizá-las” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 115). No entanto, quando o quesito criatividade torna-se manifesto no fazer intertextual, há possibilidade tanto de mudança discursiva quanto de mudança social – a partir da criação de novos gêneros, novos discursos, novos estilos etc. Afinal, os modos pelos quais a hegemonia vale-se da intertextualidade não denotam necessariamente atos criativos, mas meramente reprodutivos – reprodução do mesmo.

### 2.1.2.3 Dimensão da prática social

A última extensão da CTD é a dimensão da *prática social* – política, ideológica, cultural etc. A análise do discurso nessa dimensão pode ser focada tanto na prática discursiva por excelência (ponto de vista restrito) quanto no entrelaçamento da prática discursiva e não-discursiva (ponto de vista amplo). De um ponto de vista restrito, o pesquisador examina os aspectos do contexto imediato de produção, distribuição e consumo e os sujeitos envolvidos com esses processos, pondo em evidência as posições ideológicas das instituições sociais e da agência humana. Ao repensarmos a prática discursiva pelo viés ideológico, desmitificamos a ideia de que as possibilidades de construção de sentidos são fenômenos exclusivos da dimensão textual e revelamos que a produção discursiva dos mundos social, mental e material está intrinsecamente relacionada aos modos pelos quais as práticas dos membros são restringidas pela política, ideologia e cultura. De um ponto de vista amplo, é avaliada a relação dialética entre prática social e estrutura social. Aqui, o discurso é estudado na qualidade de prática de significação do mundo e de modo de ação sobre o mundo, não apenas de representação (*mimesis*), e é apreciado “como o discurso é moldado por relações de poder e ideologias e os efeitos construtivos que o discurso exerce sobre as identidades sociais, a relações sociais e os sistemas de conhecimento e crença” (FAIRCLOUGH, 2001, p. 31-32). Ação social, formação social e instituição social são postas em foco.

As práticas sociais assentam-se significativamente em torno das instituições sociais – sistemas religiosos, políticos, familiares, de informação, culturais etc. Não obstante, é possível traçar paralelismos entre *práxis* e discurso institucional através da observação do evento social em si – da interação verbal (*Idem, idem*, 1995). O estudo crítico do discurso cinematográfico nessa última dimensão dá permissão para o analista capturar os momentos de diálogo entre texto, contexto de situação e interação social em um ambiente colaborativo e construído em conjunto (o cinema como prática social) que, por sua própria natureza, incentiva a produção do discurso partilhado dos membros, senão a negociação de saberes – seja do autor (o produtor) com o intérprete (o consumidor/o espectador) ou entre intérpretes –, deflagrando, assim, o fenômeno da desnaturalização – o grande objetivo da ACD. E, embora, possamos esboçar a seguinte analogia das dimensões da CTD com os significados textuais: dimensão do texto/significado acional, dimensão da prática discursiva/significado representacional e dimensão da prática social/significado identificacional; é na *práxis* que a funcionalidade da dialética ação, representação e identificação na produção do discurso partilhado torna-se mais evidente. Por exemplo, o curta-metragem (modo de agir), a narrativa

filmica (modo de representar) e a relação dos membros (modo de ser) constroem em conjunto um contexto de situação ‘criativo’ – novo contexto social com novos sentidos.

Em geral, a mudança social dá-se através da resignificação do contexto de situação prático – ou seja, velho contexto com novos sentidos. Por exemplo, o sistema capitalista é falho – e o igualitarismo é uma mera ilusão –, mas é continuamente resignificado para a manutenção do conformismo das massas. A poeira das manifestações de junho de 2013 assentou, mas o mal-estar da população permaneceu... Ou: a relação homoafetiva monogâmica transformada em união estável no Brasil, além do reconhecimento legal, desdobra-se também em direitos de comunhão parcial de bens, pensão alimentícia, adoção homoparental etc., mas ainda causa estranhamento na representação de família do contexto de situação prático. O que se busca a partir de uma perspectiva *queer* não é a aceitação da sexualidade dissidente em termos restritos, o acolhimento do estranho no preexistente, mas que a diferença seja vista como expressões corriqueiras da sexualidade dentro do social. Para isso, cria-se uma nova visão de mundo partilhada. Daí a expressão contexto de situação criativo que se faz presente na presente argumentação.

Como pode haver pessoas que estão comumente inconscientes de que seus modos de falar são socialmente orientados e dos efeitos sociais que esses modos podem cumulativamente conduzir? Que concepção de sujeito social tal falta de consciência dá a entender? Como a naturalização de ideologias acontece? Como é sustentada? O que determina o grau de naturalização em uma instância particular? Como isso pode mudar?<sup>23</sup> (FAIRCLOUGH, 1995, p. 36, tradução nossa).

No momento em que o analista crítico encontra as respostas para essas perguntas, as marcas ideológico-discursivas da linguagem são reveladas – o que desencadeia os processos de desnaturalização das bases institucionais. Na qualidade de sujeitos sociais, somos todos construídos pelo e no senso comum da comunidade discursiva a qual tomamos parte e reproduzimos o discurso de Outrem, na *práxis*, sem termos conhecimento do fato. Também, vivemos absortos sob sistemas de normatização ideológica que naturalizam a cultura da culpa, do medo e da vergonha e que condicionam outras possibilidades de perceber o mundo, senão limitam as possibilidades de construir um novo mundo. De tais questões ramificam-se outras: Somos escravos alienados das relações de dominação bem articuladas? As táticas as quais usamos para sobreviver às contingências sociais nos fazem perder a sujeição às estratégias?

---

<sup>23</sup> Texto fonte: *How can it be that people are standardly unaware of how their ways of speaking are socially determined, and of what social effects they may cumulatively lead to? What conception of the social subject does such a lack of awareness imply? How does the naturalization of ideologies come about? How is it sustained? What determines the degree of naturalization in a particular instance? How may this change?*

Exercemos poder sobre os símbolos que nos representam e dizem acerca de nossas identidades? Como transformar a linguagem em uma prática de intervenção?

Ao propormos uma discussão sobre a linguagem dentro de uma *teoria da ação*, damos a entender que consideramos a mesma uma prática social não-abstrata e irreduzível à realidade sobre a qual fazemos referência ao usá-la (AUSTIN, 1979). Assim sendo, o uso linguístico é tido como um modo de ação sobre o real, constitutivo do real e determinante das significações que produz no real. Daí não investirmos em uma análise da linguagem enquanto tal – o que resultaria em um metadiscurso –, mas em um estudo realista de sua funcionalidade em um contexto de situação específico e que abrange também as tradições, os valores, a *práxis* e os posicionamentos objetivos e subjetivos dos membros que compõem essa totalidade – elementos dos quais a linguagem não é redutível. Logo, não pomos em questionamento a estética dos filmes, mas o valor dos conteúdos e das forças que se enredam na sua produção ideológicas. Afinal, é o teor do discurso que determina a mudança social através da agência humana que desempenha um papel ativo no campo das práticas sociais.

## 2.2 REPRESENTAÇÕES SOCIAIS, ESTEREOTIPIA E CINEMA

### 2.2.1 Representações sociais: poder das ideias e ativismo político

O que é o real? É apenas o visível? O tangível? O quantitativo? O fato de não podermos mensurar uma ideia não a torna uma coisa real? Não podemos medir um planeta, mas, mesmo assim, ele é real. Somos educados no senso comum, este impregnado pelo determinismo científico, que nos faz confundir realidade com materialidade, mas aqui afirmamos que o campo do imaterial também é real. Os signos e o sistema de objetos nada mais são do que expressões do pensamento quando há necessidade de sua prova material. E, ainda assim, cremos que o mundo mental é irreal. Note-se que

É isso que os livros e artigos estão continuamente martelando sobre nossa cabeça: os martelos são mais reais que pensamentos; preste atenção a martelos, não a pensamentos. Tudo, em última análise, é comportamento, um problema de fixar estímulos para as paredes de nosso organismo, como agulhas. Quando estudamos representações sociais nós estudamos o ser humano, enquanto ele faz perguntas e procura respostas ou pensa e não enquanto ele processa informação, ou se comporta. Mais precisamente, enquanto seu objetivo não é comportar-se, mas compreender (MOSCOVICI, 2010, p. 43).

Caro/a leitor/a, pedimos sua licença para especular sobre uma possibilidade.



No limiar da aurora dos tempos, de repente: – *Fogo!* E da carne e do instinto surgiu o pensamento. Já que as criaturas da noite não eram mais um perigo, por que não sentar ao redor de fogueiras e construir o mundo em palavras e imagens? “Sonhar, pensar, imaginar...” (SCARPARO; PEDROSO, 2010, p. 16). E do pensamento nasceu a identidade e a experiência e nos tornamos seres experienciais, os aprendizes de uma linguagem enigmática chamada vida. Aqui identidade significa autoconsciência do *eu próprio* (a personalidade) em relação ao outro (a diferença) e experiência tem o sentido de experimentar dentro de uma lógica, dar coerência à *práxis* do dia a dia.

Arendt (1958) nos diz que viver em comunidade de modo ‘humano’ dá a entender “a capacidade de escapar do domínio da pura necessidade para um espaço que é qualitativamente diferente – o espaço da ação e do discurso, onde as pessoas realizam sua capacidade para falar e agir” (JOVCHELOVITCH, 2011, p. 56). Logo, carne (matéria) e instinto (pré-logismo) se referem a essa pura necessidade. Sabemos que as noções de infância, adolescência e maioridade surgiram com a cultura em pleno desenvolvimento, mas aqui estamos falando de pré-história onde o conceito piagetiano de *descentração* é mais frutífero (PIAGET, 1970) – este conceito é aplicado nos estudos da cognição das crianças. Acerca de 3.500 a.C., as fases do desenvolvimento cognitivo humano não eram discretas, acredita-se que o ser era centrado em si mesmo e que cada indivíduo era um universo à parte. No momento em que o *eu* colocou-se em oposição ao outro (isto é, descentrou-se) ocorreu a transformação de seu ‘universo particular’ em pensamento simbólico e linguagem, que tornaram possíveis as representações de uma realidade comum (JOVCHELOVITCH, 2011).

Com o andar apressado da cultura, pouco a pouco deixamos para trás as pegadas de nossa humanidade (a arte rupestre, a escrita cuneiforme, os hieróglifos etc.) – representações que tecem uma rede histórica de relações subjetivas, intersubjetivas e objetivas. No entanto, devemos dar atenção para o fato de que tais palavras e imagens são meras tentativas de interpretar o real a partir do simbólico, e de que são percepções de mundo sobrecarregadas de subjetividade, historicidade e alteridade (JOVCHELOVITCH, 2008). Isto é, uma representação nunca é o conhecimento fechado em si, mas sempre o simulacro do real, um projeto inacabado, também o contínuo *vir-a-ser*.

Na intenção de que a Sociologia alcançasse o *status* de ciência autônoma, Émile Durkheim (1858-1917) propôs uma separação radical entre representações coletivas e representações individuais, sugerindo que as primeiras seriam o objeto de estudo da Sociologia e as últimas da Psicologia, pois, para ele, as probabilidades de que atos individuais repercutissem em uma dimensão macrossociológica eram bastante remotas (DURKHEIM,

1074; MOSCOVICI, 2010). Além disso, este autor foi buscar inspiração nas sociedades pré-históricas, em especial nas instituições legais e religiosas rígidas, para conceituar as representações coletivas, dando aparência de estaticidade e atemporalidade à sua análise social (MARKOVÁ, 2006). Para resgatar e enfatizar o caráter dinâmico das representações coletivas em sua Teoria das Representações Sociais (RS)<sup>24</sup>, e também evitar ambiguidades com a proposta de Durkheim, o psicólogo social romeno Serge Moscovici (1928-2014), substituiu o qualitativo ‘coletivo’ pelo ‘social’, aventando uma relação de interdependência da percepção objetiva de mundo com a subjetiva.

No entanto, é sempre necessário reforçar que a Psicologia Social moscovicianiana trata-se de uma releitura da Sociologia durkheimiana, pois a própria influência cria reducionismos conceituais, gerando confusões teóricas entre RS (formas de conhecimento social) e representatividade (atividade representacional). Dessa falta de discernimento é possível traçar paralelismos das RS com os meios de comunicação de massa, pois a grande mídia é um mecanismo de representatividade por excelência. Logo, *mass media* (o cinema, no caso) e ativismo político (o movimento *queer*, por exemplo) são grandes aliados na construção ideológica de mundo (ADORNO, 1987), mas, para estabelecermos essa conexão, temos que nos apoiar nos estudos da linguagem. “Não há outra saída. Estamos condenados à comunicação ou, como disse alguém, ‘fora da comunicação não há salvação’” (GUARESCHI, 2010, p. 77). E se por um lado, Butler (2012) opõe-se às políticas identitárias, mas diz que elas são necessárias, por outro, Fairclough (2003) dá a entender que representar o mundo é um modo de percebê-lo, compreendê-lo.

Porém, não podemos culpar Moscovici pelo dualismo descartiano corpo/mente levado à risca por Durkheim (MARKOVÁ, 2006) – que pode ser traduzido na ocorrência: social (corpo)/individual (mente). Ao estabelecer a correlação entre Psicanálise e Sociologia em uma única disciplina, este autor pôs em relevo tanto a questão da representatividade (políticas identitárias) quanto da percepção de mundo (práticas de significação), restaurando as “características dinâmicas e comunicativas” das RS (*Idem, idem*, p. 171).

Nessa perspectiva teórica, o próprio sentido da expressão ‘sociedade’ teve necessariamente de ser revisto: o social não é mais tido como uma soma de indivíduos (concepção cartesiana/individualista), nem como uma máquina na qual os indivíduos são as engrenagens (cosmovisão totalitária/coletivista), mas “como uma *relação*, isto é, algo que não pode ser concebido como isolado, como uma realidade absoluta e fechada em si mesma; ele

---

<sup>24</sup> Daqui para diante trataremos a expressão Representações Sociais pela sigla RS.

implica, por sua própria definição, outros” (GUARESCHI, 2010, p. 80). Ou seja, a teoria moscoviana nem mesmo nega a ideia de agência humana, pois que

A representação inclui as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando-nos como sujeito. É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos. [...] A representação, compreendida como um processo cultural, estabelece identidades individuais e coletivas e os sistemas simbólicos nos quais ela se baseia fornecem possíveis respostas às questões: Quem eu sou? O que eu poderia ser? Quem eu quero ser? Os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar (WOODWARD, 2009, p. 17-18).

Para explicar o que são RS, temos de fazer uso da figura do deus romano das mudanças e transformações Jano (*Janus*, em latim): RS são fenômenos de dupla face, uma imageante e outra simbólica, nos quais o lado das imagens (do figurativo) e o lado das significações (do simbólico) estabelecem uma relação de interdependência (representação = imagem/significação), assim como as faces deste deus. E, em nosso contexto de pesquisa, a linguagem é o veículo das RS em sua multimodalidade (linguagem de observação [verbal] e linguagem da lógica [não-verbal]), pois a mesma é o “nosso método normal, cotidiano, de compreender e intercambiar nossas maneiras de ver as coisas” (MOSCOVICI, 2010, p. 47).

Uma vez que imagem e significação são irreduzíveis, os meios de comunicação de massa são os responsáveis por acelerar a movimentação de sentidos na vida cotidiana e transformá-los em parte da realidade comum, pois que uma das características específicas das RS difundidas pelos *mass media* “é precisamente a de que elas ‘corporificam ideias’ em experiências coletivas e interações em comportamentos” (*Idem, idem*, p. 48).

Resumir as RS a apenas imagens é um erro. Já que imagem “evoca significados estáticos ao invés de dinâmicos”, temos que tomar em consideração toda a riqueza polissêmica que envolve a palavra representação (MARKOVÁ, 2006, p. 171-172). Os estudos da linguagem contemporâneos, por exemplo, tendem a estigmatizar o conceito de representação, negligenciando o fato de que o ato de (re-)apresentar um ‘objeto ausente’ é também construir significados diante dos olhos, ou dentro da mente, de outras pessoas, “através de uma imagem, de um sinal ou até mesmo de um discurso” (*Idem, idem*, p. 170-171). Os preconceitos situam a expressão representação apenas na função representacional da linguagem, como se representar não significasse o fazer pensar sobre o objeto como sendo uma amostra (*sample*) da realidade ou como uma visão de mundo que a consciência aceita como ‘algo dado’, moldando e ressignificando percepções, emoções, ações e o próprio sujeito. Mas, ratificamos, o poder das RS (imagens, signos e discursos) em nossa análise

sociológica tem de ser investigado e é de grande importância, afinal, a imagem/significação pode qualificar ou desqualificar os/as objetos/pessoas atribuindo-lhes características que eles/elas não possuem de fato, pois há um ideário político envolvido na linguagem social.

As RS estão sempre construindo e reconstruindo a realidade a partir da criatividade – do mundo mental. no caso do presente estudo, não podemos afirmar categoricamente que existem sexualidades indizíveis e ininteligíveis, porque, se as RS “possuem um caráter produtor de imagens e significante”, o indizível e o ininteligível são recursos, senão estratégias, utilizados na comunicação (AMORETTI, 2010, p. 71).

Precisamos desmitificar a crença de que o mundo material é mais real do que o mundo mental. É necessário ter cautela até mesmo em avaliar a própria inexistência, pois se algo pode ser pensado, nomeado ou reconhecido, o objeto existe – objeto aqui pode ser uma coisa ou pessoa. “As representações sociais são sempre a representação de um objeto, ou seja, elas ocupam o lugar de alguma coisa e rerepresentam essa coisa” (*Ibidem*). A concepção cartesiana do sujeito diz que a realidade é particular para cada um de nós (GUARESCHI, 2010), negar esse fato é também negar a identidade pessoal. Mas, como o/a leitor/a pode afirmar que seu mundo é mais real do que o de Outrem? Acreditamos que isto é impossível. É justamente a partir da relação do simbólico (da significação) com o imageante (do figurativo) e do contrato social (negociações coletivas) que a realidade comum é produzida como trabalho imaterial humano. Podemos, então, concluir que as RS refletem os conflitos objetivos e subjetivos de interpretar, dar sentido e construir o mundo exterior ao/s sujeitos/s.

Em nossa pesquisa acadêmica, porém, o importante não é analisar as RS como frutos do trabalho psíquico do indivíduo, mas sim como fenômenos intersubjetivos que dão textura à cultura – essa trama social a qual não deixa ver singularidades. Para tanto, temos que revelar os papéis que as RS desempenham na construção simbólica de nossa realidade – ou seja, sua funcionalidade.

Moscovici (2010) especifica dois mecanismos pelos quais as RS são criadas: a *ancoragem* e a *objetivação*. O sentido dos termos familiar e não-familiar são confirmados pelo processo de ancoragem. O que é um objeto não-familiar? É “algo estranho e perturbador, que nos intriga” (*Idem, idem*, p. 61) – indizível e ininteligível em oposição a aquilo que é familiar. Ancorar algo é reduzir seres, palavras ou ideias estranhas a imagens e significações generalizantes de modo que o objeto possa ser comparado com o paradigma de uma categoria e acomodado nela. Já o processo de objetivação diz sobre os modos pelos quais o ‘algo estranho’ passa a dar ‘impressões de realidade’ por suas descrições históricas. Podemos explicar melhor este mecanismo comparando-o com a noção de iterabilidade (DERRIDA,

1988): uma representação transforma-se em ‘realidade da representação’ através de suas ocorrências, de seus usos. Assim, o que parecia ser abstrato torna-se um objeto concreto pelas suas reiteraões, e mais concreto ainda de geração a geração.

A objetivação do não-familiar (a materialização da produção imaterial) é o estopim das lutas simbólicas, “autoridades políticas e intelectuais, de toda espécie, a exploram com a finalidade de subjugar as massas” (MOSCOVICI, 2010, p. 71). Se ancorar (nomear, classificar e reconhecer) o estranho é transformá-lo em algo comunicável, objetificar (dar sentido) o estranho é torná-lo comparável designando atributos e funções – objetivação é também essencialização. Por exemplo, situar o transgênero na homossexualidade trata-se da arte de construir outras subalternidades a partir do mesmo (do familiar), pois ancorando seu corpo como gay/lésbica reproduz-se o conceito de homossexualidade e, em consequência, gay, lésbica e transgênero são transformados em uma só substância (essência). E mesmo que o transgênero não se auto-identifique com tal conceito, as RS que concretizam seu corpo estruturam o senso comum, porquanto a constante pressão contra o homossexual força as massas a prover qualquer sexualidade dissidente com “sentidos concretos equivalentes” (*Idem, idem*, p. 72). No momento em que se estabelece a relação do transgênero com o homossexual, o não-familiar instantaneamente torna-se familiar no imaginário coletivo, reiterando a perversão na homossexualidade que deve ser respondida como tal.

Quando falamos sobre hegemonia e subalternidade torna-se inevitável trazer para a discussão a ideia de territórios representacionais – fronteiras imaginárias de apropriação da linguagem e dos símbolos (SCARPARO; PEDROSO, 2010). Territórios representacionais são conjuntos de percepções de mundo instituídos pela coerção e pelo consentimento e a partir dos quais os combates ideológicos são travados (BOURDIEU, 2010) – guerras de símbolos/representações. Reivindicando o poder linguístico e simbólico como seu, é possível para a hegemonia instituir o indizível e o ininteligível, porquanto é por meio da linguagem que se (re)nomeia e é através dos símbolos que se (re)conhece<sup>25</sup>. Desse modo, as RS que revestem a ideologia de maior rotatividade constroem fronteiras imaginárias, “por vezes, mais resistentes que as fortalezas físicas de concreto”, que dão “uma impressão de finitude da argumentação utilizada na manutenção de cercanias” do território (SCARPARO; PEDROSO, 2010, p. 19). E, assim sendo, redes de RS são ações políticas que dão a conhecer regimes de verdade, autenticam o julgamento ético-moral e produzem os subalternos.

---

<sup>25</sup> É necessário explicar que, na palavra representação, o prefixo *re-* também causa mal-entendido e que, de fato, ele indica intensidade ([re-]apresentação), não repetição como o sentido comum nos leva a entender.

A representação das ideias cria uma falsa consciência da realidade? Se deixarmos de lado a opinião marxista sobre a ideologia, que diz que a massa é um aglomerado passivo e indiferente e sem interesses particulares (MARX; ENGELS, 1998; RENAULT, 2010), e tomarmos em consideração a dimensão ideológica como uma estrutura abstrata e exterior aos indivíduos, que exerce sobre a consciência uma força coercitiva (SOBOTTKA, 2010), chegaríamos à conclusão de que não. A posição subalterna trata-se de uma questão de falta de representatividade. Isto é, a massa não tem o poder de falar em ‘voz alta’ e, por consequência, o controle sobre sua própria representação. Melhor ainda, o inconformismo é abafado não por uma superioridade numérica, pela força bruta, mas pelo território representacional cujas imagens/significações previnem “a formação de um movimento efetivo de oposição” na luta simbólica (THOMPSON, 1995, p. 122). Nesse caso, o imaginário não pode ser tido como um produto da manipulação, e sim como um efeito da representação – “perspectiva acerca de uma realidade social coletivamente dada” (SOBOTTKA, 2010, p. 25). E, desse modo, a rebelião contra uma ideologia hegemônica só é possível mediante uma produção considerável de outras RS, tornando visível o choque de interesses.

Todavia, o caminho para a mudança social é cheio de pedras, pois RS hegemônicas “tendem a corromper-se para manter seu domínio” (AMORETTI, 2010, p. 71). Por exemplo, o tratamento dado ao gay e à lésbica pela produção midiática recente tem sido bastante complacente, mas, ainda que distante do cômico e do *cliché*, as representações simbólicas que fazem alusão à ‘sexualidade exemplar’ prevalecem, prescrevendo também um modo de ser homossexual tolerável. Uma vez que a grande mídia (um conjunto de instituições capitalistas) transforma o senso comum em representação e tal representação, por sua vez, determina a consciência e a ação social, o território representacional pode sustentar-se adaptando suas próprias imagens/significações e jogando migalhas simbólicas para o dissenso sem representatividade. E, de tal sorte, não há espaço para a produção e a consumação de discursos de oposição, nem choque de interesses, e o poder político torna-se privilégio de um grupo restrito de pessoas. Quando Marx diz que “toda vida social é essencialmente prática” (1998, p. 102-103), este pensador deixa claro sua convicção de que “são as condições materiais da vida que determinam a consciência e há uma relação dialética entre as necessidades materiais e as ideias dos homens” (AMORETTI, 2010, p. 61).

O imaginário coletivo sobrepõe-se a identidade pessoal? Se bem que essa questão seja complexa, podemos afirmar que a identidade é frágil, porquanto está sujeita ao constante afastamento e à alienação. O ditado popular ‘a ocasião faz o ladrão’ refere-se às perdas momentâneas da personalidade nas quais a própria ética torna-se flexível – e todos estão

passíveis a tais negociações com o *eu próprio*. Nascemos e morremos sozinhos, porém, somos seres sociais, senão relacionais. Em outras palavras, percorremos o caminho da vida carregando nas costas o peso de nossa crise de pertencimento. É justamente neste ponto em que o *ethos* sociocultural (a identidade coletiva) toca: colocar-se contra o discurso histórico é situar-se na margem, é ser um pária social. As RS atuam em nome da coletividade, criam a ilusão de que não existem preferências e são recebidas como atenção individual. Isto é, o que é disponibilizado à totalidade indistinta é incorporado como algo particular, e da soma das particularidades institui-se uma comunidade imaginada. Logo, os sistemas de representações simbólicas intimam os indivíduos a tomarem uma posição, a se identificarem com as visões de mundo de outrem, e, desse modo, os fazem constituir-se em instituição idealizada (BELELI, 2012). Daí a identidade social assimilar as personalidades dos sujeitos.

As RS de dominação e exploração têm o poder de endemoninhar, destruir e anular pessoas, marcando a diferença e produzindo efeitos de inclusão coercitiva, exclusão social ou suborno moral. Por via de regra, elas também reduzem saberes a pó, na intenção de justificar a excelência de uma categoria sobre as outras (AMORETTI, 2010). A história do Brasil dos anos de 1500, por exemplo, foi marcada pela destruição de culturas, de identidades e de saberes dos povos indígenas: “o que ocorreu no processo de colonização das Américas esteve alicerçado em sólidas representações sociais da superioridade ocidental sobre as novas civilizações” (*Idem, idem*, p. 65). E, nos tempos pós-modernos, a globalização tem revelado-se mais como uma estratégia hegemônica de dominação do que uma negociação de saberes de fato. Por que o ‘estilo americano de vida’<sup>26</sup> nos é tão familiar enquanto o dos países vizinhos nos é tão estranho? Nos dias de hoje, as novas tecnologias são os grandes aliados das esferas políticas no “controle espiritual das massas” (NOBRE, 2011, p. 45-46), operando no periférico e na pobreza e reproduzindo o mito da igualdade. Por isso que dizemos que os meios de comunicação de massa são grandes instituições políticas, tal qual o Estado, que trabalham nossas percepções de mundo como uma entidade sobrenatural.

As fortes influências marxistas sobre a Escola de Frankfurt levaram Adorno e Horkheimer a culpar os *mass media* por inversão de realidade (invenção de situações, fatos e dados), pondo em xeque a autonomia e a criticidade das massas frente aos discursos que dão forma ao cotidiano comum (ADORNO, 1987). Julgar as massas como passivas e indiferentes é afrontar as singularidades, mas precisamos encarar o fato de que os imaginários também são apropriados pelos sujeitos “como forma de facilitar o reconhecimento daquilo que eles/as

---

<sup>26</sup> Tradução nossa da expressão idiomática americana *American way of life*.

imaginam que se pensa deles/as” (BELELI, 2012, p. 92). Há um jogo de interesses em tais apropriações – elas são interpretadas aqui como conveniências. Por exemplo, é mais interessante para um homem brasileiro reproduzir o discurso machista do que se assumir simpatizante das causas feministas, pois o próprio território representacional no qual está inscrito valoriza a cultura do ‘garanhão’ (do machão libidinoso e sensual). Para ele, colocar-se a favor de outras causas que não sejam masculinas é lançar sua hombridade heterossexual ao aviltamento, à desonra. Nesse sentido, o simbólico binário, fálico e heteronormativo e o imaginário coletivo “estão em diálogo contínuo, redimensionando-se mutuamente” (BESSA, 2012, p. 98) – o imaginário (as imagens que a sociedade produz de si mesma) determina a consciência do brasileiro e vice-versa.

A mudança social implica a ruptura com as RS da política como dominação e exploração. Nesses termos, as práticas de resistência são cruciais para instituir um novo simbolismo social. No entanto, os códigos de visibilidade LGBTQ ainda são pensados como uma ‘provocação perversa’ pela sociedade, e os aspectos de luta política são igualmente subestimados (BARBERO, 2005). Há um ponto vulnerável nas tensões sociais que envolvem as ditas minorias sexuais: lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transgêneros, transexuais e *queers* não chegam a se constituir numa instituição (movimento organizado) – e essa é uma questão fundamental. Com certeza, as rebeliões de *Stonewall* (1969) foram o começo de um movimento de liberação, mas de homens homossexuais. Então, todas as demais sexualidades acolhidas pela aquela sigla ainda estão na invisibilidade, tornando a Comunidade um mito como sociedade, organização e instituição. Enquanto o gay for o centro das atenções, não há maneiras de transformar as perspectivas de mundo de subgrupos sexuais em senso comum, e as outras expressões da sexualidade continuarão sendo ‘possibilidades’ (vontades de viver). RS que atendam a todas as expectativas têm o poder de transformação, são elas que ancoram e objetivam aquilo que pode ser posto em ação. Amoretti nos explica que

A representação social da política como transformação não parte de sujeitos que aceitam e reproduzem a lógica dominante. Potencialmente ela emerge entre sujeitos insatisfeitos com a situação de não terem seus anseios representados, excluídos da participação, ameaçados pela dificuldade de reproduzir sua vida e a vida de sua comunidade. Mas, mais do que isso, é necessário compartilhar o saber de que a transformação é possível através de ações táticas, estrategicamente planejadas (AMORETTI, 2010, p. 68).

As RS de nossos corpos, de nossas identidades, de nossas relações com o outro etc. estão em constante movimento, nos convidando a explorar “a forma como a sociedade é concebida e experimentada simultaneamente por diferentes grupos e gerações”



(MOSCOVICI, 2010, p. 108). Não é possível dizer se tais representações estão erradas, ou se elas são demonstrações vulgares de poder, sem lançarmos o olhar também para as formas culturais que a sociedade produz. Sabemos que as RS são fenômenos culturais nos quais nascemos e pelos quais somos educados – nos rituais coletivos, nas práticas sociais e na linguagem. Mas, se por um lado, “o conhecimento de senso comum é um tipo de conhecimento que é aceito como certeza e não deixa espaço para dúvidas” (MARKOVÁ, 2006, p. 193), por outro, o conhecimento científico e as novas tecnologias aceleraram também os processos de transformação social. Isto é, a poeira que Durkheim jogou sobre o problema do pensamento, da linguagem e da comunicação está sendo levantada. Pelo viés da Teoria Crítica, por exemplo, o senso comum não é mais tido como um estoque de saberes que emerge ‘naturalmente’ das próprias massas, e são questionados os efeitos ideológicos que os círculos de poder exercem sobre a cultura popular (THOMPSON, 1995; NOBRE, 2011).

### **2.2.2 Estereótipos, estigmas e territorialidades: mundo social em caixas**

A estereotipia toma parte nos sistemas de categorização como uma estratégia pela qual a inteligibilidade disponível vale-se para separar, distinguir e classificar ideias e ações de um determinado grupo de pessoas, ou de um indivíduo, de um modo mais ‘conveniente’ – ainda que superficial e, por vezes, errôneo.

Com o excesso de informação da sociedade pós-moderna, globalizada e multicultural, as notáveis limitações da cognição humana constroem o período de observação, reflexão e apreensão das características únicas de cada objeto que entra na composição de nosso ambiente exterior (LAKOFF, 1987). Em suma, codificamos o mundo social em signos, e em conjuntos de signos, para refinar as possibilidades de sua significação. Essa é a resposta para o porquê de fazermos uso dos traços salientes apresentados por algo/alguém no processo de ancoragem do ‘não-familiar’, que resulta em categorias discretas, fixas e inegociáveis produzidas pela discriminação.

As características necessárias e suficientes (o superficial) do ‘não-familiar’ são ressaltadas e a unicidade (o profundo) é suprimida no arranjo em classificação (a generalização). Assim sendo, as características distintivas do algo ancorado tornam-se comparáveis e comunicáveis às demais classes, privilegiando-as ou estigmatizando-as de acordo com a intencionalidade. Mesmo que o algo ancorado apresente disparidades, elas são imediatamente rasuradas pela relatividade da avaliação (MOSCOVICI, 2010). Daí a estereotipia também ser tida como uma armadilha social, pois ela aprisiona, senão

essencializa, aquilo que produz a uma matriz ao sobrecarregá-lo com sentidos tendenciosos – por vezes, antíteses do preexistente e fora da tolerância social.

Nesses termos, discriminar é um ato de essencializar e assujeitar o indivíduo às convenções sociais, porquanto o sujeito passa a ser avaliado a partir de seu valor em relação a todas as outras partes que constituem a totalidade distinta na qual está inscrito, não mais em sua singularidade – o *self*, a identidade pessoal, torna-se indissociável do contexto de homogeneização.

Faz-se necessário, aqui, resgatarmos algumas teses sobre ideologia levantadas por Althusser (1996), Gramsci (2001) e Bakhtin (2010) para explicarmos a noção de assujeitamento do sujeito pelo viés da ACD. Seguindo a linha de pensamento destes autores, podemos concluir que as correlações entre componentes linguísticos e não-linguísticos são determinantes para a produção de sentidos dos enunciados em seu nível ideológico. Assim sendo, os discursos são constituídos não apenas por signos estáticos, mas também pelas tensões sociais – o que os dota de mobilidade, mutabilidade e historicidade.

Nesse sentido, o discurso produzido por uma formação social específica inscrito em um contexto histórico específico apresenta uma visão de mundo particular que tem por objetivo invalidar quaisquer outras ideologias, orientando o indivíduo para a *práxis*, interações e ações inclusivas e exclusivas daquele grupo. Em vista disso, todas as proposições são ideológicas – em especial aquelas que constroem discursivamente a diferença –, pois refletem, ou refratam, não apenas o estado das coisas e a escolha dos conteúdos (GRAMSCI, 2001), mas marcam também posicionamentos e resultam em identidades sociais, ideológicas e históricas (BAKHTIN, 2010).

A noção de assujeitamento está atrelada à expressão *interpelação ideológica* e diz sobre a função da ideologia de convidar o sujeito (uma subjetividade livre) para uma visão de mundo particular, ou de transformar o indivíduo em sujeito (um ser submetido a uma autoridade) (ALTHUSSER, 1996). Logo, o sujeito, enquanto ser social, constitui-se na prática discursiva.

Além de ser um método de categorizar e interpretar o mundo, a estereotipia também é uma representação social, pelo motivo de ser uma construção cultural recheada de conteúdos específicos que se tornam elementos significantes e que determinam o imaginário coletivo por meio de descrições e explicações (MOSCOVICI, 2010). Então, precisamos dar atenção ao fato de que as maneiras pelas quais vemos, sentimos e julgamos tudo o que existe não se distinguem do espectro de informações mais próximo à nossa experiência imediata. Em outras palavras, as representações sociais que nos interpelam procuram indicar o rumo de nosso

fluxo de pensamento cotidiano, por vezes, dando contornos a criticidade e a autonomia de cada um. À vista disso, inferimos que a relação entre linguagem e pensamento (a representação em si) é íntima, porque a vida do dia a dia não se realiza em outra proporção, e estrutura o senso comum (a cultura), pois diz sobre os discursos partilhados pelo corpo social (*Ibidem*). Nesse caso, o objeto estereotipado torna-se irreduzível a uma representação na tentativa de fixar sentidos e estabilizar a diferença.

A carga de sentidos explícitos atribuída ao estereótipo institui a diferença e impossibilita a circulação e articulação do que está implícito (BHABHA, 2013), já que a revelação do subliminar, oculto e latente resultaria em ressignificação – o que fragmentaria o próprio estereótipo ou, no mínimo, desencadearia uma série contínua de reconhecimentos da diferença dentro da diferença. Todavia, essa ideia de fixidez é relativa, não implica a não ocorrência de uma reinterpretação, visto que a diversidade é a produção sociocultural da diferença, e diversidade dá a entender uma pluralidade, não uma relação dicotômica (semelhante/dessemelhante ou igual/desigual) como o senso comum nos induz a avaliar o outro: o eu sempre pertence à categoria da mesmidade; é o outro que faz parte da diferença. Nessa linha de pensamento, o eu nega inconscientemente sua própria singularidade ao desejar fazer parte de um grupo de pertencimento – desde que tal coletividade seja a do mesmo (sexo, raça, gênero, classe etc.) – e é capaz de reconhecer a diferença apenas no outro, sendo a noção de mesmidade interpretada ingenuamente pelo sujeito como algo preexistente a qualquer sistema de categorização.

Talvez essa seja a grande questão da cultura no que diz respeito ao não reconhecimento da diferença: ainda que outridade e mesmidade sejam princípios lógicos, o sentido do último é naturalizado pelo corpo social ao ser aprisionado a uma razão dita inquestionável, tornando-se uma imposição violenta da cultura e apontando para uma inevitabilidade tida como original. Ou seja, a categoria do mesmo (do eu) é transformada em pré-lógica e atemporal no senso comum, do mesmo modo que o conceito de natural/essencial, mesmo que a história social ponha em evidência o fato de que a ideia de *eu próprio* é articulada segundo o contexto de situação e é irreduzível à norma (social, religiosa, política, jurídica etc.), e tal qual o mesmo (MAUSS, 2003).

Sincronicamente à arquitetura da diferença, nasce a consciência maniqueísta<sup>27</sup> do bem e do mal: o semelhante/igual torna-se o verdadeiro, real ou certo e o dessemelhante/desigual o falso, irreal ou errado. Desse modo os critérios de inclusão e exclusão social produzem

---

<sup>27</sup> Ainda que o maniqueísmo tenha sido forjado pelo e no pensamento idealista, pela e na filosofia religiosa, os conceitos sobre o bem e o mal se estendem em torno da política na vida social.

marcas no estranho que foi reduzido a uma categoria reconhecível, mas nem por isso menos marginal. Tais estigmas traduzem-se em preconceito. Porém, faz-se necessário explicarmos que o preconceito é uma desvantagem que o estereótipo traz para grupos específicos, e não pode ser bem racionalizado sem tomarmos em consideração as relações de poder que deflagram esse fenômeno cultural. Também, não podemos ser imprudentes e tratar estereotipia e preconceito como palavras sinônimas. É crucial traçarmos a devida distinção entre tais expressões, porque a discriminação (a especificação) de algo/alguém pode resultar ou não em aversão por uma categoria da diferença. Por exemplo, a heteronormatividade apresenta efeitos causais em outros contextos: gays e lésbicas cisgêneros são mais bem acolhidos/as do que transgêneros, tanto na homocultura quanto fora dela.

Estereotipar (categorizar) algo/alguém nada mais é do que resumir um modelo complexo e instável em palavras e imagens simples e fixas a partir de seus traços salientes, sendo tais características também os elementos significantes e constituintes de sua identidade, mas que, ainda assim, não determinam uma essência universal, pois existem outros componentes que são negligenciados na relativização do objeto (a singularidade, por exemplo).

O pensamento categórico é forjado na tradição cultural que estabelece uma hierarquia de valia de acordo com o que a especificação representa para a sociedade em geral, ou em relação ao grupo de maior representatividade. Sendo parte do senso comum, porquanto absorve os regimes de verdade partilhados, tal pensamento nos conduz à avaliação prévia, senão inconsistente, do outro com base no superficial. É no momento em que o estereótipo do outro desafia, ou harmoniza-se com, a coerência do discurso histórico, das significações culturais, que a diferença torna-se, ou não, alvo do preconceito. É através desse confronto simbólico que o estereótipo é polarizado. Caso a diferença aloje-se dentro dos limites da tolerância social, ela torna-se irrelevante e cai na categoria da mesmidade, do comum a todos.

A produção de estereótipos é ritualística, é reiterativa. Acreditamos que os rituais coletivos têm dois propósitos: a *moderação* e a *ampliação*. Por exemplo, o número de referências que entra na composição das sociedades pós-modernas está elevado à máxima potência, há excesso de informação e falta de localidade (HALL, 2006). Ao tornarmos menos intensa a multiplicidade de informação no ambiente exterior, através da repetição contínua do mesmo, o construto de sentidos estabiliza-se, porque passa a existir referência local a qual o sujeito possa fixar-se, identificando-se com a ‘âncora’ ou não. Uma vez ancorado no contexto biopolítico, a significação cultural torna-se extensiva a maior número de pessoas, por meio da *práxis*, percorrendo o trajeto do qualitativo para o quantitativo, do individual para o coletivo.

Dito de outro modo, a repetição contínua de um sentido não apenas modera a circulação de outros, mas amplia a rotatividade do mesmo também. Aqui “o problema central é reconhecer que, ao analisar fenômenos psicossociais – e representações sociais – é necessário analisar o social enquanto *totalidade*” (MARKOVÁ, 2006, p. 67), porquanto a dinâmica da relação é diferente de uma concepção individualista ou de uma cosmovisão coletivista.

As mais importantes técnicas de produção de tais RS são a propaganda, a propagação e a difusão (MOSCOVICI, 1978) – o que faz alusão ao papel desempenhado pelos *mass media* na construção dos estereótipos culturais. A Psicologia Social moscoviana, por exemplo, busca revelar os modos pelos quais uma ideia sustentada por um grupo restrito expande-se para contextos que envolvem grande número de pessoas. Para este autor, a difusão em larga escala (ampliação) do conteúdo simbólico de uma instituição específica pode ser apoderado por comunidades discursivas de outras esferas de atividade humana sob rubrica de conhecimento. Por via de regra, o conhecimento é tido como ‘algo dado’, como uma verdade inquestionável, e, sem demora, é reproduzido de modo acrítico, estabelecendo uma realidade idealizada – uma percepção de mundo (FAIRCLOUGH, 1995). Obviamente, tais representações também podem ser ressignificadas, dando vazão a um tipo de resistência. Mas, por certo, é através de sua reiteração que as bases ideológico-discursivas de uma comunidade imaginada ganham força, naturalizando-a, e passam alertar o indivíduo sobre as ações sociais aceitáveis e os modos de ser disponíveis. E no que tange o próprio sujeito

É desnecessário dizer que, tanto de uma perspectiva conceitual como de uma perspectiva genética, não há possibilidade para a construção simbólica fora de uma rede de significados já construídos. É sobre e dentro dessa rede que se dão os trabalhos do sujeito de re-criar o que já está lá. O sujeito psíquico, portanto, não está nem abstraído da realidade social, nem condenado a reproduzi-la. Sua tarefa é elaborar a permanente tensão entre um mundo que já se encontra constituído e seus próprios esforços para ser sujeito (MARKOVÁ, 2006, p. 66).

Posto que sejam ingredientes importantes na ‘sopa’ cultural e efeitos das limitações da cognição humana, os estereótipos não podem servir de justificativa para o estigma social, visto que a marcação revela o caráter desumanizador inscrito na intenção da autoridade que produz a diferença, e refletem sua vontade de poder (GOFFMAN, 2009). Uma vez que os discursos sociais contagiam o imaginário coletivo com valores e crenças tendenciosas e assimilam personalidades, promovendo uma organização integrada e dinâmica dos modos de ser, a marcação do outro pode ser tida como a ação pela qual os círculos de poder invalidam a identidade pessoal em termos críticos, estragando-a. Não obstante, há despersonalização do eu em um modelo normatizado, porquanto a ameaça de exílio da vida social talvez seja o maior

dos males para o sujeito. Resultado: a experiência do estigmatizado<sup>28</sup> é reprimida pela rejeição, ostracismo e nulidade (BUTLER, 1993). E nessa grande virtualidade que é a sociedade brasileira, ser uma ‘singularidade’ torna-se uma violação de normas.

Investir em estigmas sociais é reatualizar políticas de outrora cujas raízes estão cravadas na opressão e na excelência de uma categoria sobre as outras. A história social nos mostra que quando velhos padrões são quebrados, novas perspectivas de conhecimento são criadas. Favorecer os preconceitos é parte de um processo de dominação hegemônica que tem início nos anos de 1800, com o privilégio no olhar eurocêntrico, e que nos séculos XX e XXI, com o mesmo tratamento, ganha novos contornos contextuais e se expressa de outros modos.

Os tempos pós-modernos apontam para a desnaturalização das habituais convicções que (re)afirmam que as identidades são essenciais, e exigem ainda mais originalidade nas atitudes do sujeito em relação à diferença – o que, também, dá abertura para a problemática questão do estereótipo ser estudada criticamente como uma categorização que serve de subterfúgio para a manutenção das relações de poder, e não apenas como uma rotulação que desqualifica as identidades excêntricas com base em verdades ditas universais.

Em alguns segmentos da Comunidade LGBTQ (as *Butchers*, os *Bears*, as *Barbies*; por exemplo), o estereótipo é um ponto de convergência sócio-identitário e diz sobre estilos particulares (o vestuário, as formas do corpo, o comportamento etc.), visibilizando tipos de resistência contra uma autoridade, seja ela hetero ou homonormativa – mesmo que outras unidades ideológicas sejam construídas subjacentes à macrocultura, e ainda que as identidades que produz caíam em outras categorias do mesmo.

É costumeiro o pensar sobre o mundo mental dos pensamentos, sentimentos, crenças etc. como uma nuvem invisível movendo-se lentamente no ar e acima de nossas cabeças. Com isso, damos pouca atenção aos aspectos materiais da ideologia, em sentido literal e em sentido figurado (FAIRCLOUGH, 2003; MOSCOVICI, 2010), mas aqui reconhecemos que ela impregna o corpo, veste o corpo, “dá forma ao corpo, modela os movimentos e o rosto” (LE BRETON, 2009, p. 40), transformando-o em um marcador social.

Nas microculturas citadas, constituir-se em identidade social, em signo, é também um exercício da liberdade de escolha, não apenas uma performatização (o *faça-seja* contínuo) da norma, mas uma superação de um processo identitário anterior, por isso que tais grupos de

---

<sup>28</sup> Optamos, aqui, por tratar estigma (marcação) e estereotipia (categorização) como sinonímias, não tanto para pôr ênfase na falta de discernimento da massa em relação a tais palavras, mas para chamar a atenção do/a leitor/a para esse refluxo de sentidos inculcido no propósito hegemônico, onde a diferença (o estereótipo) é marginalizada por meio de uma marcação (o estigma social). Daí, em termos acadêmicos, estereótipo e preconceito merecerem uma distinção especial.

pertencimento são subjetivo-referenciais – as identidades pessoal e social tornam-se uma unidade.

Talvez a ruptura com estereótipos específicos possa causar sérias consequências para as subculturas de referência de indivíduos que objetivam o reconhecimento da diversidade salientando a própria diferença, pois a descaracterização dos signos alusivos à identidade deslegitima a constituição da mesma. Por conseguinte, o sentido de existência, senão propósito, esvai-se com a cultura. Dito de outro modo, tratar de certos estereótipos é também tomar em consideração as várias territorialidades simbólicas que são apropriadas a diferentes subjetividades.

A ideia de territorialidade aqui imaginada é a mesma concebida por Santos (1993): ela vai além do trânsito de pessoas em um lugar próprio de trabalho, moradia ou lazer e do sistema de objetos que orienta a produção imaterial da sociedade para aproximar-se do conceito de comunhão – do eu com seu lugar simbólico. Um lugar de inclusão e de apropriação de signos de onde se cria novas linhas de pensamento sobre o mundo e sobre o outro (BOURCIER, 2001). No entanto, no momento em que pluralizamos o substantivo (territorialidade[s]), ele passa designar fronteiras entre ‘nós’ (de um subgrupo) e ‘eles’ (de outros) – o que pode ser uma mera ilusão.

É perceptível a forte influência da matriz tradicional de gênero, como estilo sexual, em alguns subgrupos gays e lésbicos: masculinidade e feminilidade aparecem como significações culturais que delimitam as fronteiras do lugar simbólico, deixando entrever a reprodução das convenções e discursos heterossexuais na organização social da homossexualidade (RIBEIRO; ALMEIDA, 2010; BUTLER, 2012).

Gays masculinizados e lésbicas feminizadas que desempenham papéis de gênero congruentes com o sexo anatômico (cisgêneros) satisfazem ‘certas expectativas’ e tendem a transitar tranquilamente no espaço público (os homens, no caso) ou vivem encerrados no espaço privado (as mulheres, no caso) (RIBEIRO; ALMEIDA, 2010). Nota-se também que os papéis masculinos e femininos, ou ativos e passivos, são reproduzidos em relacionamentos afetivo-sexuais gays e lésbicos, prolongando-se em identidades históricas do homem e da mulher (BUTLER, 2012). Mas, ainda assim, questões supralocais como a valorização do indivíduo, os princípios da liberdade e da igualdade e os direitos humanos ‘ancoram’ as semelhanças e as dessemelhanças (a diferença) em um só lugar: na Comunidade, no comum a todos. Daí os aspectos exclusivos da territorialidade não poderem ser tidos em termos restritos.

Os resultados obtidos de uma pesquisa coordenada pelas doutoras em Psicologia Aldry S. M. Ribeiro e Ângela Maria Almeida (2010) apontam para a compreensão de territorialidade como uma importante experiência na fase de transição da revelação da descoberta de ‘ser diferente’ para a pós-afirmação de ‘ser o que se é’. Ou seja, ‘colocar-se em uma caixa’ (na subcultura, no gueto, no estereótipo etc.) pode ser o início da expansão da consciência sobre ‘o que se é’ e sobre ‘o que o outro é’. Sobretudo, territorialidade é experimentar o acolhimento (*Ibidem*).

Com certeza, a homocultura também é uma imposição violenta de ícones (São Sebastião, Madonna, Judy Garland, Eva Perón, David Beckham etc.) e de símbolos (o duplo Vênus, o duplo Marte, a borboleta [símbolo transgênero], a bandeira arco-íris etc.), e não são todos os indivíduos que se sentem representados por e se identificam com tais representações igualmente naturalizadas. Mas, sentir-se representado por e identificar-se com uma referência tida como homossexual ou heterossexual não é o problema, desde que haja superação dos significados políticos de tais categorias.

### 2.2.3 Biocinematografia: tríade dialógica alter-ego-objeto e duplicidade

O cinema é uma peça importante no jogo de construção do imaginário coletivo (BELELI, 2012). É notória sua função de formar a opinião pública ao instituir uma estereotípia social, atendo-se à dimensão de uma percepção hegemônica por meio da produção de um mundo idealizado normativo, em detrimento à dimensão das diferenças individuais.

Nessa dinâmica, as narrativas filmicas buscam não deixar ver a distinção da realidade com a ficção e corrompem a real *práxis* cotidiana, tornando o ‘não vivido’ desejável em todas as suas venturas, visto que toda representação imagética é exercida a partir de um princípio de ausência, de simulação – “fingir ter [ser] o que não se tem [é]<sup>29</sup>” (BAUDRILLARD, 1991, p. 9). Quando a ficção transforma a realidade em algo que ela não é “surge a simulação na fase que nos interessa – uma estratégia de real, de neo-real e de hiper-real, que faz por todo o lado a dobragem de uma estratégia de dissuasão” (*Idem, idem*, p. 14).

Em geral, a constituição de uma comunidade imaginada dá-se, *a priori*, por meio de objetivos igualmente imateriais (dos questionamentos sobre a verdade, das práticas de poder, da busca pela felicidade etc.) para se chegar, *a posteriori*, à tangibilidade dos bens materiais,

---

<sup>29</sup> Ambos os colchetes são intervenções nossas com acréscimo de ideias.



dos signos de poder e das posições sociais (MOSCOVICI; MARKOVÁ, 2000). No caso da cinematografia, podemos afirmar que a indústria de filmes trabalha com uma racionalidade dialógica, porquanto o imaginário que constrói exige que o *alter* (o outro [a sociedade]), o *ego* (o eu [o sujeito]) e o *objeto* (a coisa [o filme]) sejam as testemunhas da percepção/visão de mundo (MARKOVÁ, 2006). Dito de outro modo, o imaginário só constitui-se em realidade (fatos sociais) mediante a presença de um observador/interprete coletivo, da relação dialógica *alter-ego-objeto*. Assim sendo, a própria sociedade observa e interpreta os fatos sociais na imagem/significação como uma realidade social preexistente (*Ibidem*). E, fazendo um apanhado, concluímos que a ideologia (os objetivos imateriais) estabelece regras e normas para as atividades humanas, aprovando ou desaprovando as práticas sociais, e faz com que o observador/interprete coletivo (a tríade *alter-ego-objeto*) reproduza tais prescrições em RS.

Quando recorremos a Foucault (1988b), que se coloca contra a ideia de ‘linguagem da internalização’, mas suporta a da corporificação, torna-se claro que devemos compreender a relação *alter-ego-objeto* em termos de um só corpo (organismo), no qual a decomposição/amputação dos elementos/membros constituintes implica mau-funcionamento. Daí surge um grande problema: tal comparação dá a entender relação harmoniosa, uma sociedade utópica estática e fixa, onde não há lugar para violência, raiva ou desigualdades, nem para a dinâmica, para a ação.

Esse é o ponto de partida para falarmos sobre *tensão dialógica* (MARKOVÁ, 2006): por mais saudável que seja um organismo, ele está sempre sujeito aos efeitos sintomáticos – a tensão causada pela necessidade de mudança, “[...] uma força para resolver conflitos ou [...] uma força negativa e prejudicial” (*Idem, idem*, p. 211). Como tratamento preventivo, a tríade dialógica (a sociedade como um todo) produz e reproduz RS – “a capacidade da mente de imaginar, fantasiar e criar algo novo, usando símbolos no campo ao qual se aplicam” (*Idem, idem*, p. 209). Assim sendo, no caso do estudo, o filme opera como uma estratégia do real instituindo o novo real (BAUDRILLARD, 1991).

A hiper-realidade imagética faz-se presente como uma promessa de superação (de sacrifícios, infortúnios e descrenças), instigando o espectador viver experiências impossíveis de ele encontrar – ele, o sujeito-espectador, é capturado pelo encantamento da representação e torna-se prisioneiro do mundo da aparência, do sensível, da imagem e do simulacro (MACHADO, 2011). A confusão real/ficcional produz efeitos “em casos nos quais há protótipos reais para personagens e situações, e quando o filme, a despeito de seu discurso em contrário, faz implicitamente – e é visto como – um comentário sobre a situação histórica/realista” (SHOHAT; STAM, 2006, p 262). Logo, as imagens *omnibus* (para todos)

exercem um poder coercitivo sobre o sujeito, pois, uma vez onipresentes no real, elas causam “a ilusão de que exista um objeto referencial do qual elas seriam meras representações espelhadas, o que, por sua vez, confere à imagem um poder de testemunha, de verdade” (BESSA, 2012, p. 120). O indivíduo torna-se, então, um sujeito dependente da heteronomia<sup>30</sup> através da simulação de um mundo à parte, postulado, construído e composto – um parasita tecnológico ávido por tudo aquilo que o simulacro tem a lhe oferecer.

Obviamente, estamos tratando aqui a grande audiência em termos de ‘massa’ sem tomar em consideração certas características distintivas – tais como a criticidade e a autonomia, que configurariam o público pequeno, especializado e crítico, pois é o conteúdo do discurso cinematográfico disponibilizado à totalidade indistinta o objeto de nossa argumentação.

Da indistinção entre realidade e ficção também surgem os questionamentos sobre a vida limitada: por que o/a herói/heroína supera o sacrifício, o infortúnio e a descrença e eu não? Para o sujeito-espectador, tudo o que se vê nas telas é a *mimesis* de uma realidade que não é vivida por ele, e lhe escapa a consciência o fato de que o filme é uma percepção particular de mundo em imagens naturalizadas – imagens daquilo que não lhe é ‘estranho’. É justamente o movimento contrário e sucessivo dessa discrepância (herói/heroína e homem/mulher comum) que dá ao filme o *status* de potência na produção de subjetividades, porquanto as imagens “informam quem você é, o que você pode ser e quem você gostaria de ser” (BELELI, 2012, p. 77).

Nesse sentido, a questão do realismo cinematográfico “não é a fidelidade a uma verdade ou realidade preexistente, mas a orquestração de discursos ideológicos e perspectivas coletivas” (SHOHAT; STAM, 2006, p. 265). Dito isso, não negamos que o filme seja uma representação (um simulacro do real), mas enfatizamos que ele também é uma prática de delegação de vozes. Ademais,

Os participantes dialógicos trazem para o diálogo suas experiências presentes e suas tradições passadas, bem como as expectativas sobre seus futuros. Eles podem escolher mudar suas prioridades. Eles podem perpetuar continuidades e criar descontinuidades. Eles podem se concentrar neles mesmos e, acima de tudo, expressar seus próprios interesses. Alternativamente, eles podem se orientar em relação aos seus *Alter* (MARKOVÁ, 2006, p. 218).

---

<sup>30</sup> *Heteronomia* é um termo cunhado por Immanuel Kant (HÖFFE, 2005), em oposição às expressões autonomia (livre-arbítrio) e anomia (ausência da lei [de regras]), para designar a sujeição do indivíduo à vontade de outrem, seja uma coletividade ou o Estado – o que sugere a aproximação do termo kantiano com a expressão *interpelação ideológica* de Louis Althusser (1996).

‘O mundo como ele é’ (o real) ou ‘o mundo como ele pode vir a ser’ (o real em potência) é determinado pelos tipos de relação que a tríade dialógica *alter-ego-objeto* estabelecem entre si. Por exemplo, o sujeito (o *ego*) centrado no sistema de objetos (nas coisas [novas tecnologias, bens de consumo etc.]), e não nas relações interpessoais (no *alter*), configura o tipo de relação na qual o *ego-objeto* está em primeiro plano. Quando situamos as relações entre *alter-ego-objeto* no campo das RS, temos que tomar em consideração “os conhecimentos e as crenças em representações sociais” (MARKOVÁ, 2006, p. 230), porquanto são as crenças enraizadas na tradição, na linguagem e na cultura que dão contornos ao conhecimento de senso comum (FAIRCLOUGH, 1995). Isto é, considerar as RS que giram em torno de certas ideologias pode explicar os modos pelos quais as imagens/significações exercem efeitos na *práxis*, inspirando “categorização social e exclusão de grupos e indivíduos” (MARKOVÁ, 2006, p. 233). Para tanto, e em nossa análise crítica do cinema *queer*, faz-se necessário aprofundar a argumentação de como são desencadeados os processos das “*projeções-identificações ou participações afetivas*” (MORIN, 2014, p. 113).

No período anterior à descentração do eu, é difícil para a criança discernir entre vigília e sonho (PIAGET, 1970). A imagem (o *objeto*) é crida como uma presença vivida, ainda que uma ausência real, em ambas as dimensões do pensamento. Essa ‘impressão de realidade’ é atribuída ao poder da representação mental de incluir grande parte das características da vida real e do objeto original – em especial, a objetividade. A imagem é um reflexo, um duplo e uma ausência, mas pode ser sentida profunda e intensamente como uma exterioridade material (MORIN, 2014). A função da objetividade da imagem rebenta os fenômenos de ‘subjetividade-objetividade’, que são fáceis de serem identificados tanto na alienação que os pesadelos causam na criança quanto na alucinação dos doentes mentais. Alienação e alucinação têm de ser entendidas aqui como projeções: construções de sentido do espaço psíquico interior que são refletidas no espaço-tempo exterior. Nesse sentido, projetar é visibilizar o *duplo* – a imagem-espectro do homem (*Ibidem*). E, em maior ou menor grau de objetividade, a imagem desencadeia tais processos de alheação e ilusão nas subjetividades.

O duplo não é apenas a sombra e o reflexo do *ego* no *alter-objeto*, mas também a rejeição e a aceitação do/a outro/imagem (JUNG, 1991). E “entre o patológico e o normal, a diferença está, como sempre, no grau de alienação” (MORIN, 2014, p. 43). É possível reproduzir os efeitos de duplicidade distantes da alucinação, mas próximos da alienação: o realismo cinematográfico nada mais é do que o duplo trabalhado pelas mãos. Lembremos que a arte realista pode ser explicada em termos de imagem-lembrança, porquanto a mesma é história e registro de sua época. E, uma vez imagem-lembrança, o realismo é abraçado em

nossas afetividades. A experiência do cinema sugere interação, um princípio de correspondência na qual a imagem e o duplo tornam-se uma unidade. Podemos declarar a impossibilidade de indiferença diante do que se vê nas telas, pois que “o primeiro sinal de duplicação, de fato, é reagir, por mínimo que seja, diante de nós mesmos” (MORIN, 2014, p. 57). O sujeito-espectador é sempre o alvo preferencial da identificação e da contradição, de suas semelhanças e dessemelhanças, expressas no discurso cinematográfico.

A adaptação filmica de HQs<sup>31</sup> tem se revelado um investimento lucrativo para a indústria do entretenimento nos últimos anos. Estima-se que *Os Vingadores*<sup>32</sup>, por exemplo, gerou uma renda de US\$ 1.519.557.910 até o presente momento, alcançando a posição de quarta maior bilheteria de todos os tempos. A boa aceitação desse produto e seu sucesso comercial denotam uma duplicação: “Olhem, sou eu, lá!” (MORIN, 2014, p. 57), pois

Ao contrário do que muitas pessoas pensam, o público não comparece aos cinemas iludidos por campanhas publicitárias falsas ou enganosas. Uma frase geralmente usada pelos produtores refere-se ao filme “que encontra o seu público”, e está é a descrição mais precisa do que realmente acontece (TURNER, 1997, p. 100).

Mesmo “as estruturas mágicas desse universo nos deixam reconhecer sem equívoco as estruturas subjetivas” (MORIN, 2014, p. 115). Não é ao acaso que somos considerados atores sociais, estamos sempre representando um papel no real, no qual “a roupa (essa fantasia), o rosto (essa máscara), as conversas (essas convenções), a impressão de nossa importância (essa comédia)” transformam a vida em um espetáculo (*Idem, idem*, p. 116).

O universo do cinema exercita nossa visão primitiva de mundo, na qual o que pode ser imaginado (as criaturas da noite [projeções dos medos e fobias] para as crianças, por exemplo) é inscrito no real (PIAGET, 1970), sugerindo um tipo de sonho lúcido. No entanto, a hiper-realidade não destrói o real, é apenas a representação do *alter-ego-objeto* que dá a ideia de outro (*alter-ego-objeto* alterado, no caso), atravessando e conduzindo o real pelo irreal e vice-versa (MARKOVÁ, 2006; MORIN, 2014). Melhor ainda, tal qual o deus romano bifronte – Jano –, ela (re-)apresenta a realidade e a ficção como um amálgama que não pode ser descombinado em seus constituintes. E, embora, a imagem não seja a vida prática, ela tem o poder de dobragem da afetividade do espectador e de sua própria significação.

O fascínio pelos/as heróis/heroínas e vilões/vilãs em filmes ecoa identidade e alteridade, personalidades trabalhadas para atender às expectativas sociais e outras recalçadas

<sup>31</sup> Histórias em quadrinhos.

<sup>32</sup> *Marvel's The Avengers*, em inglês (EUA, 2012) Dirigido por e escrito por Joss Whedon. Produção: Walt Disney Studios Motion Pictures. 143 minutos.

pela cultura da vergonha, da culpa e do medo. De tal sorte, os estereótipos culturais no discurso cinematográfico são representações simbólicas que ressoam intempéries e auto-identificações, estragando nossas identidades ou indicando nossas posições.

É incontestável. O cinema é um espaço potencial de criação de fronteiras entre o Eu e o outro e de realidades compartilhadas. Sendo uma prática social de construção e reconstrução do real, e tal qual qualquer outra atividade representacional, o fazer cinematográfico dá a entender a excedência das noções de exterioridade e interioridade: o *alter* e o *ego* são os engenheiros da realidade social, e são capazes de recriá-la, articulando o espaço simbólico, na medida em que se desenvolvem (MARKOVÁ, 2006). E, no projeto de manutenção ou de transformação ideológica do social, o *alter-ego* e o *objeto* (o filme, no caso) são fundidos em uma só coisa: símbolos, “porque eles são expressão da relação entre sujeito e objeto” (*Idem, idem*, p. 63).

#### 2.2.4 Cinema queer e cinema de gênero

Não é necessário, aqui, traçarmos todo um panorama histórico sobre a temática LGBTQ para o entendimento da argumentação que essa subseção propõe, mas em uma interseção entre os estudos *queer*, culturais e do cinema torna-se praticamente inevitável suscitar um ou outro momento de grande importância que resultou na criação de um movimento politicamente organizado de liberação gay e lésbico e que, por consequência, visibilizou uma cultura até então criminalizada e viabilizou tanto a teoria quanto os estudos de gênero que se situam além das dicotomias rígidas masculino/feminino e heterossexual/homossexual e que desconstroem a matriz normativa do sexo (LOPES, 2006).

Nesses termos, interpretamos o início dos anos 70 como sendo o marco que abriu espaço para uma série de contestações contra a repressão social e legal sofrida na década anterior pelos LGBTQ – as rebeliões de Stonewall<sup>33</sup> no contexto americano (final dos anos 60) e a revolução sexual difundida pela cultura *hippie* no brasileiro (início da década de 70) ilustram nossa colocação –, porque foi à luz de uma nova perspectiva de vida, advinda das lutas a favor de seus próprios interesses, que os símbolos, a *práxis*, os comportamentos e as ideias inerentes à comunidade LGBTQ foram articulados em uma cultura própria.

Tal cultura desempenharia, hipoteticamente, o papel de dupla função: as manifestações das formas de vida homossexuais não serviriam apenas para reforçar o sentido de existência

---

<sup>33</sup> As rebeliões de Stonewall foram uma série de conflitos entre gays e a polícia em Greenwich Village, Nova Iorque, durante o mês de junho de 1969 (ADAM, 1995).

da minoria – como ponto de identificação e/ou autoidentificação do *eu* subjetivo com a homosociabilidade objetiva –, mas, também, facilitariam a compreensão do outro – heterossexual ou simpatizante – de seus estilos, de seus modos de ser, o que desconstruiria os preconceitos através da negociação de saberes.

No entanto, as produções artísticas (o teatro, o cinema e a literatura, em especial) que abordam as questões do mundo gay, e que possibilitam a comercialização de bens simbólicos – as informações –, estão restritas ao que podemos chamar de circuito cultural *underground*, sendo feitas e consumidas por agentes LGBTQ. Ou seja, o papel da homocultura realiza-se apenas em uma de suas funções, porque o preconceito, artifício das relações de poder heterossexistas, impossibilita a produção e a consumação em larga escala de discursos de oposição. Para o grande público, a indústria cultural disponibiliza apenas a tradicional e mimética, finita e estereotipada, representação da realidade que constrói, orientando, senão educando, o imaginário coletivo para a inevitabilidade da cultura heteronormativa. Qualquer expressão cultural fora do padrão é rotulada de subcultura, desvalorizada e desinteressada.

Torna-se evidente, então, o poder da hegemonia de rechaçar as intenções libertárias e igualitárias de outrem por meio da manipulação, doutrinação e desinformação do discurso (DIJK, 2008), fomentando as injustiças sociais e a desigualdade que consolidam o segregacionismo entre as relações duais de gênero (macho/fêmea, ou homem/mulher) e de orientação (heterossexualidade/homossexualidade)<sup>34</sup>.

Ao qualificarmos a cinematografia *queer* como sendo composta de discursos de oposição, estamos sugerindo que a indústria comercial de filmes gira em torno de uma visão sexista de mundo que legitima uma ‘ordem’, onde não há espaço para a pluralidade de expressão da sexualidade humana, e que as narrativas de suas produções reforçam os papéis sociais de gênero normativos. Daí afirmarmos que a temática gay contrapõe-se ao cinema de gênero – gênero em um sentido sócio-identitário (homem e/ou mulher). Nesses termos, inferimos que as questões de ordem sexual em filmes comerciais são objetivadas de acordo com o que categorizações maniqueístas e hegemônicas dizem ser corretas, mesmo que o cotidiano da vida comum releve uma realidade contraditória e que o fluxo natural da vida não reconheça tais categorias discretas (BAGEMIHL, 1999).

---

<sup>34</sup> Torna-se indispensável explicarmos, aqui, que a utilização recorrente de tais dicotomias deve-se ao fato de não negligenciarmos a importância dos estudos do gênero feminino das décadas de 60 e 70 e suas contribuições – Luce Irigaray e Julia Kristeva, em especial – para o que os teóricos pós-estruturalistas – Judith Butler, por exemplo – definiram de Teoria *Queer* no início dos anos 90. Ou seja, temas como sexo, gênero e desejo abordados em primeira instância nos estudos feministas são postos em analogia com a diferença e a derivação tratadas em segunda pela Teoria *Queer*, sendo, por conseguinte, tais campos dialéticos.

A problemática que se presentifica aqui diz respeito às marcas que a repetição contínua dos discursos sexistas produz na sociedade em geral.

Os estudos da significação discursiva e situacional propostos pela pragmática contemporânea, por exemplo, apontam para a compreensão de que a arquitetura social dá-se por meio dos mais diversos usos da linguagem no processo de comunicação intersubjetiva (OLIVEIRA, 2006). Ou seja, a linguagem não é mais vista como uma mera ponte de informações entre os mundos objetivo e subjetivo – possibilitando, assim, a interpretação de tudo o que existe no exterior ao indivíduo –, mas a própria realidade mundana é analisada a partir da perspectiva de uma construção discursiva resultante da interação social.

A ação humana não é mais tida como um ato individual e arbitrário, mas fundamenta-se em regras e normas coletivas, senão consensuais (*Ibidem*). Em outras palavras, tudo o que se vê (o belo e o feio), se sente (o bem-estar e o mal-estar) e se julga (o certo e o errado) são percepções de mundo construídas pelo uso linguístico no processo de interação em um contexto social específico – onde linguagem e *práxis* são indissociáveis para a realização da significação.

Na expressão interação está subentendida a existência de uma correspondência entre os sujeitos envolvidos que possibilita a aproximação para a comunicação. Em geral, as relações sociais são construídas com base naquilo que é comum a todos (sexo, raça, idade etc.) – ou tendo como referência as semelhanças linguísticas, culturais e biológicas – e são irreduzíveis às relações de poder (THOMPSON, 1995), pois cada grupo performatiza uma significação, tanto na prática discursiva quanto na social, que lhe dá um sentido de existência próprio. Daí as tensões sociais motivadas pelo preconceito (a causa) e pela discriminação (a consequência) que resultam em segregação entre comunidades distintas.

Em meio à zona de oposições sociais, os fenômenos simbólicos (a narrativa, o filme, a imagem; em nossa discussão) são criados para estabelecer as relações de dominação através da luta pelo significado (SCHULMAN, 2010). Logo, há uma urgência para a exatidão e a definição de significado (MOSCOVICI, 2010), pois é o sentido que legitima um grupo ao mesmo tempo em que não reconhece outro. Todavia, a significação está muito atrelada à imaterialidade e é necessário pô-la ao alcance do sensível para que exerça influência em lugares de sociabilidade na qualidade de ponto de referência sócio-identitário.

A materialização de uma abstração – de um pensamento em imagem ou de um som em signo – diz respeito a um dos processos mais intrigantes dos quais os círculos de poder servem-se para subjugar a opinião das massas, porque é por meio dessa ação que a representação de mundo (a imagem concreta) torna-se a própria realidade vivida (agora, uma

ideia e uma palavra palpável). E é no momento em que a objetivação do irreal torna-se a substância do real, e ideia e palavra tornam-se inseparáveis da imagem, que a representação é tida como uma realidade, mesmo que aceita e tornada costumeira na *práxis* (*Ibidem*). Portanto, é a prática social (o cinema, por exemplo) que estabelece a conexão perfeita entre concretude e abstração, pois o uso contínuo do figurativo recheado de valores prescritivos desloca a representação da autoridade que a criou e a situa na esfera pública como trivialidade consensual.

As representações sociais fundam a estereotipia – elas são ingredientes importantes na sopa cultural que constitui o *self* individual e coletivo pela homogeneização de significações. Uma vez que a produção simbólica dá-se na instância da autoridade e resulta em cultura, chegamos à conclusão de que a identidade social do sujeito é construída na heteronomia com ameaça de ostracismo para todos àqueles que apresentam diferenças (BUTLER, 1993). Então, o marginal, o estranho e o anárquico são construídos no interior das relações de poder que excluem a diferença, porque tais relações determinam a ação social através do controle sobre o discurso e ao ministrar no imaginário coletivo doses diárias de uma fórmula previsível de prescrições (LIPOVETSKY, 2004).

Quando o conjunto das condições e influências sociais a que está exposto o indivíduo baseia-se na legitimação da heterossexualidade como norma cultural, não é necessária uma ação direta da hegemonia para determinar a exclusão, pois o próprio imaginário coletivo não reconhece qualquer outra expressão da sexualidade como ‘familiar’. O preconceito e a discriminação contra o *queer* – o subversivo – é justificado na confusão, na falta de discernimento das massas, entre o que é natural e o que é cultural, visto que as significações resultantes da produção simbólica são naturalizadas em âmbito social no momento em que são vinculadas a uma fonte de legitimação (a Verdade, a Justiça, Deus, o Absoluto etc.) e são tornadas inquestionáveis (COSTA, 2011). Ademais, há o fato de que a produção em massa de discursos tendenciosos, aliada a alta rotatividade de sua difusão nos diversos corredores da vida comum, previne a formação de um dissenso que ameace a autoridade, ou até mesmo as representações que denotam sua presença, em razão da consumação do bem simbólico ser determinada pela sua disponibilização.

Essa problemática nos faz questionar o papel desempenhado pela cultura e pela arte como criadoras de estereótipos abertos à crítica social, onde as representações de gênero e de orientação sexual em tensão com as estilizações hegemônicas dão-se por meio da injúria violenta, do lugar-comum e da imitação cômica da diferença – o que relega a lésbica, o gay, o bissexual, o travesti e o transgênero ao plano do subalterno (SPIVAK, 2010). A partir do



momento em que a simulação do mundo à parte dá aparência de realidade apenas à experiência androcêntrica faz-se necessária a desconstrução da razão que simplifica os gêneros e as orientações sexuais em categorias fixas, pois a exploração da opinião pública não apenas fomenta o preconceito que resulta em violências físicas e simbólicas, mas também torna visível o descaso da autoridade para com os movimentos minoritários em prol da igualdade de direitos.

Em equivalência, reconhecemos que a criação do estereótipo no cinema de gênero tem uma função crítico-social, porque põe o *cliché* em evidência para discussão, revela que as minorias não têm controle sobre sua própria representação e “ênfatisa uma luta política e teórica contra a repetição de imagens negativas em favor da necessidade de imagens positivas” (LOPES, 2006, p. 382). Ou seja, a representação imagética contem em si o sentido e o contrassentido que possibilitam tanto a persuasão e a dissuasão das massas quanto a fragmentação do sentido passivador e alienador pelas massas (BAUDRILLARD, 1991).

Também, os elementos apagados na construção do estereótipo têm o poder de desconstruir as posições hegemônicas inscritas nele pela contradição e pela debilitação de sentidos. O que é subliminar, oculto e latente no discurso cinematográfico é tão significativo quanto o que é expresso, o dito conduz ao não-dito, sendo o tipo de relação que o espectador estabelece com o discurso cinematográfico o fator determinante para sua rendição ou resistência ao conteúdo da mensagem. Nesse aspecto, como já afirmamos, temos que dar atenção ao grau de distanciamento intelectual e político do sujeito e o posicionamento da comunidade à qual ele faz parte, pois os indivíduos e os grupos podem se identificar uns com os outros na base de semelhanças ou de diferenças comuns e, em paralelo, com a representação na tela (SHOHAT; STAM, 2006).

São essas especificidades sociais e culturais e individuais e coletivas que fixam o espectador ao conceito fundamentalista, senão essencialista, de ‘massa’ (grande audiência) ou de público pequeno e especializado (THOMPSON, 1995), como se não houvesse saída para tais classificações, um meio-termo.

Então, como iniciar um processo de mudança social se os próprios discursos constituintes da sociedade priorizam o olhar masculino, objetivam o corpo feminino e estigmatizam as formas de vida *queer*?

A luta pela autorrepresentação é um fenômeno inerente às comunidades que são colocadas à margem da sociedade e diz respeito ao direito do excluído de “falar por si mesmo” (SHOHAT; STAM, 2006). A ‘afirmação do si mesmo’ é amparada nos estudos pós-estruturalistas que se opõem ao essencialismo que permeava as questões de identidade e à

autorização para qualquer indivíduo ou grupo falar em nome do outro, mesmo que sua posição não seja a de vítima da opressão, como se as identidades sociais fossem construídas com base em essências fixas e a diferença fosse uma determinação natural, e não cultural (*Ibidem*).

Outra grande pergunta surge: em tempos de globalização em que se desencadeiam os processos de desinstitucionalização, descentralização e individualização do sujeito pós-moderno (HALL, 2006), é válida uma “ação afirmativa” (SHOHAT; STAM, 2006) no que tange a representação e a identidade *queer*, visto que estão em constante via de fazer na subversão das dicotomias de gênero e orientação?

Em primeira instância, a resposta é sim, pois, embora o *queer* ainda explore as inúmeras possibilidades de ‘ser’ e ainda não seja um sujeito constituído na história e no discurso social, é necessário que busque pela legitimação de sua posição e pelo reconhecimento da diferença em termos não-marginalizantes através da ‘objetivação’ simbólica (materialização) de sua existência para abandonar o campo da confusão, da incerteza e da inarticulação (MOSCOVICI, 2010), mesmo que, em seguida, o multiculturalismo imploda as identidades e fragmente os sujeitos estabelecidos na representação. Nesse ínterim, precisamos ter em consideração que a representação social não é estanque, mas está sempre em movimento e aberta ao diálogo.

Se o *queer* apropria-se do direito de falar por si mesmo no primeiro momento, a negociação de saberes tornada possível pela representação em si (agora, uma ordem do discurso) dá espaço para todos falarem lado a lado em um jogo de identificações cruzadas no segundo, sem sobreposições do eu ao outro (SHOHAT; STAM, 2006) – o que rasura as fronteiras bem definidas das categorizações que segregam ou hierarquizam gêneros e orientações. Resultado da ação afirmativa: as relações de poder tornam-se negociáveis e renegociáveis, porquanto são vulneráveis ao questionamento e à subversão. É clara, então, a importância das políticas representacionais e identitárias no combate ao preconceito e à discriminação, porque elas alojam o ‘estranho’ em grupos sociais reconhecíveis, senão ‘familiares’.

Não podemos ser imprudentes e estabelecer a inexistência de vestígios de uma subcultura gay, e suas representações, anteriores ao evento Stonewall – o fato em si de haver um local de homosociabilidade chamado *Stonewall Inn* já entrevê referência, identificação e autoidentificação que se traduzem em comunidade e signos alusivos. Entretanto, é indiscutível que a coesão entre os elementos pré-existentes, que resultou em uma homocultura, deu-se a partir da explosão do movimento homossexual no fim dos anos 60 (ADAM, 1995; LOPES,

2006). Para essa cultura resistir ao tempo, tornou-se crucial a criação de instrumentos simbólicos (a arte, o cinema, a literatura etc.) que garantiram sua preservação – tais instrumentos, por sua vez, são formas de inscrição do conhecimento, da ética, da estética e de outros hábitos e costumes dos membros que compõem a totalidade distinta.

No que tange o cinema, a indústria comercial sempre esteve fechada ao aprofundamento da temática gay, dando prioridade à (re)afirmação do gênero masculino em produções cheias de símbolos fálicos e combates bélicos que denotam altos níveis de testosterona e de adrenalina e empenhando-se na construção de uma sociedade androcêntrica nas telas com homens viris e musculosos e mulheres frágeis e submissas (em especial nas décadas de 70 e 80)<sup>35</sup>. Assim sendo, a única alternativa para as vozes silenciadas foi o investimento em um segmento do mercado fílmico à margem do *mainstream*, o circuito cultural *underground*.

As potências dessa outra forma de fazer cinema tornam-se reconhecíveis na profusão de festivais e mostras audiovisuais que despontam a cada ano tanto na América do Norte quanto na América do Sul e são justificadas pela oferta de uma nova experiência ao público e à crítica ao violar as representações tradicionais de sociedade, sexo, raça e classe (KELLNER, 2001; FRANÇA, 2006). Conclusão: o circuito de filmes *underground* não está apenas a serviço dos excluídos (*queers*, no caso), mas também aparece como uma opção para o espectador adulto<sup>36</sup> que deseja um entretenimento mais substancial e abandonou as salas de cinema convencionais.

A diferença do fazer cinematográfico liberal está em sua estreita relação com o cotidiano comum, não com a falsa consciência sobre a verdade. Esse tipo de cinema brota em um campo de tensões sociais minado com significações prescritivas e sem compromisso algum com a realidade, contudo ele nos deixa a par da desarmonia entre o real e o ficcional em contextos de homogeneização (as produções comerciais) ao disponibilizar narrativas plurais fora do padrão *happy ending* e dentro de um modelo cru, crítico e reflexivo (FRANÇA, 2006).

Se a indústria hollywoodiana apresenta a lésbica, o gay e o transgênero como caricaturas exóticas, indicando que tais representações são verdadeiras, o cinema liberal

<sup>35</sup> Ver os filmes: *Apocalypse Now* (Francis Ford Coppola, 1979); *Platoon* (Oliver Stone, 1986); *First Blood* (Ted Kotcheff, 1982). Nota-se, por meio desses exemplos, a relação direta entre a figura do homem (a objetivação imagética) e o patriotismo exacerbado (uma abstração idealizada) que resulta na referência à identidade nacional – o macho branco americano (a representação simbólica) – e na naturalização de um sistema de poder articulado com base na opressão masculina e heterossexista.

<sup>36</sup> Não nos baseamos apenas no número de anos vividos pelo indivíduo quando nos referimos ao espectador adulto, mas também no nível espiritual em que as atitudes, a socialização e a estabilidade afetiva do sujeito são avaliadas de acordo com o estado de adaptação ao seu próprio meio.

decalca do real essas formas de vida e as humanizam em suas afetividades, expectativas, mazelas, medos e violências, contestando a substancialidade do estereótipo.

Podemos, então, qualificar o cinema *underground* como um cinema de resistência?

Sim, porque é uma reação das minorias contra a normatização social imposta pelos discursos comerciais de gênero e pela autoridade (KELLNER, 2001; FRANÇA, 2006). Talvez, o pior dos males para a tradição cultural seja a possibilidade de questionamento sobre ‘o que realmente se é’. As identidades pós-modernas não são fixas e limitadas, mas inacabadas, fragmentadas, contraditórias e abertas (HALL, 2006) – o que coloca em contratempo qualquer tentativa de essencialismo justificado por determinações biológicas e trans-históricas. Eis o que o homem pós-moderno é: uma identidade cambiante – filho de lugar nenhum, mas de ‘entre-lugares’; criatura mutante construída na experiência híbrida e multicultural (BHABHA, 1998).

O reconhecimento de que a sociedade é heterogênea, uma colcha de retalhos em constante via de fazer, tira as rédeas das mãos de qualquer autoridade exercida em fundamentalismos, em razão do cidadão não identificar-se mais com essa forma de poder – porquanto toda política democrática parte de um princípio de igualdade no qual não há lugar para a imposição, e sim para o consenso. Daí a intolerância ser o estopim da explosão de movimentos minoritários.

Nesse cenário de ressentimento, o cinema de resistência dá indícios de forças e tensões sociais reais – tais como as perspectivas *queer* e a feminina – que não podem ser negligenciadas em um momento de total descrença em instituições de poder rígidas e inflexíveis, uma vez que suas narrativas desconstroem outros discursos constituintes – criados como estruturas de referência com base na durabilidade – ao indagar as contradições entre tradição sociocultural e contexto imediato na experiência do sujeito (KELLNER, 2001). Basta ao espectador ter acesso às salas de mostras audiovisuais para ele estabelecer contato com os mais diversos modos de ser – o que instiga a interpretação de aspectos do mundo a partir de um ponto de vista, ou de outros fatores a ser tomados em consideração, que não esteja(m) à sombra da vontade do outro. Logo, a resistência não fica estrangida à tela, pelo contrário, contagia o indivíduo e, por meio dele, é disseminada no cotidiano vivido em formas múltiplas (pela linguagem e pela interação, em especial), dando vazão à mudança social.

No que toca ao *queer*, o discurso cinematográfico apresenta sua identidade ao público não apenas em seus aspectos linguísticos (o dialeto utilizado pela comunidade LGBTQ, por exemplo), mas também em sua corporalidade (as maneiras pelas quais utiliza seu corpo como um instrumento para relacionar-se com o mundo), fazendo de seu estilo de vida uma

expressão cultural facilmente reconhecível – o estranho torna-se familiar. Também, não podemos desconsiderar as importantes contribuições das microcomunidades marginalizadas na formação da cultura de referência<sup>37</sup>, de onde inferimos que quanto maior a orquestração de vozes e modos de ser impressos na cultura das massas mais rica ela será (*Ibidem*).

Nesse sentido, o universo *queer* aponta grandes possibilidades para o campo dos estudos culturais, pois estamos situados em um instante da história no qual se originou o termo metrosssexualidade que quebra qualquer paradigma fundamentado apenas na experiência masculina. Não estaria o ‘olhar’ *queer* desconstruindo as tendências normalizadoras androcêntricas?

Em outubro de 1993, São Paulo tornou-se a primeira cidade do Brasil a sediar um festival de cinema e vídeo dirigido ao público LGBT, o I Mix Brasil da Diversidade Sexual, com o apoio do Departamento de Cinema do Museu da Imagem e do Som. De fato, o MIX Brasil trata-se de uma versão nacional do *New York Lesbian and Gay Experimental Film Festival* (NYLGEFF, também conhecido pela sigla MIX NYC) – um circuito cultural *underground* cujas atividades giram em torno da produção de curtas-metragens experimentais sobre a temática gay.

O MIX Brasil reflete a introdução definitiva do estilo de vida *queer* na sociedade do consumo, porquanto as políticas de afirmação pública da comunidade LGBT não foram às únicas consequências das rebeliões de Stonewall, houve também uma verdadeira mercantilização de formas culturais homossexuais que favoreceram a inserção da ‘homotextualidade’ no campo das artes (LOPES, 2006) e aceitação das expressões de estética gay no comércio, dentre outras coisas.

A partir de 1995, ser gay, ou aparentar ser gay, tornou-se tolerável no Brasil, em especial em relação àquela geração que se despojou de referências sexistas no vestuário, nas formas do corpo e nos comportamentos e adotou um modo de ser polissêmico e livre de rótulos (homossexual, heterossexual ou bissexual, no caso) (SIMÕES; FACCHINI, 2009). A abertura à experimentação sexual sugerida pela cultura *hippie*, e embargada pela epidemia da AIDS nos anos 80, ganhou novo fôlego em uma juventude disposta a explorar o erotismo em algumas de suas variações sem ancorar-se em classificações preexistentes. Além disso, as novas identidades que surgiram naquela década testemunharam que a submissão à experiência

---

<sup>37</sup> Explicamos, aqui, que utilizamos a expressão cultura de referência como sinonímia do termo macrocultura (cultura nacional), em razão de procurarmos enfatizar a importância da questão da referência na constituição das identidades sociais em nossa argumentação. Lembremos, também, que a ideia de cultura nacional trata-se de uma tentativa de representar a coletividade através de uma ‘pseudo-unificação’ e homogeneização de sentidos, portanto, não toma em consideração a diferença – ou melhor, ela assimila os significados desarmônicos por meio de uma apropriação, articulando-os em seu próprio contexto de significação.

gay é uma questão subjetiva – individual e particular –, não uma determinação sociocultural de caráter inclusivo ou exclusivo. Ou seja, a prática e a orientação sexual são inseparáveis da natureza do sujeito, mas o papel social de gênero não pode ser avaliado fora de um contexto performativo irreduzível à norma e à repetição (BUTLER, 1993).

Com efeito: o cinema experimental desempenhou um papel crucial nesse passo significativo que a sociedade brasileira deu em relação à compreensão da sexualidade do outro, sendo o prisma que lançou a luz da criticidade, senão da razão, ao olho-espectador ofuscado pelas representações comerciais de gênero.

Nessa sub-subseção, pomos em destaque algumas questões sobre o discurso cinematográfico que acreditamos ser indispensáveis para a desmistificação do sistema de valores e crenças socialmente construído e disseminado pelas mediações. Alguns pontos colocados em nossa argumentação podem parecer contraditórios e abertos ao questionamento à primeira vista, como o fato de acreditarmos na necessidade da autorrepresentação para os grupos excluídos ao mesmo tempo em que rejeitamos qualquer abordagem essencialista – recorrer a uma ‘ação afirmativa’ não seria cair nas mesmas categorias desacreditadas? (SHOHAT; STAM, 2006) –, mas sabemos que, por vezes, a sobrevivência a situações contingenciais demanda um tipo de ‘essencialismo estratégico’ (SPIVAK, 2010) – é ele que nos conduz a uma ação social ética, mesmo que corroendo aos poucos paradigmas socioculturais duráveis.

Discutimos também sobre alternativas de leituras do estereótipo, cada uma delas diz respeito à crítica desconstrutivista, o que reforça nossa hipótese de que a mudança para uma sociedade mais inclusiva dá-se pelo questionamento do raciocínio reducionista que nos encaixam em gêneros e orientações sexuais prescritivas e inegociáveis. Sobretudo, procuramos atentar para a compreensão de que nós, os espectadores, não somos os produtos finais de uma máquina de homogeneização social. Ainda somos capazes de executar ações sociais e humanas corretas em relação à diferença, sem a determinação das representações dominantes de um comportamento mímico.

## 2.3 GÊNERO E TEORIA DA AÇÃO

### 2.3.1 Abordagem cultural e performativa

#### 2.3.1.1 Abordagem cultural: simbolismo social e simbolismo corporal

“Sejam mulheres, permaneçam mulheres, tornem-se mulheres” (BEAUVOIR, 2009, p. 13). Ainda que não evoque claramente o sentido de *gênero*<sup>38</sup> – fora da biologia e dentro do social –, é possível avistar através das palavras de Beauvoir sua convicção de que ‘a existência precede a essência’ e as primeiras justificativas que serviriam de base para a teoria butleriana de performatividade (BUTLER, 2012). Porém, em lugar de adentrarmos no campo dos estudos de gênero de imediato, fazemos um convite ao/à leitor/a para dar um lance de olhos na história social e perceber como a sexualidade brasileira desdobrou-se em significação normativa, percorrendo um trajeto da modernidade para a pós-modernidade.

Para que algo seja tido como ‘a coisa certa’, é necessário que haja uma fonte de legitimação que sirva de sustentáculo para os princípios dessa verdade. Chamaremos essa fonte de legitimação de ‘exemplo’, no sentido de tudo aquilo que pode servir para ser imitado. E, para que algo seja tido como ‘norma’, é inevitável que haja a coexistência de dois princípios opostos: um sistema dual que atenda a uma intencionalidade, à formação de conceitos sobre o certo e o errado. Em nosso contexto de pesquisa, o julgamento moral de uma sexualidade dissidente parte do conceito de uma sexualidade tida como exemplar – a coisa certa para ser imitada. Pois, então, de onde vem a nossa ideia de *sexualidade exemplar*?

É a visão de mundo eurocêntrica que nos dá a definição de ‘sexualidade exemplar’: o modo de ser do homem branco, conservador (rico, de fino trato e educado) e heterossexual. Esse paradigma é intrínseco à higienização social desencadeada pelos processos de urbanização do Brasil que ocorreram entre os séculos XVII e XIX (MADUREIRA, 2010).

A urbanização apresentou-se em oposição ao colonialismo moderno (1549-1815), sistema político que situava a sociedade brasileira nas regiões limitadas do campo e na vida agrícola, e foi a causa tanto da transformação da família colonial em família nuclear burguesa quanto da releitura do modo de ‘ser mulher’ (COSTA, 1999). Aos olhos dos círculos de poder

---

<sup>38</sup> A elaboração da noção de gênero à Gayle Rubin (1975), mas a antropóloga cultural foi responsável apenas por difundir a ideia – o que fez proliferar os estudos sobre uma nova perspectiva de sexualidade nos anos 80. No entanto, Simone de Beauvoir (2009) foi a pioneira a idealizar o sentido, tal como a citação direta deixa entrever. Ainda assim, o primeiro teórico a usar a palavra *gênero* no meio acadêmico foi o psiquiatra Robert Stoller (1969), inspirado por sua releitura da teoria de Sigmund Freud sobre bissexualidade.

portugueses, o Rio de Janeiro, até então a capital do Brasil (1763-1960), era um exemplo de falta de cultura e de civilização em comparação à Europa. Tornou-se decisivo aprimorá-lo ao estilo ‘além-mar’ dos anos de 1800, sobretudo para extirpar de sua história as raízes encravadas na sensualidade e no exotismo (PARKER, 1991; MADUREIRA, 2010), típicas do ruralismo.

Para a aristocracia portuguesa, a vida sexual da colônia era a razão de toda aquela decadência – a colônia era a imagem do inferno na terra. Para purgar o social e fazê-lo a base do julgamento moral, o homem ‘refinou’ as funções da mulher e ‘educou’ seu corpo. À vista disso, a higienização da sociedade brasileira pode ser interpretada como o constrangimento da sexualidade do todo tendo como foco a subalternização da mulher.

A título de esclarecimento, os primeiros indícios de subalternização da mulher na história surgiram na vida do campo, nas sociedades tribais. A mulher e a relação entre mãe e filho eram tidas como importantes para o destino da sociedade, como se o poder sobre a vida e a morte jazesse em suas mãos (SCOTT, 1988). O toque (o calor da mãe) e o leite materno (o alimento primeiro) eram considerados de natureza mágica, porquanto eles garantiam a ascendência da tribo ou clã. Daí as tradições religiosas da antiguidade serem centradas na figura da mulher (Vênus/Afrodite [a Grande Mãe ou Mãe Terra], Cibele/Reia [a Mãe dos Deuses ou a *Magna Mater*] etc., por exemplo) (*Ibidem*).

Na medida em que os atributos e as funções do homem apontaram para a possibilidade de controle sobre a vida orgânica (na pecuária, na agricultura, na caça e pesca etc.) e a matéria inorgânica (na forja e uso de ferramentas, na construção etc.), os fenômenos de dominação e exploração foram desencadeados (JOHNSON, 1997). Ter um grande número de filhos tornou-se um grande empreendimento, porque eles eram úteis para o trabalho braçal – o que resultava em abundância e prosperidade para a família. Desse modo, os ‘laços mágicos’ que uniam homens e mulheres foram desfeitos. O poder sobrenatural que o feminino tinha sobre a fertilidade da terra foi desmitificado também. A partir de então, o homem passou a desempenhar o papel de provedor da ‘semente da vida’ (de matriz do universo) e a mulher de recipiente inerte da providência universal (*Ibidem*). Por conseguinte, o feminino tornou-se a marca de ataques androcêntricos.

Na modernidade, a mulher do campo passou a ser vista como a antítese da mulher urbana rica e de poder, do luxo e do bem-estar, de fino trato e educada – ainda que submissa à figura do homem. A nova ordem social exigia uma etiqueta rígida para a mulher: ela tinha poder, mas sobre os empregados da casa; ela tinha bem-estar, desde que tivesse uma atitude



dócil diante do pai ou do marido; e ela era educada, já que sabia comportar-se no lar e no espaço público.

E dessa separação de atributos e funções significaram-se o ‘manequim higiênico do homem’ (a figura do pai) e o ‘manequim higiênico da mulher’ (a figura da mãe) que fazem parte da família nuclear burguesa<sup>39</sup> (COSTA, 1999; MADUREIRA, 2010). Portanto, aqueles que não se ajustam à ‘sexualidade exemplar’ são tidos como excêntricos (fora do centro [o *queer* em nosso contexto de pesquisa]) e tornam-se alvos do sexismo, do racismo, do elitismo e da homofobia<sup>40</sup>. Por sua vez, sexismo, racismo, elitismo e homofobia podem ser explicados como práticas discriminatórias que previnem que o núcleo da família tradicional entre em colapso (*Ibidem*).

Uma vez matriz para o sujeito, a família tradicional passou a ser vista como o símbolo máximo da ordem social. As figuras do pai e da mãe alcançaram outros sentidos na dimensão simbólica: de separação entre ‘nós’ e ‘eles’ (do eu com o outro) e de distinção entre os que ficam dentro e os que ficam fora (do centrado com o excêntrico)<sup>41</sup> (SILVA, 2009). Em termos metafóricos, não é Édipo, mas Laio e Jocasta<sup>42</sup> em representação simbólica que servem de exemplos para as identificações de gênero e para as afirmações e reafirmações das relações de poder (*Ibidem*).

O Édipo (o sujeito, no caso) é situado no meio desse espectro de significação social (a família tradicional ou a reatualização do triângulo edípico), ciente do que seus extremos (o do pai e o da mãe) significam (BUTLER, 2000). Mas Tebas (a sociedade e sua cultura, no caso) não é passiva, nem indiferente, ela exige que seus sujeitos tomem uma posição: ‘sejam nós, fiquem dentro, tornem-se o pai (o homem) ou a mãe (a mulher)’. Lembremos que a dimensão simbólica tem uma função referencial nos processos identitários de construção de subjetividades, disponibilizando para os sujeitos modos de ser orientados por coordenadas culturais (MADUREIRA, 2010). Ainda assim, há possibilidades de negociações entre memória social e identidade pessoal, pois tratá-las como estáveis e fixas é cair tanto no essencialismo social quanto no biológico.

Ainda sobre a tragédia grega *Édipo Rei* (SÓFOCLES, 2001), a concepção psicosssexual do sujeito, fruto da psicanálise freudiana, propõe a existência de uma fase dos

<sup>39</sup> Hoje, ressignificada e designada pelo nome de ‘família tradicional’.

<sup>40</sup> Aqui damos um salto da modernidade para a pós-modernidade, mesmo porque o conceito de homofobia era inexistente naquela época. Logo, os preconceitos da modernidade diziam respeito apenas ao sexismo, racismo e elitismo.

<sup>41</sup> E, na separação e distinção, o outro/excêntrico torna-se pervertido, pecador, inferior, estranho, doente, criminoso ou contagioso.

<sup>42</sup> Édipo, Laio e Jocasta são personagens do mito e da peça de teatro grega *Édipo Rei* (SÓFOCLES, 2001).

processos de amadurecimento sexual chamada *Complexo de Édipo*. Podendo ser explicado, por um lado, como o recalque do amor sexual do filho para com a própria mãe e, por outro, como a exclusão de seu ressentimento invejoso contra o próprio pai, trata-se da ideia de reprodução ritualística (totêmica) da rejeição ao transtorno mental, perversão e incesto (BARBERO, 2005; FREUD, 2013) – em sentido contrário está o *Complexo de Electra*.

Aqui devemos evitar a confusão de sentidos de recalque com repressão. A Psicanálise faz a seguinte distinção entre os dois termos: o primeiro, recalque, é a exclusão inconsciente da concretização de abstrações específicas (atos, desejos e prazeres, por exemplo) pelo indivíduo, mas que, ainda assim, fazem parte de sua mente inconsciente, podendo ser a causa dos distúrbios mentais; o segundo, repressão, não é em sentido restrito de violência física, mas os modos pelos quais certos atos, desejos e prazeres são interrompidos no trajeto da mente inconsciente para a consciente (BARBERO, 2005).

Já a expressão *psicossexualidade* é uma tentativa freudiana de fugir do sentido popular de ‘vida sexual’ (coito e atos análogos), pois a sexualidade é tida como uma dimensão mental da vida sexual prática do sujeito e que não pode ser vulgarizada no social, nem reduzida ao biológico enquanto tal (FREUD, 1970). Logo, a concepção psicossexual do sujeito foi elaborada por Freud a partir do entrelaçamento teórico entre o mito grego, a etnografia contemporânea e a socioantropologia – o que se torna bastante claro na leitura de *Totem e Tabu* (*Idem*, 2013). E o objetivo desse quadro comparativo era trabalhar a mente cartesiana em uma operação de autocartase dos sentimentos e pensamentos reprimidos, dando orientações para a cura inconsciente do neurótico através do tratamento da mente consciente.

O Complexo de Édipo é tido, então, como uma norma de ordem simbólica que é acionada na construção de subjetividades dentro de um sistema de gerenciamento das relações interpessoais (LACAN, 1998; 1999). Por exemplo, é impossível falar de Édipo sem evocar a figura do pai como raiz essencial da estrutura familiar (do triângulo edípico), pois a tarefa simbólica de Laio é de servir de repressão para o sujeito contra a concretização de sua união sexual com Jocasta (a mãe). Daí, para a consumação daquilo que é proibido, torna-se necessário o parricídio, cujos efeitos de sentido são as práticas do que é rejeitado, que conduz ao caos simbólico, cuja punição é a castração inconsciente. Assim sendo, o falo é imaginado como o totem de separação do qual se organiza a relação entre filho e mãe (na microestrutura [família]) e entre homem e mulher (na macroestrutura [sociedade]). Também, é por meio dele que o sujeito atinge o *superego* (o ideal de homem) de onde é possível identificar o tipo ideal de seu sexo (a identificação sexual) (LACAN, 1999; BARBERO, 2005).

As releituras de Freud feitas por Lacan (1999) e Barbero (2005) nos conduzem a um caminho que foge do senso comum, pois, segundo elas, é através do ideal de homem (a coisa certa para ser imitada ou a proposição ideológica) que o indivíduo identifica-se com o sexo anatômico, não o inverso. E o mais importante: por esse caminho, chegamos à conclusão de que sexo (o caractere físico) e gênero (as identificações de homem e de mulher) tornam-se uma unidade por intermédio da cultura, pois sem uma descrição histórica (uma representação simbólica) de uma abstração (o que é próprio do homem [masculino] ou da mulher [feminino]) é impossível identificar-se com o pênis ou a vagina – ou como homem ou mulher. Melhor ainda, são as descrições históricas de gênero que alojam os sexos nas escalas hierárquicas da significação. Recordemos que no momento em que o ‘natural’ (o pênis e a vagina, no caso) torna-se expressão inteligível, o mesmo torna-se cultura também (BUTLER, 1993).

Há sérias implicações da concepção psicosssexual do sujeito em uma teoria pós-estruturalista de gênero: se por um lado, há o reconhecimento do interacionismo simbólico entre o preexistente cultural e o sujeito histórico em sua sexuação (a construção da identidade no nível sexual), impedindo a realização de novos atos, desejos e prazeres – o que pode sugerir uma encenação inconsciente da tradição sexual no contexto de situação imediato pelo ator social –; por outro, a psicanálise freudiana sintetizou a sexualidade humana ao ideal de completude homem/mulher tendo como referência única e verificável a distinção anatômica (dois sexos) que orienta o sujeito para as identificações correlatas (dois gêneros), contribuindo para o pensamento de que a anatomia é o destino (FIGUEIREDO, 2004; BUTLER, 2012).

Isto é, no menor dos dois males para uma teoria pós-estruturalista de gênero. No maior: a concepção psicosssexual do sujeito pode induzir à interpretação de que o falo é o epicentro da sexualidade e, por consequência, a ausência dele significa a imperfeição do totem inaugural, pois, como se sabe, Freud era partidário da superioridade da sexualidade corporal. Na visão desse psicanalista, é através da distinção anatômica que o sujeito identifica-se com a identificação correlata. Já Lacan (1999) e Barbero (2005), tomando em conta que a sexualidade também é marcada pelas funções da linguagem, afirmam o contrário – o que parece fazer melhor sentido.

O comum entre ambos os encadeamentos é que o *Complexo de Édipo* é apreciado em sua função normativa. Lacan (1998) deu um salto qualitativo para a compreensão deste fenômeno psíquico ao fazer a distinção entre pênis (o caractere primário) e falo (o pênis ereto). O que poderia ser minimalista, irrelevante até, traz outros enredos para a noção de heterossexualidade tal qual é percebida: em uma relação sexual, o pênis ereto (o falo) pode até

ser o marco da diferença entre ‘aqueles que têm’ e ‘aqueles que não têm’ – repercutindo em dicotomia sexo/gênero; mas, após a ejaculação, o pênis flácido (o não-falo) deveria reduzir significativamente as assimetrias de sexo e gênero – pois, o falo torna-se uma possibilidade, só existe em parte e ninguém o tem de fato (*Ibidem*; ESTRADA, 2004). Então, por que a identificação correlata ao sexo é resistente à simetria? Talvez a cultura seja a resposta.

Retornamos, aqui, ao nosso percurso histórico-conceitual.

Com a proclamação da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) em 10 de dezembro de 1948, a sociedade capitalista tornou-se o terreno histórico de onde brotou a noção de um indivíduo universal com direitos humanos e liberdades fundamentais (MADUREIRA, 2010; PAIVA, 2012). Assim, nasceu a abstração de um ser humano digno de respeito que supera qualquer categoria social (de sexo, de religião, de raça e de língua). No ocidente em geral, as relações hierárquicas e o *status quo* caíram sob o peso das relações contratuais e do individualismo (MADUREIRA, 2010) – consequências do reconhecimento do ‘ser universal’. No Brasil, ao contrário, modernidade e pós-modernidade, tradição e dinâmica cultural, estão em confronto. Por exemplo, a mulher que se apropria de sua sexualidade e de seu corpo sem submeter-se à figura do homem ainda é re-categorizada<sup>43</sup> e marginalizada, e as violências físicas e simbólicas contra o homossexual ainda são percebidas como ações moralizadoras e disciplinadoras. Em poucas palavras, os acordos de respeitabilidade para com o outro e o ‘poder existir em separado’ não se realizam na *práxis*, porque “a noção abstrata de indivíduo é bastante frágil em nossa sociedade” (*Ibidem*, p. 56).

Chamamos também o tipo brasileiro de relação de gênero de patriarcado – um modelo hierárquico –, pois que outros fenômenos discriminatórios fazem parte desse sistema de dominação e exploração, não apenas o de sexo (JOHNSON, 1997). Por exemplo: mulher é uma categoria social que diz sobre a prática do sexismo; mulher negra é outra que diz também sobre o racismo; mulher negra e pobre é outra que diz também sobre o elitismo; e mulher negra, pobre e lésbica é outra que diz também sobre a lesbofobia. Mas, ao contrário do que esse exemplo pode levar o/a leitor/a a pensar, não queremos dar a entender que cada categoria soma discriminações, mesmo que tais práticas existam em separado, mas que cada categoria diz sobre uma faceta particular dos preconceitos. Ou seja, o preconceito que vitima a mulher negra, pobre e heterossexual é exclusivo, há implicações específicas, e não pode ser confundido com o que sofre a mulher negra, pobre e homossexual. Do mesmo modo, lesbofobia não pode ser confundida com homofobia.

---

<sup>43</sup> Fora da noção de propriedade do homem e de objeto de desejo sexual, ela cai na categoria de mulher desonrada (MADUREIRA, 2010).

Sintetizar todas as relações de gênero a um único modelo é estabelecer a inexistência de interações de gênero igualitárias – o que colocaria o presente trabalho de investigação fora de propósito. E é esse tipo específico (o patriarcal), cujo modo de expressão dá-se em ações traiçoeiras, marginalizando e subalternizando as formas de vida, que se afastam do paradigma do macho branco europeu, o responsável por ser o estopim para grande parte de nossas tensões sociais. Não há sujeito que escape dos enredos do sistema de gênero patriarcal.

A organização de nossas famílias gira em torno do absolutismo de produzir no imaginário coletivo a inevitabilidade de uma identidade de gênero que não fuja à anatomia (idealizada como uma norma da natureza) e de um exemplo de afetividade que só é realizável pela diferença dos corpos (idealizado como uma questão de química). Em ambas as normatividades prevalecem as relações de autoridade e subalternidade que são habilitadas pela cultura com base na distinção entre sexos e gêneros. Por conseguinte, a maior parte de nossas subjetividades é sacrificada e relativizada em prol de uma cultura, de uma tradição – a representação máxima de nosso ambiente exterior que é “regido por leis simbólicas cujo modelo é a linguagem” (BARBERO, 2005, p. 116). À custa da violência física e simbólica (os efeitos do medo e do preconceito) e da renúncia ao individualismo a favor das relações sociais (a tradição é determinada pelas relações entre todos os sujeitos), caracterizou-se, no Brasil, o exemplo de ‘normalidade’ para a experiência pessoal e social do sujeito (*Ibidem*; MADUREIRA, 2010; RIBEIRO; ALMEIDA, 2010).

Como o/a leitor/a pode observar, a simbologia cultural contagia a sexualidade biológica e transforma a materialidade dos corpos em estilos<sup>44</sup>, visto que os papéis sociais<sup>45</sup> do homem e da mulher são acionados de acordo com a ideologia do contexto de situação prático. Por isso que a análise crítica dos significados culturais de gênero não implica necessariamente estudar os caracteres sexuais primários, mas sim as representações sociais, o imaginário coletivo e os discursos que fazem alusão ao anatômico (LOURO, 1998).

Por fim, o que concretiza o masculino e o feminino na história social não é apenas o corpo (a qualidade física), mas também todas as significações que são construídas fora dele e sobre ele no social (*Ibidem*) – isto é, a relação entre o simbólico (o significante pênis [a representação do falo] ou a vagina) e o imaginário (a identidade masculina ou a identidade feminina) (LACAN, 1998). Então, o gênero é tanto categoria analítica quanto categoria histórica. Portanto, a posição científica que tomamos baseia-se em considerar o novo

---

<sup>44</sup> Os aspectos discursivos dos modos de ser (FAIRCLOUGH, 2003).

<sup>45</sup> Os atributos e as funções distintivas do masculino e do feminino e os modos de ser disponíveis para o homem e para a mulher, ou as conexões da linguagem com o simbolismo corporal e do corpo com o simbolismo social (LE BRETON, 2009).

simbolismo social como condição de emancipação de gênero. Nesse sentido, representação simbólica e gênero são apreciados em nexos com o contexto social em que atuam, já que as categorias de sexo não fazem especificamente referência ao homem e à mulher, mas às palavras e imagens que a sociedade produz a partir deles e que se revertem em significações de masculino e feminino.

No Brasil, as possibilidades de mudança social a partir dos estudos de gênero deram seus primeiros sinais com a circulação da xérox do texto *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*<sup>46</sup> de Joan W. Scott (1988, tradução nossa) no fim da década de 80. Ainda que os estudos da mulher e os estudos feministas fossem familiares, a noção de gênero tal qual delineada por Beauvoir (2009), refinada por Stoller (1969) e tornada pública por Rubin (1975) ainda era estranha, pois o gênero, também sendo tratado como uma categoria analítica, apontava para a insurgência contra o essencialismo biológico e trans-histórico. Essa nova perspectiva dá vazão a um fluxo de pensamento que quebra com os domínios ontológicos e as estruturas de inteligibilidade que invalidam as novas práticas e interações sexuais arrebatadas pela dinâmica cultural, já que toma partido pela inexistência de identidades essenciais.

Tais domínios e estruturas criadas pela e na psicanálise freudiana, e que dizem sobre a mente cartesiana, tratam sexo, gênero e identidade como uma unidade – ainda que essa ideia fosse mais interessante para o período histórico no qual foi formada (século XIX). E no momento em que outros discursos sociais apropriaram-se do psicanalítico e tornaram-no público dentro de uma intencionalidade, eclodiram outras justificativas para a repressão da diferença sexual, pois a unidade sexo-gênero-identidade é facilmente perceptível nos discursos sexistas, machistas e homofóbicos, também essencialistas.

Então, o caráter de irregularidade (daquilo que faz exceção à norma comum) atribuído a questões tão díspares quanto dos/as travestis, transgêneros e transexuais e das relações afetivas e práticas eróticas tidas como novas ‘patologias’ sociais (o poliamor e a autogestão sexual, por exemplo), diz sobre o embargo dos novos modos de organização da sexualidade, que excedem os limites da inteligibilidade cultural, por instâncias extracorpóreas<sup>47</sup>, senão pelas ordens simbólica (cultural [da qual faz parte a linguagem]) e hegemônica.

<sup>46</sup> Título original: *Gender: a useful category of historical analysis* (SCOTT, 1988).

<sup>47</sup> Nossa intenção acadêmica não é a de afirmar que não há algo no corpo que faça alusão ao gênero – homens e mulheres têm anatomias distintas –, mas a de pensar sobre a identidade dita fixa e estável como um efeito do discurso e irredutível às relações de gênero. Em nosso contexto de pesquisa, as diferenças de sexo e gênero podem estabelecer relações de igualdade, tomando em consideração que igualdade e desigualdade são conceitos políticos, tal qual é identidade.

Diga-se de passagem, fora da dimensão simbólica e da discursiva, quem deflagra o reconhecimento *a priori* da diferença (na descentralização do eu) não é a figura do pai (Laio [o homem]) nem a figura da mãe (Jocasta [a mulher]), é simplesmente o outro, e *a posteriori* (no contato do eu com a sociedade e sua cultura [a versão expandida do outro]) também (TODOROV, 1999; MAUSS, 2003; BARBERO, 2005). É a mera presença do outro que autoriza a existência do *eu próprio*. Melhor ainda, o eu (o idêntico) e o outro (o diferente) fazem um par por meio da identificação de semelhanças e dessemelhanças, não de igualdades e desigualdades – esses últimos são princípios políticos.

A abordagem performativa de gênero se assenta em torno da ideia de que é a ‘versão expandida do outro’, servindo-se do simbólico e do discursivo, que institui o ‘normal’, a Lei, o falo (como signo do poder), o igual e o desigual no mundo social. Tomando em conta a emergência de uma nova leitura política da sociedade e de sua cultura, o pensamento pós-estruturalista põe em questionamento os fundamentalismos que permeiam as questões de sexo/gênero e que buscam justificar os preconceitos e as práticas discriminatórias.

Outro expoente da nova perspectiva é a teórica estadunidense Judith Butler, uma figura enigmática do meio acadêmico que se revolta contra as categorias sociais de sexo/gênero, nem por isso identifica-se como *queer* – já que *queer* não é uma classificação, mas uma ideia antinormativa –, mas que atende pela designação ‘lésbica’ – desde que lésbica diga respeito à posição social de onde ela fala, mas não a sua singularidade.

No artigo *Imitação e insubordinação de gênero*<sup>48</sup> (BUTLER, 1991, tradução nossa), a filósofa faz entender o seu modo de tratar o gênero, afirmando que qualquer categoria de identidade entrevê uma subalternização por uma autoridade, seja a favor ou contra uma normatização ideológica, ainda que constituir-se em ‘signo’ seja um artifício político – o que faz alusão ao conceito de essencialismo estratégico (SPIVAK, 2010). Visto que a identidade é interseccional – ou seja, é o ponto em que se cruzam as questões de sexo, raça, classe, etnografia entre outras – e organizada simbólica e discursivamente, a ideia é elaborar uma crítica à dicotomia sexo/gênero de dentro das próprias subjetividades que a cultura produz, legítima, fixa e estabiliza (BUTLER, 2012). Assim sendo, o contexto de situação torna-se uma zona de guerra não para símbolos bélicos, mas para signos políticos (as identidades, no caso), e tais lutas, diz Butler (1991), são necessárias. Daí o essencialismo estratégico: a arte de saber usar as políticas representacionais disponíveis para atingir o objetivo o qual a teoria propõe – a insubordinação de gênero<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> Título original: *Imitation and gender insubordination* (BUTLER, 1991).

<sup>49</sup> Obviamente, a teoria tem que ser articulada de acordo com os tipos específicos de relação de gênero.

### 2.3.1.2 Abordagem performativa: drag performance e força discursiva

Uma vez que o nome de Butler foi lembrado em nossa argumentação, antes de discutirmos sobre a perspectiva *queer* na qualidade de uma nova política de gênero, ponto de vista o qual a autora é diligente defensora, queremos falar da ideia de gênero como um conjunto de atos performativos dentro de uma teoria da ação e das implicações do discurso no trabalho imaterial da sociedade (AUSTIN, 1990; BUTLER, 1993).

A maior inspiração mundana de Butler para a elaboração da noção de performatividade de gênero foi a *drag queen* Divine<sup>50</sup>, corporificada pelo ator americano Harris Glenn Milsted (1945-1988), e a *drag performance* – o teatralizar da personificação do feminino que põe em destaque “a construção performativa de um sexo original e verdadeiro” (BUTLER, 2012, p. 9). E as grandes influências acadêmicas foram as teorias da iterabilidade e da citacionalidade (DERRIDA, 1988), dos atos de fala (AUSTIN, 1990) e a concepção de força discursiva (FOUCAULT, 1988a).

Um fato curioso sobre a anti-heroína transgressora Divine é que, mesmo que o corpo da personagem não iluda o olho espectador sobre o sexo biológico do ator, “a *performance* dela/dele desestabiliza as próprias distinções entre natural e artificial, profundidade e superfície, interno e externo” e cria “o efeito do natural, original e inevitável” gênero feminino (BUTLER, 2012, p. 8-9). É justamente em consideração aos efeitos causais que as práticas, as instituições e os discursos sociais exercem sobre o sexo, o gênero e o corpo, também sobre o prazer e o desejo, e que rasuram o que é biológico e o que é social, que a autora imagina a identidade dita estável e fixa como uma galvanização resultante de forças extracorpóreas que estabelece os limites discursivos do sexo, ou do *eu*.

A feminilidade que se vê em Divine é o produto de uma ação que se situa além das fronteiras de seu corpo de homem. Em outras palavras, são as propriedades da linguagem que tornam o gênero reconhecível e comunicável que servem de bases para Milsted em sua personificação do feminino. E transpondo esse fato para o conceito de heterossexualidade, ainda que a distinção anatômica possa suscitar a identificação correlata, o gênero tal qual é percebido é moldado pela força discursiva, pois é ela que institui a diferença no social – o que seria desnecessário, já que o biológico é inato. Todavia, no momento em que as relações de poder entram no jogo da diferença é fácil de entender os porquês das marcações sociais do corpo: o gênero é transformado em algo atributivo e funcional – em essência. Masculino e

---

<sup>50</sup> O título original do livro *Problemas de Gênero* (2012), *Gender Trouble*, é um jogo de palavras com o título do filme de John Waters *Female Trouble* (1974) no qual Divine estrela.



feminino têm implicações no discurso, mas esses encadeamentos são causados por um discurso anterior aos gêneros e que os habilita. Ou seja, a constatação de que ‘eu sou menino/a’ só é possível através de uma declaração endereçada a mim, sendo que a afirmação não é da autoridade, mas do discurso histórico.

Explicando melhor, a afirmação de que se é menino/a é sobrecarregada de coordenadas culturais que impõem os alcances sociais máximos de cada gênero. Então, “quando o médico diz: ‘é um/a menino/a’, produz-se uma invocação performativa e, nesse momento, instala-se um conjunto de expectativas e suposições em torno desse corpo. É em torno dessas suposições que se estruturam as performances de gênero” (BENTO, 2006, p. 88). E “a condição discursiva de reconhecimento social precede e submete o sujeito a certos requisitos: o reconhecimento não é dado a um sujeito, mas constitui o sujeito”<sup>51</sup> (*Idem*, 1993, p. 171, tradução nossa).

A força do que é dito (do ato ilocucionário de fala) está sempre dentro da intencionalidade de outrem, no que é dito – em parte, é o ilocucionário que dá contornos à interpretação –, mas para que o sentido seja efetivo, tal ato performativo tem necessariamente que estar adequado a sua cadeia de citações (repetições/chamamentos) – o que chamamos de citacionalidade (DERRIDA, 1988).

Entretanto, se por um lado, a repetição contínua de um discurso não garante a estabilização de um sentido sem que o mesmo esteja vinculado a um contexto de situação, por outro, o *situatedness* não é repetível – o presente se torna sempre pretérito. O que transforma, então, o performativo em convenção? É o eco histórico, a reatualização dos enunciados do passado no momento em que se fala (KRISTEVA, 1986; BAKHTIN, 2011) – a intertextualidade relida em termos de iterabilidade (DERRIDA, 1988). Ou seja, o ato performativo não é um acontecimento singular, mas uma reiteração (o fazer de novo) de um conjunto de proposições que torna o *situatedness* hipoteticamente repetível.

Quando falamos que o dito ‘é um menino/a’ não é a afirmação de uma autoridade, mas sim de um discurso histórico, queremos dar a entender que o sentido de masculino e feminino é simplesmente reafirmado no agora e que a afirmação original vem de uma ordem sociocultural de poder e fala que se dá pela repetição e *mimesis* das ações de poder (BUTLER, 1993). Melhor ainda,

---

<sup>51</sup> Texto fonte: [...] *the discursive condition of social recognition precedes and conditions the formation of the subject: recognition is not conferred on a subject, but forms that subject.*

Atos performativos são formas de discurso autoritário: a maioria dos performativos, por exemplo, são frases que, na enunciação, também executam uma determinada ação e exercem um poder vinculativo. Implicados em uma rede de autorização e punição, os performativos tendem a incluir sentenças jurídicas, batizados, inaugurações, declarações de titularidade, frases que não apenas executam uma ação, mas também conferem um poder vinculativo sobre a ação executada. Se o poder do discurso de produzir o que ele designa é relacionado com a questão da performatividade, então o ato performativo é o domínio no qual o poder age como discurso<sup>52</sup> (BUTLER, 1993, p. 171 tradução nossa).

Recordemos, aqui, que a teoria da iterabilidade de Derrida foi formulada em resposta à teoria dos atos de fala de Searle (1969) e Austin (1990). No entanto, não se trata de uma mera repetição do substrato da obra, a teoria dos atos de fala dá a entender que cada ato performativo é singular – ou seja, o enunciado é repetível, a enunciação não – e desconsidera sua historicidade. Já a teoria da iterabilidade toma em conta que cada ato de fala encaminha a um anterior e a outro, sucessivamente, em uma cadeia de citações (a noção de citacionalidade) na qual certos contextos de situação invocam o uso de performativos específicos. Por exemplo, não são todos os contextos em que se pode usar afirmação ‘é um/a menino/a’.

Ao parodiar a identidade histórica do feminino na corporificação de Divine, Milsted desestabiliza o próprio estilo sexual, levantando a hipótese de que a sexuação do corpo pode ser a estratégia pela qual o discurso autoritário vale-se para produzir e controlar as subjetividades através dos marcadores sociais de sexo/gênero.

Então, seria o gênero o fruto de uma ‘linguagem da internalização’? Para Foucault (1988b), tal estratégia não é internalizada pelo sujeito, mas incorporada ao seu modo de ser pela doutrinação de que certos atos, desejos e prazeres são proibidos, e de que a transgressão é um crime passível de punição. Assim, em sentido figurado, o que é permitido torna-se o corpo galvanizado que encapsula o gênero – esse tido como essência. Quando o corpo transgride o ensinamento, o mesmo torna-se alvo de ações ‘reabilitadoras’ (ofensas, estupros, espancamentos, ‘curas’/conversões entre outras) – como podemos observar no lado da história social que diz respeito aos/às travestis, às lésbicas masculinizadas e aos gays feminizados. Este é um exemplo não apenas dos modos pelos quais o discurso educa o corpo, mas também de como a vigília e a punição situam o corpo dentro da ontologia e inteligibilidade disponíveis.

---

<sup>52</sup> Texto fonte: *Performative acts are forms of authoritative speech: most performatives, for instance, are statements that, in the uttering, also perform a certain action and exercise a binding power. Implicated in a network of authorization and punishment, performatives tend to include legal sentences, baptisms, inaugurations, declarations of ownership, statements which not only perform an action, but confer a binding power on the action performed. If the power of discourse to produce that which it names is linked with the question of performativity, then the performative is one domain in which power acts as discourse.*

Caso o gênero seja um produto social, a *drag performance* simula a disposição das partes que constituem o feminino, revelando o trabalho imaterial da sociedade e subvertendo tanto a abstração do que ‘é próprio da mulher’ quanto a materialização da ideia de ‘ser mulher’ – “a distinção entre espaços psíquicos interno e externo” (BUTLER, 2012, p. 195). Na exterioridade, corporalidade e desejo<sup>53</sup> dão ‘impressões de realidade’, sugerindo uma ‘substância interna do ser’, mas essa construção de sentidos também se dá por meio de subtrações. Ou seja, a distinção sexo/gênero é elaborada de modo que uma parte não faça aparecer sua contraparte necessária. Afinal, meninos não choram? De fato, meninas não gostam da cor azul? O campo das emoções ordinárias é extremo em tal grau?

E se, a propósito, imaginarmos a *drag performance* não como uma paródia (imitação cômica), mas como um pastiche (imitação ruim) da identidade feminina, tal encenação tratar-se-ia, por um lado, de uma zombaria, e, por outro, de uma crítica à produção de subjetividades, pois ela deixaria subtendido que tudo o que se vê é uma mera ilusão (BUTLER, 2012) – dentro e fora do espetáculo. Divine, uma aparência de substância/realização performativa, só pode ser percebida como *anima*<sup>54</sup> por intervenção de consentimento entre ator e público e suas convicções sobre o gênero em si.

A noção de performatividade só pode ser bem abrangida se tomarmos em consideração seus diferentes usos e contextos de aplicação, tal qual a linguagem. Por exemplo, a linguagem corporal própria de cada gênero não pode ser tida como uma questão de *mimesis* em sentido restrito, mas como uma das modalidades da citacionalidade, pois também se trata de uma reiteração de convenções – o que nos encaminha à iterabilidade. Já os ideais de masculino e feminino, que clamam por corporificações, pela aparência exterior, são do domínio do discurso – aqui a citacionalidade (repetição/chamamento) imaginada por Derrida (1988). Então, temos: o discurso que designa o indivíduo (‘é um/a menino/a!’) e seu poder simbólico que o interpela (situa o/a menino/a na norma) como um tipo de performatividade; e a realização de um sujeito feminino ou masculino que, ao incorporar a força discursiva e sua historicidade, reproduz tais relações de regulação, punição e disciplina (através das maneiras pelas quais utiliza seu corpo como instrumento para relacionar-se com o

---

<sup>53</sup> Desejo expresso em um tipo de interação social, por exemplo. A satisfação do *self*, motivada pelo conceito capitalista de felicidade, percorre um trajeto inverso do que diz a ‘antropologia ingênua’, passando do exterior (mundano) para o interior (espiritual) do indivíduo, como na chamada ‘preferência nacional’ – a bunda. Logo, ao considerarmos as nádegas da mulher como um desejo coletivo (preferência nacional), o mesmo também é uma construção social, pois o bem-estar e a autorrealização do sujeito são estimulados de fora para dentro e o corpo do Outro como ‘objeto de desejo’ também se torna um signo de consumo que pode ser expresso na linguagem.

<sup>54</sup> Personalidade interna feminina (JUNG, 1991).

mundo) como outro tipo (FOUCAULT, 1988a, 1988b; BUTLER, 1993). Dois meios para um único fim: a reprodução imaterial das sexualidades.

Nesses termos, a lógica de iterabilidade aponta para a interpretação das identidades como significações que são naturalizadas por meio de performatizações que articulam, pelo menos, duas dimensões do discurso: a prática discursiva e a prática social (DERRIDA, 1988; FAIRCLOUGH, 2001). Ao mesmo tempo, a coerência de performatividade de gênero abre espaço tanto para o desconstrutivismo, que se dá por meio de questionamentos sobre o binário masculino/feminino como fronteira dos modos de ser disponíveis, quanto para a subversão, que desarticula as tendências normalizantes de ordem sexual gerenciadas pela figura do homem (BUTLER, 2012).

É ingenuidade “pensar o gênero e o sexo como expressões de uma realidade psíquica que os precede” (BARBERO, 2005, p. 45), quando a literatura científica recente delata que é a criação cultural que traça os perfis, estabelece tais relações e designa seus lugares ‘certos’ – ou na sanidade ou na patologia. A cultura pode ser a fonte inteligível de onde se produz a parte da subjetividade humana que é negociável pela e na força da proibição e do tabu – o gênero (BUTLER, 1993).

### 2.3.2 Política queer: quebra de padrões normativos e rupturas sexuais

Os centros acadêmicos dos Estados Unidos<sup>55</sup> serviram de cenário para a eclosão dos *Estudos Gays e Lésbicos*<sup>56</sup> na década de 80. Vários campos de conhecimento (midialogia, letras, história, cinema, antropologia etc.) dedicaram-se à produção intelectual do que se tornou o grande debate do século XX sobre as categorias de análise representação de gênero e identidade de gênero, colocando fora de propósito os fundamentalismos pelos quais a religião, a ciência (a psiquiatria, a medicina e a biologia, no caso) e o Estado tratavam essas questões (BARBERO, 2005; OLIVEIRA, 2010).

Não por coincidência, as origens de tais estudos têm referência com o pânico gerado pela epidemia da AIDS. Isto é, o surgimento do vírus foi responsável pela revisão do próprio campo de saberes sobre as sexualidades. Uma vez que “a epidemia é tanto um fato biológico como uma construção social” (MISKOLCI, 2012, p. 23), porquanto também é uma

<sup>55</sup> Dentre os programas universitários de maior importância, podemos citar: *Yale University* em New Haven, Connecticut; *The University of Chicago* em Chicago, Illinois; *The University of California, Berkeley* em Berkeley, California; *The City University of New York* em New York City, New York; *The City College of San Francisco* em San Francisco, California; e *Southern Illinois University Edwardsville* em Edwardsville, Illinois.

<sup>56</sup> Título original: *Gay and Lesbian Studies*.

advertência contra as práticas sexuais dissidentes e os modos de ser excêntricos, a AIDS tornou-se a justificativa politicamente correta para o embargo da revolução sexual no início dos anos 70 com o surgimento da cultura *hippie* e dos movimentos minoritários:

Não só a doença é representada como a “doença gay”, mas na reação histórica e homofóbica da mídia à doença registra-se a construção tática de uma continuidade entre o *status* poluído do homossexual, em virtude da violação de fronteiras que é o homossexualismo, e a doença como modalidade específica de poluição homossexual (BUTLER, 2012, p. 189).

Até então, os frutos colhidos das rebeliões de *Stonewall* (1969) levaram a Comunidade LGBT a um estilo de vida pautado pelo materialismo e hedonismo e, de repente, sua liberdade foi subordinada a uma normatividade. Hipoteticamente, uma vida sexual regrada controlaria a propagação da doença, mas a norma também escondia estratégias mais intrincadas de poder – como as práticas de submissão ao olhar eurocêntrico<sup>57</sup>.

A população homossexual estava dividida: uma minoria ativista aprovou o discurso do Estado, a maioria não. Organizações divergentes foram arregimentadas e apropriaram-se da questão da AIDS para contra-atacar as políticas do governo conservador de Ronald Reagan<sup>58</sup>, entre elas o subversivo *Queer Nation* e o *ACT UP*<sup>59</sup> (MISKOLCI, 2012). O *Queer Nation* ressignificou o xingamento *queer*<sup>60</sup> para passar adiante a ideia de nação do medo da contaminação e do último grau de torpeza na luta contra a violência antigay e lésbica (*Ibidem*), mas outros grupos também se apoderaram do palavirão para reivindicar o direito de se viver sob os próprios termos.

A criação de barreiras para o desejo homossexual deu até mesmo ar de fascínio à própria epidemia (ANDRÉ, 1995) – não obstante, a prática do *barebacking* adentra e sai das tendências sexuais. A expressão *bareback* trata-se de uma gíria americana que designa a prática sexual, em especial o coito anal, sem o uso de preservativo. A palavra original veio da prática equestre de montar a cavalo sem sela, foi ressignificada pela Comunidade LGBTQ e diz sobre adentrar em comportamentos de risco estando ciente de tal escolha. A psicanálise

<sup>57</sup> É importante lembrar que não apenas o movimento homossexual surgiu na década de 60, mas também o da população negra do Sul dos Estados Unidos e o feminista da chamada segunda geração – os três principais movimentos sociais pelos direitos civis – e a contracultura (MISKOLCI, 2012). Daí a razão para a urgência de maior controle das massas e o motivo do movimento *queer* também dizer respeito ao transgênero, ao negro, ao latino, ao feminino e a outras categorias de excluídos da sociedade americana.

<sup>58</sup> Ronald Reagan (1911-2004) foi o 40º presidente dos Estados Unidos, seu período na presidência durou de 20 de janeiro de 1981 a 20 de janeiro de 1989.

<sup>59</sup> O *ACT UP* (*AIDS Coalition to Unleash Power*) é uma firma de advocacia de ação direta que trabalha a questão da AIDS com o objetivo de lutar por políticas públicas favoráveis, fomentar a investigação científica sobre a doença e dar assistência, informação e tratamento necessários aos aidséticos, ou seja, empenha-se em tudo o que é indispensável para erradicar o vírus.

<sup>60</sup> Excêntrico, esquisito, bicha, anormal.

faz analogia entre o sexo *bareback* e os rituais tribais de passagem da infância à vida adulta, explicando que o ponto principal de fascínio é correr o risco de morrer em sentido literal, abandonando toda a inocência (a feminilidade), a fim de renascer para si mesmo como herói (o homem que não apenas tem o falo, mas que também é o falo) em sentido simbólico (ANDRÉ, 1995; MEIRA, 2004). Em outros contextos, podemos traçar um paralelismo com a aposta da roleta-russa. Daí alertarmos sobre os perigos de se constranger a sexualidade de outrem, pois as pressões sociais e políticas podem dar vazão a um sentido negativo para a própria existência.

E não contrariando todas as expectativas, o grande mal-estar da população homossexual é creditado ao fato da aceitação de uma minoria ao convite à heteronormatividade (ao olhar eurocêntrico) – o que exerce maior pressão contra os ‘estranhos’ que não se encaixam em categoria alguma. No Brasil, essa divisão exerceu um impacto mais profundo nas identidades híbridas (no/a negro/a, no/a latino/a, no/a pobre etc., por exemplo), pois o medo da contaminação tornou-se outra prática discriminatória, como se a AIDS estivesse radicada na falta de letramento e de bens materiais e na cor da pele. Em suma, o *queer* não pode ser confundido com um movimento a favor das causas homossexuais, mas interpretado como uma ideia de insubordinação a qualquer tipo de normatividade.

Do movimento *queer* surge a Teoria *Queer* – uma resposta aos *Estudos Gays e Lésbicos* centrados na suposta existência de identidades gays e lésbicas fixas e estáveis e na legitimação de tais categorias. A perspectiva *queer*, em oposição à homossexual, procura superar a dicotomia normalidade (heterossexual)/anormalidade (homossexual), resistir à disciplina e ao controle inflexíveis impostos ao erotismo, lutar contra a repressão da diferença e a favor da individualidade e criticar as normas e determinações sociais, sem abandonar a ideia de sujeito (BUTLER, 1991; BARBERO, 2005) – esse relido como um tipo de ação afirmativa. Uma proposta de análise de gênero baseada na desconstrução da produção discursiva das sexualidades e na descentralização do sujeito (DERRIDA, 1972) que é representada no Quadro 1 abaixo:

**Quadro 1 – Distinção entre a luta pró-homossexualidade e a política queer**

	<b>Homossexual</b>	<b>Queer</b>
<b>Regime de verdade</b>	Binário hetero-homo	Dicotomia normal/anormal
<b>Luta política</b>	Defesa da homossexualidade	Crítica aos regimes de normalização
<b>Perspectiva</b>	Diversidade	Diferença
<b>Concepção de poder</b>	Repressora	Disciplinar/controlado

Fonte: MISKOLCI, 2012, p. 27.

Nesse sentido, a Foucault (1988a) poderia ser atribuído o título de precursor da Teoria *Queer*. Bem antes de Sedgwick (2008) e Butler (2012), o autor reconheceu que a posição excêntrica é privilegiada em sua falta de importância social, pois a ‘não-identidade’ constitui-se em um ‘discurso reverso’ de onde é possível desconstruir a cultura e a ‘essência’ a partir de seu lugar de inexistência – da margem (BARBERO, 2005; LOURO, 2008). A própria luta pelos direitos homossexuais traduzir-se-ia em reclamar por uma identidade sem essência, mas, uma vez movimento social, representar-se em ‘signo’ indicaria a simples posição política de uma sexualidade subversiva ou insubordinada (BUTLER, 1991).

“Se o corpo não é um ‘ser’”, mas uma forma de inscrição do que é chamado de gênero pela cultura, senão pela linguagem, na história social, o que se vê na exterioridade é apenas carne marcada, limitada e condicionante e o paradigma eurocêntrico apenas um “estilo da carne” (*Idem*, 2012, p. 198). Logo, o *queer* não é o fugir de uma responsabilidade pela afirmação de ‘ser o que se é’, mas o fazer entender uma ‘estilística da existência’ (FOUCAULT, 1988a), uma “atitude que toma dos antigos textos éticos gregos, que desenvolvem um estilo de vida, de autotransformação e domínio de si”, e o sair em “defesa dos prazeres e dos corpos em oposição ao desejo, à identidade e à sexualidade” (BARBERO, 2005, p. 50-51).

Uma vez que é a mera presença do outro que autoriza a existência do *eu próprio*, o sujeito pode ser imaginado como uma construção incompleta e dividida, porquanto é educado pelo e atende a oferta do olhar do outro, não sendo suficiente em si (LOURO, 2008). Por conseguinte, ele está inconsciente de suas próprias ideias e desejos e vive à sombra do outro, o último tido como uma ideologia (ALTHUSSER, 1996) em sua busca incansável pelo ideal de completude. Por esse caminho, chegamos à conclusão de que “o sujeito se ‘desconhece’ e, portanto, deixa de ser ‘senhor de si’” (LOURO, 2008, p. 40).

Os estudos *queer* põem em xeque a autenticidade de tal subjetividade, seja hetero ou homossexual, questionando o papel desempenhado pela cultura como criadora de estilizações do corpo, das quais se organizam os saberes, as relações sociais e a *práxis* (o trabalho material e imaterial da sociedade). Por isso, nem mesmo a homocultura escapa à crítica *queer*, posto que o *queer* seja aquele/a que habita o “entre-lugar<sup>61</sup>” dos campos de inteligibilidade.

O próprio ‘Dia do Orgulho Gay’ e toda simbologia homossexual são desacreditados pela nova política de gênero. A razão: é suficiente darmos uma olhadela para as ruas e esquinas do cotidiano para nos convenceremos da certeza de que os qualitativos gay e lésbica dizem respeito apenas aos homossexuais brancos de classe média, que têm acesso à educação formal e que criam uma aura asséptica em torno da própria sexualidade. Os/as travestis, transgêneros, transexuais e homossexuais pobres e miscigenados/as são tidos/as como a escória da Comunidade LGBT: não são gays, mas ‘bichas’, nem lésbicas, mas ‘sapatões’ – e, aqui, apropriar-se do insulto não os/as tiram do plano do subalterno. “O *slogan* gay do ‘orgulho’ mal encobre seu par necessário, a vergonha” (MISKOLCI, 2012, p. 26), é uma mera tentativa de ignorar toda ridicularização, humilhação e chacota de um passado não tão distante, cujas cicatrizes continuam marcando uma parte da vida em comum.

Adentrar na normatividade é uma escolha de uma posição subjetiva, atirar a diferença à abjeção é uma questão de ética e de ‘poder [fazê-lo]’, porquanto “o ‘abjeto’ designa aquilo que foi expelido do corpo, descartado como excremento, tornado literalmente ‘Outro’” (BUTLER, 2012, p. 190-191). E, “[...] com efeito, é dessa forma o Outro ‘vira merda (*sic*)’” (*Idem, Idem*, p. 191).

A política pós-identitária *queer* aproxima-se dos estudos linguísticos no momento em que se une à noção de performatividade (AUSTIN, 1990) para explicar que o sexo e o corpo não são simples descrições ou constatações no discurso, mas que os tipos de sujeito e os estilos do corpo são epifenômenos do uso da linguagem. Isto é, da designação se origina a produção daquilo que nomeia dentro de um processo de iterabilidade, uma repetição regularizada e restrita de normas (BUTLER, 1993). São justamente os atos performativos que apresentam ao sujeito as coordenadas culturais de sexo/gênero às quais ele/a pode ou não apropriar-se, assumir e materializar (LOURO, 2008). Não obstante, o trabalho imaterial falha e outras subjetividades escapam da identidade de referência – os chamados ‘corpos abjetos’. Daí surge um paradoxo: os corpos sem importância também são necessários para o êxito dos

---

<sup>61</sup> *Entre-lugar* é uma expressão tornada pública por Homi Bhabha no livro *O local da cultura* (2013), no qual postula que o entre-lugar é o lugar de excedência de uma das partes da unidade. Em nosso contexto de pesquisa, o entre-lugar é o ponto interseccional de todas as possibilidades do existir.



processos de ‘heterossexualização compulsória’, pois eles tornam-se pontos divisórios de ‘onde não se deve ir’ (para o excêntrico [exterior]) e relação (contraparte necessária) para aqueles que incorporam a norma. Outra vez, o binário heterossexual/homossexual se faz presente na lógica da exclusão, nos levando a pensar que

O termo *queer* surge como uma interpelação que levanta a questão do *status* da força e da oposição, da estabilidade e da variabilidade, dentro da performatividade. O termo *queer* tem operado como uma prática linguística cujo propósito tem sido a abjeção do sujeito que ele designa ou, melhor, a produção de um sujeito por meio da interpelação de abjeção. A força da expressão *queer* deriva justamente através da citação repetida pela qual se tornou vinculada à acusação, à patologização e ao insulto. Esta é uma citação pela qual o vínculo social entre as comunidades homofóbicas é estabelecido ao longo do tempo. A interpelação ecoa interpelações passadas, e une os falantes, como se falassem em uníssono ao longo do tempo. Nesse sentido, é sempre um coro imaginário que incita: *queer!*<sup>62</sup> (BUTLER, 1993, p. 172, tradução nossa).

Na melhor das hipóteses, a Teoria *Queer* faz aparecer as imagens negativas de uma cultura cujas disposições sociais e políticas giram em torno de exemplos regulados e normativos, de experiências afetivo-sexuais predeterminadas e de modos de ser obrigatórios. Nesses termos, as sexualidades dissidentes tão perseguidas, marginalizadas e ignoradas parecem representar um perigo de desestabilização do *status quo*, já que elas manifestam outros limites da ‘vida sexual’ e pública. As políticas de identidade vigentes não contemplam todas as formas de vida – algumas são pautadas pelos valores eurocêtricos de raça, etnografia e classe e outras ainda reproduzem o privilégio do olhar masculino. Por esse viés, não há lugar para o negro e para o latino, nem para a lésbica. Outros padrões de relações afetivas e práticas sexuais são igualmente tratados com desatenção, caindo na patologia e na insanidade. Transexuais e bissexuais são invisíveis, tal qual a mulher há algum tempo atrás. Ou seja, além dos muros da academia, existem pessoas sobre as quais ninguém quer falar.

---

<sup>62</sup> Texto fonte: *The term “queer” emerges as an interpellation that raises the question of the status of force and opposition, of the stability and variability, within performativity. The term “queer” has operated as one linguistic practice whose purpose has been the shaming of the subject it names or, rather, the producing of a subject through the shaming interpellation. “Queer” derives its force precisely through the repeated invocation by which it has become linked to accusation, pathologization, insult. This is an invocation by which a social bond among homophobic communities is formed through time. The interpellation echoes past interpellations, and binds the speakers, as if they spoke in unison across time. In this sense, it is always an imaginary chorus that taunts “queer”!*

## 2.4 MULTIDIMENSIONALIDADE DE GÊNERO

A subversão da identidade sugerida por Butler (2012) apresenta a excedência da dicotomia normalidade/anormalidade no horizonte do imaginário social ao permeá-lo com os saberes da diferença. Portanto, subverter é distanciar-se do paradigma eurocêntrico do macho branco, que institui o binário heterossexualidade/homossexualidade, e aproximar-se da existência negra, latina, feminina ou quaisquer outros modos de ser possíveis no que tange ao prazer e ao desejo. Ainda, exceder os critérios da heteronormatividade e da homonormatividade implica um processo de hibridização<sup>63</sup> dos conteúdos que se alojam nos extremos desse ‘espectro de significação social’ e a releitura da noção de gênero.

Ao cunharmos a expressão ‘espectro de significação social’ queremos dar a entender que a sexualidade, o sexo e o gênero nas sociedades falocêntricas são classificados em categorias discretas. Isto é, a avaliação da preferência, da predisposição, da experiência e do modo de ser é determinada por uma escala de valores linear – onde o prazer e o desejo por indivíduos do sexo/gênero oposto e os papéis sociais de gênero congruentes são estimados (polo positivo) e o prazer e o desejo por outros do mesmo sexo/gênero e os papéis sociais de gênero incongruentes são depreciados (pólo negativo), estando o *queer* situado no meio dessa graduação, transgredindo os dualismos, ainda que estranho ao senso comum.

É minimalista falar de apenas dois gêneros quando a própria subjetividade apresenta-se como uma estrutura complexa e, por vezes, ininteligível. *Embodiment*, percepção e autoconsciência, por exemplo, são elementos de ordem pré-discursiva e organizam o que chamamos de personalidade<sup>64</sup>, e não podemos deixar essa dimensão do *eu* em segundo plano.

Fairclough (2003) nos alerta sobre a tendência das teorias pós-estruturalistas de fomentar uma relação de interdependência entre identidade e discurso – sendo o último a causa e o primeiro o efeito –, nos fazendo cair no essencialismo social. Daí este autor tratar identidade pessoal (a personalidade) e identidade social (o gênero em nosso contexto de pesquisa) em separado e dizer que, para fins analíticos, considerar essa distinção é de grande importância. Se por meio do assujeitamento uma subjetividade livre é transformada em um ser submetido a uma autoridade (ALTHUSSER, 1996), torna-se claro que há um espaço psíquico anterior à subordinação das ideias e desejos profundos ao discurso, senão à ideologia. E, se a força discursiva determina o movimento desse espaço psíquico,

<sup>63</sup> *Hibridação* é um termo aqui usado metaforicamente, já que é uma expressão vinculada aos estudos sociais e culturais. Segundo Bhabha (2013), o hibridismo é uma problemática de representação, só que uma problemática entre a individuação colonial em relação à recusa colonialista.

<sup>64</sup> A identidade profunda do indivíduo (*core identity*) (ARÁN, 2012).

constrangendo-o pela disciplina e pelo controle e limitando os modos de ser (FOUCAULT, 1988a), podemos concluir que uma subjetividade livre é algo que o discurso ‘não dá conta’. Logo, ela é uma possibilidade de existir entre inúmeras. Por isso, preferimos dialogar com a ideia de multidimensionalidade de gênero, pois os padrões cognitivos de comportamento sexual não são discretos, mas inquantificáveis, imensuráveis e, outras vezes, incomunicáveis.

Arán (2012) nos diz que o gênero inteligível é aquele que mantém desejo, gênero, práticas sexuais e sexo dentro de uma continuidade, o que chamamos de espectro de significação anteriormente. É justamente esse *continuum* que ancora a identidade – ou seja, a tira da estranheza (*queerness*) – e lhe dá um efeito de substância, de essência. Concordamos com a autora, mas acrescentamos que não apenas existem gêneros inteligíveis e ininteligíveis, mas também desejos, práticas sexuais e sexos (o intersexo [hermafrodita], por exemplo) que desalojam algumas subjetividades de tal continuidade. Essas ‘ininteligibilidades’ são comumente situadas no campo da patologia, insanidade ou anormalidade, tornando-se também necessárias para a manutenção da matriz heterossexual (BUTLER, 2012).

Se o *queer* gira em torno do abrupto e do descontínuo, a integração dos conceitos de gênero inteligível e ininteligível e a desestabilização dos regimes de verdade normalidade e anormalidade introduzem a sexualidade humana em uma ‘descontinuidade’ na qual a razão de ser sexual não seria mais vista em classes, mas em dimensões. Daí darmos o primeiro passo para uma visão multidimensional do gênero (da identidade social sexuada) que cause fissuras na estrutura da heteronormatividade a partir de questionamentos sobre representações sociais, discurso e biocinematografia<sup>65</sup>. Para tanto, é crucial investirmos na complexidade da subjetividade como identidade polimorfa, expressão polissêmica e corpo incondicionado, pondo em relevo a experiência sexual como dado único, singular, e não coletivo, reiterável. Como diz Derrida (1994, p. 75, tradução nossa), “a diferença sexual precisa ainda ser interpretada, decifrada, descriptografada, ser lida e não vista. Lisível, mas não invisível, objeto de testemunho e não de provas – problemática móvel e não assegurada”.

No social, o gênero é administrado pelo saber – e não há papel social de gênero que esteja adiante da sexuação do corpo e seu simbolismo cultural. O discurso nos leva a crer que o erótico só é possível por meio do conhecimento prévio sobre a própria sexualidade, sendo que a cultura também estabelece a relação do prazer com o estilo do corpo. Por exemplo, a bunda – a chamada ‘preferência nacional’ –, um desígnio sexual eleito pela cultura, é um tipo de desejo orientado que estimula tanto uma busca pelo prazer (coito anal) quanto a

---

<sup>65</sup> Neologismo.

(re)afirmação do gênero masculino – o que é uma contradição em uma sociedade tida como homofóbica. A mulher objetificada em termos de nádegas é um tema presente em vários comerciais de TV, que apresentam coordenadas culturais para o comportamento sexual dito ‘normal’ (GHESTI-GALVÃO, 2010). Mas, nem toda forma de erotismo é intrínseca à sexualidade, ou ao saber sobre ela.

O que não é inteligível é descartado, expelido do sistema de poder altamente sexuado. Entretanto, o que é ‘cuspidado’ fora da cultura é reclamado pelos ‘corpos abjetos’, esses capazes de ressignificar-se diante a mascarada dos dois gêneros. Mesmo a masculinidade e a feminilidade distantes de uma heterossexualidade são possíveis: o sexo e o desejo entre homens podem não corresponder às expectativas da hombridade heterossexual, mas também não são redutíveis à emasculação ou à feminização (HALBERSTAM, 2012). E, entre mulheres, a homossexualidade que não foge à feminilidade não se apóia na limitação da eleição do objeto ‘mulher macho’/simulacro de homem e põe à prova os critérios estéticos do gozo fálico. No que tange aos transexuais, “feminino e masculino não têm necessariamente de corresponder a mulheres e homens biológicos”, pois Lacan (1998) já nos chamou a atenção para o fato de “que se trata de posições no discurso” (BARBERO, 2005, p. 131).

Durante séculos, as tradições esotéricas orientais professam a integração da *anima* com o *animus*<sup>66</sup> (vide o diagrama do Yin-Yang), e não a repressão das forças do gênero oposto. Daí o culto hindu a *Ardhanarishvara* – Deus homem/mulher. Segundo o pensamento idealista esotérico, o despertar das características *anima/animus* é parte de um processo criativo, é ir além do *ego* (do sujeito) e ir contra o condicionamento social e genético que nos faz pertencer a um só gênero. E de acordo com o pensamento científico pós-estruturalista,

O gênero só existe na prática, na experiência, e sua realização se dá mediante reiteraões, cujos conteúdos são interpretações sobre o masculino e o feminino, e um jogo, muitas vezes contraditório, escorregadio, estabelecido com as normas de gênero. O ato de pôr uma roupa, escolher uma cor, acessório, o corte de cabelo, a forma de andar, enfim, a estética e a estilística corporal, atos que fazem o gênero, que visibilizam e estabilizam os corpos na ordem dicotomizada dos gêneros. Também os/as mulheres biológicas se fazem na repetição de atos que se supõe sejam naturais. A partir da citacionalidade e uma suposta origem, transexuais e não transexuais igualam-se (BENTO, 2006, p. 228).

Ainda sobre a questão da transexualidade, uma perspectiva multidimensional do gênero legitimaria as várias possibilidades de existir. Por exemplo, a sigla LGBTQ restringe o entendimento da identidade e expressão do transgênero pelo senso comum – o conceito está

---

<sup>66</sup> *Anima* e *animus* são os arquétipos do feminino e do masculino respectivamente (JUNG, 1991).

atado à existência homossexual por sua mera inclusão na sigla e pelo efeito de estranheza (*queerness*) que tais formas de vida causam quando comparadas ao gênero normativo, sendo que homens e mulheres *trans* (transexuais masculinos e femininos) podem ser tanto lésbicas, gays ou bissexuais quanto heterossexuais ou assexuados/as. Logo, a construção discursiva nos induz a avaliar erroneamente o transgênero como parte exclusiva do modo de ser gay, ao mesmo tempo em que oculta a plasticidade da identidade profunda (*core identity*) frente às contingências sociais.

Apesar disso, ressaltamos que a sigla LGBTQ, em teoria, serve para acolher as sexualidades dissidentes, sendo mais uma consequência do que a causa de qualquer segregação sexo/gênero, ainda que submeta seus/suas refugiados/as a certas convenções da relação de gênero patriarcal (MISKOLCI, 2012), tais como as práticas discriminatórias de raça e classe, que discutiremos mais adiante, e a reprodução dos tradicionais papéis sociais do homem e da mulher na ocorrência ativo/a e passivo/a.

É justamente o efeito *queerness* que desestabiliza a hierarquia simples das quatro dimensões da identidade sexuada (desejo, gênero, práticas sexuais e sexo) e torna o transgênero ininteligível: a identidade do transgênero é irredutível ao (i) desejo físico, estético e/ou emocional pelo mesmo sexo/gênero, e sim consistente com a certeza absoluta de uma (ii) essência masculina ou feminina no corpo (no caso do *trans* homem e da *trans* mulher respectivamente); logo, quando o transgênero adentra nas (iii) práticas sexuais, essas têm necessariamente que serem adaptadas ao tipo de relação que ele/a tem com o próprio (iiii) sexo anatômico (STOLLER, 1969).

Em geral, a relação do trans homem com sua vagina e da trans mulher com seu pênis é complicada, ocasionando até mesmo a interrupção de seus laços sociais com a outridade, ainda que sejam indivíduos com capacidade de integração social (STOLLER, 1969). Daí a necessidade, para grande parte deles/as, da Cirurgia de Redesignação Sexual (CRS). Diferente do transgênero, o/a travesti não compartilha do mesmo horror vivido em relação com o sexo anatômico, ocorrendo investimentos libidinais em ambos os posicionamentos passivo e ativo (ARÁN, 2012).

Em uma reflexão conclusiva, abordar a identidade sexuada (o gênero) a partir de uma visão multidimensional é estudar a subjetividade não como uma possibilidade, e sim como um contínuo *vir-a-ser* – não como uma página em branco, mas como uma impressão estranha, misteriosa, obscura, que desafia a ontologia e a inteligibilidade disponíveis. Se uma subjetividade livre é algo que o discurso não ‘dá conta’, o último tem de operar com base em previsibilidades, refreando e reprimindo o movimento das ideias e desejos profundos e nos

tornando legíveis, senão superficiais, de dentro para fora (*inside out*). Sobretudo, o *queer*, uma subjetividade livre, é imprevisibilidade e adaptabilidade – é ser, não-ser e ser qualquer outra coisa. Ao nos distanciarmos do determinismo científico e lançarmos o olhar para a vida comum, encaramos o fato de que o princípio que rege todas as coisas parece ser o da impermanência.

Os essencialismos que falam sobre a existência tendem a transformar uma gama infinita de possibilidades em um binário (masculinidade e feminilidade ou heterossexualidade e homossexualidade), faltando ao respeito com as unicidades do existir, não obstante, reduzem a própria existência a símbolos para torná-la inteligível. Desse modo, eles fazem a maioria de nós familiarizarmos com certas possibilidades, por meio dos sistemas de poder amparados por uma literatura científica tendenciosa, mas, não por isso, outras continuam a subsistir nas subculturas, nas ruas, nos guetos – no *underground*. É nesse ponto que a nossa proposta de Multidimensionalidade de Gênero põe-se a favor de uma razão social – a negociação de saberes. Uma consciência mais ampla do mundo não nos conduz ao caos, a ignorância acerca do mundo sim. Os olhos das massas precisam estar abertos para a mudança cultural – mudança, não anarquia – e para a emergência da produção de novos sentidos para a existência. Há algo de sublime em estar em constante movimento, em entender e realizar outras possibilidades, pois a submissão à significação de qualquer autoridade totalitária é uma das faces mais perversas da involução. “Sendo assim, importa pensar como cada indivíduo, na sua singularidade, vive a diferença para além das definições prescritivas da heteronormatividade” (ARÁN, 2012, p. 148).

## 2.4.1 Aspectos sociais da multidimensionalidade de gênero

### 2.4.1.1 Sobre a mente: a identidade e a percepção de mundo

Um amigo imaginário é uma representação do real, na qual padrões de comportamento e personalidade fechada em si são dados a um objeto, ou a um produto da fantasia, na fenomenologia social. Em geral, este fenômeno é tido como um processo importante na experiência cognitiva da criança, tornando favorável tanto o desenvolvimento da criatividade quanto a aquisição da linguagem (PIAGET, 1970). Na presente subseção, porém, usamos o termo amigo imaginário como um modo de parodiar o conceito de identidade – expressão política e estilo de ‘ser’ que transforma particularidades em universalidades.

Pode parecer incoerente utilizarmos ambas as terminologias como sinônimas, pois os amigos imaginários são jorros de criatividade e investimentos linguísticos, e as identidades são estagnações das formas (corporalidades) e dos conteúdos (significações). Justificamos esta escolha afirmando que tais expressões têm em comum o fato de serem abstrações conceituais que giram em torno de um pressuposto de verdade: há sentido e coerência na existência, assim como objetividade e essência. Melhor ainda, há uma ordem que dá sentido ao ‘ser’. E assim, o medo do vazio, ou do caos, tornou-se a motivação para a formação imaginária de um sujeito.

No campo acadêmico, as questões que dizem respeito à temática da identidade são discutidas a partir de dois pontos de vista distintos: o estruturalista e o pós-estruturalista. De um lugar, a universalidade é resguardada como a verdade dentro da realidade, do outro, a particularidade é preservada como a realidade fora da crença – de que a identidade é a ‘coisa-em-si’, é essência. E, neste embate filosófico, não há espaço para negociações entre teorias. Se o estruturalismo não nega suas raízes<sup>67</sup> e explicita sua visão sistemática de mundo, criando sua própria “ontologia da realidade” (DEWS, 1996, p. 51), o pós-estruturalismo apresenta-se como uma recusa ao *cogito* (pensamento) cartesiano de instituir verdades reais e indubitáveis, dizendo não ao essencialismo.

Em um tom bem-humorado, poderíamos perguntar: – Se a verdade mudou é porque não era verdade ou porque estava incompleta? Este dilema só não causaria desconforto aos partidários da dita neutralidade científica, sejam eles estruturalistas ou pós-estruturalistas.

---

<sup>67</sup> Acredita-se que a estrutura da linguagem, tal qual elaborada por Saussure (2006), tenha sido o ponto de partida dessa corrente de pensamento.

O propósito desta seção quaternária é fazer um levantamento sobre as relações entre conceito (significado) e sujeito (significante) e apontar outras possibilidades para o entendimento da diversidade social de signos, referências e influências que definem o humano. Ou seja, a escolha do termo amigo imaginário como paródia significa não estar preso à negatividade pós-moderna que entremeia os julgamentos, pois acreditamos em uma função subjetivo-referencial da identidade que condiz com a constatação não política de que *eu sou isto*. Para tanto, flexibilizamos as teorias com o intuito de dar um salto qualitativo sobre essa questão.

#### 2.4.1.1.1 *Dialética e realidade ideológica*

Em geral, quando pensamos sobre a Escola de Frankfurt (ou Instituto de Pesquisa Social), vemos indistintamente um evento único que produziu a *Teoria Crítica* – um modelo de trabalho teórico que contesta o absolutismo dos achados científicos. No entanto, damos pouca atenção ao fato de que, entre as décadas de 1930 e de 1950, o conjunto de teóricos que faziam parte do Instituto era bastante variável, o que causava impacto direto nos princípios que regiam seu próprio sistema filosófico. Logo, o que chamamos de Escola de Frankfurt é mais bem entendido se tomarmos em consideração os vários grupos de autores em termos de ‘gerações’.

A primeira geração da Escola foi marcada pela tradição de pensamento do idealismo alemão de Kant (1724-1804) e Hegel (1770-1831), dentre outros. Se a ideia de ‘filosofia prática’ introduzida por Kant deu direcionamento à grande parte dos teóricos frankfurtianos – há uma diferença qualitativa entre teoria e prática (NOBRE, 2011) –, a de ‘filosofia dialética’ inaugurada por Hegel intrigou um de seus expoentes: Adorno (1903-1969). Recordemos que a dialética hegeliana<sup>68</sup> problematiza a síntese da totalidade a um projeto de identidade, no qual o objeto/sujeito é idêntico a si mesmo, imóvel e imutável.

Até então, o idealismo alemão sugeria a existência de uma ‘Lei’ abstrata que dava uma lógica à aparência de tudo o que é físico. Nesse sentido, os fenômenos materiais (os sujeitos e os objetos, por exemplo) e os imateriais (os espaços psíquicos interno [mente] e externo [social], no caso) são redutíveis à intervenção divina – a entidades espirituais ou ideias. No momento em que se atribuía à ‘Lei’ um caráter de não-concretude, todas as ações e interações humanas eram negligenciadas em prol de uma percepção imaginária de mundo. A dialética de

---

<sup>68</sup> Para melhor aprofundamento sobre a dialética de Hegel, ver: KONDER, 1990.



Hegel opõe-se a tal determinismo, e tem semelhanças com o ‘materialismo dialético’ – a matriz do posicionamento crítico adotado pelos frankfurtianos –, do qual o método parte dos princípios da inconstância, contraposição e contradição para a descrição de acontecimentos sociais.

Uma vez que a Escola de Frankfurt tem como seu fundamento principal a teoria marxista – um modelo de análise socioeconômico das relações de poder (NOBRE, 2011) –, aprovar qualquer corrente filosófica idealista seria transformar o social em natural, até mesmo os choques de interesses e as assimetrias de cada contexto histórico. E, de tal sorte, a ‘Lei’ também justificaria as segregações por raça, etnografia e classe social, assim como as diferenças de sexo e gênero. Em suma, todo o conjunto de características que fazem parte do que chamamos de identidade seriam determinações do ‘Absoluto’, tornando impossível questionar “as coisas como são” e pensar sobre “como as coisas deveriam ser” (*Idem, Idem*, p. 8).

Coube a Adorno (Cf. HORKHEIMER, 1985) a tarefa de fazer uma releitura da ‘filosofia dialética’ dentro da *Teoria Crítica*, tendo como objetivo adaptá-la à questão da emancipação do sujeito. Alegar a inexistência de uma identidade é uma discussão árdua – a objetificação da ideia em corporificação é um dado verificável (FOUCAULT, 1988b). Por isso, a intenção de Adorno não era negar a identidade, mas, para ele, ‘a verdade estava incompleta’. Seguindo o modelo frankfurtiano, o teórico reconheceu as possibilidades de contradição da dialética hegeliana e fez a inversão de sua lógica (matéria + consciência = identidade) em ‘dialética negativa’ (objeto físico + sujeito consciente = não-identidade) (DEWS, 1996).

A diferença fundamental entre as duas dialéticas é que, para Hegel, “a experiência consiste nas determinações recíprocas e cambiantes do sujeito e do objeto e culmina no reconhecimento de que a própria distinção entre os dois só é válida de um ponto de vista restrito” (DEWS, 1996, p. 54) e, para Adorno (Cf. HORKHEIMER, 1985), ainda que haja reciprocidade e câmbio, uma dimensão ideológica não pode ser reduzida dessa relação. Nesse caso, não há apenas transitoriedade entre sujeito e objeto, mas também intenção. Há uma intencionalidade de reificação no interior do conceito de identidade, que é a de transformar uma ideia em ‘coisa-em-si’.

No processo de reificação, a heterogeneidade de sentidos que contradiz a um conceito é rasurada a favor da pureza de sua significação (DERRIDA, 1999). Entretanto, a diferença é

sempre uma presença ausente (sob rasura<sup>69</sup>), porquanto o pensamento identificatório dá-se através de sua contraparte necessária: o estranhamento, ou a não-identificação. Daí Adorno (Cf. HORKHEIMER, 1985) não abandonar o princípio da identidade, já que a própria ideia dá margem a não-identidade, e a toda miríade de diferenças – a diversidade. Por que diversidade? Para este autor, instituir uma dualidade última é fundamentar outra ordem sistemática.

O cerne da problemática da identidade, porém, é o contraste da materialidade com a imaterialidade – o que fomenta o debate do papel da consciência no mundo dos objetos. Mesmo que a Filosofia percorra um caminho diferente ao da física newtoniana, a dialética de Hegel dá a entender também leis deterministas (matéria + consciência = identidade). Se cairmos no senso comum e tomarmos a consciência por um produto da matéria (do cérebro, no caso) – aqui resumimos a consciência ao pensamento –, chegaremos à conclusão de que, ainda que haja ‘diálogo’, os aspectos físicos são a causa imediata da realidade. É isto o que o estruturalismo nos diz: a identidade é uma questão de ordem quantitativa entre as semelhanças que os sujeitos *têm* em comum. Isto é, a comunidade de qualidades é o que importa.

Sabemos que tanto a materialidade quanto a imaterialidade não são estáveis e que as mudanças podem ou não ocorrer simultaneamente em ambas às dimensões do real. Caso corpo e mente estivessem na mesma continuidade espaço-tempo, conceitos como maturidade e imaturidade não existiriam, porque a consciência obedeceria a lógica da matéria: corpo novo = mente imatura e corpo velho = mente madura, quando há exceções. Logo, a identidade é também uma questão de ordem qualitativa entre as dessemelhanças que os sujeitos *podem* ter ou não. Melhor ainda, a inter-relação da consciência com a natureza é questionável e, tal qual, a identidade é uma construção social contingente (ADORNO apud DEWS, 1996).

Qual é, afinal, a relação entre consciência e identidade? Já que debater sobre o que é a consciência é um grande desafio até mesmo para os foros da Neurociência e da Metafísica (subárea da Filosofia), vamos nos limitar a tratá-la como uma propriedade da realidade comum. Por via de regra, os saberes institucionais (da religião e da escola, em especial) dão a entender que a conexão entre corpo e mente é essencial, e não circunstancial. Melhor ainda, eles sugerem que forma e conteúdo são uma só substância, e desconsidera-se o fato de que:

Embora o corpo materialize a presença do sujeito no mundo, sua realidade é ambígua. O homem é o seu corpo, mas ele também possui um corpo. Suas manifestações específicas não estão todas sob o jugo da consciência, mas elas se

---

<sup>69</sup> Sob rasura (ou rastro) é um termo derridiano. Para melhor aprofundamento, ver: DERRIDA, 1999.

inscrevem, apesar de tudo, no interior de modelos sociais (LE BRETON, 2009, p. 165).

Nietzsche (1988) contesta a exatidão de tais regimes de verdade e questiona a capacidade da consciência de determinar a si mesma. Para este filósofo, as sínteses do real nada mais são do que alegorias e antropomorfismos, senão lógicas da ilusão. Escapismos da desestrutura e da falta de coerência que, em sua opinião, são a natureza mais básica da realidade. Essa perspectiva de mundo é mais agradável aos olhos pós-estruturalistas, pois a ‘verdade dentro da realidade’ é interpretada como uma representação subjetiva que reflete as limitações da cognição humana. E, se a ‘essência’ existe, ela nunca pode ser apreendida de fato.

O que Nietzsche (1988) sugere com a sua crítica ao conhecimento é que o humano reduz a gama de possibilidades em perspectiva aceitável, imutável e quantificável que, por sua vez, é transformada em crença da ‘coisa-em-si’ (DEWS, 1996). E, quando todas as mentiras da cultura são reveladas, a única e verdadeira realidade é o *devenir*, o *vir-a-ser*. Por conseguinte, a impermanência, ou a recriação contínua, parece ser o último conceito essencial que dá o significado para a existência. E, contra o conhecimento institucional, corpo e mente podem ser tidos não apenas como substâncias diferentes (matéria  $\neq$  consciência), mas também como estados transitórios que se manifestam em polimorfismos e padrões de comportamento inespecíficos dentro da circunstância em que o humano vive.

Tratando outra vez da dialética de Hegel (KONDER, 1990), ela é fortemente influenciada pela epistemologia de Kant que é idealista também – o que não era interessante para a Escola de bases marxistas. Adorno (Cf. HORKHEIMER, 1985), à vista disso, pôs em foco o sistema de objetos na velha oposição do mundo material com o mental, significando que o sensível é tido como *ego* pelo sujeito – sensível aqui são todos os agentes físicos exteriores. Lembremos que, para Marx (Cf. ENGELS, 1998), as circunstâncias materiais indispensáveis para a vida exercem efeitos na percepção da mesma, na consciência. Disso concluímos o que é ‘dialética negativa’: tudo é uma totalidade dialética, e nada é bem entendido se desconsiderarmos o seu entorno. O mundo social, ainda assim, deve ser interpretado como um conjunto de coordenadas do mundo mental na qualidade de ‘realidade ideológica’.

Em Adorno (Cf. HORKHEIMER, 1985), a ênfase no objeto não denota determinismo, mas apenas que a identidade é formada a partir de investimentos simbólicos na intenção de dar coerência à realidade comum. Assim sendo, o ideológico é representado constantemente no sensível, tornando o real fechado em si. A vaidade do humano, então, traduz-se em sua

vontade de poder: um montante do quantitativo e do imutável é mudado do acaso para uma tática de sobrevivência (NIETZSCHE, 1988). E, uma vez que a estrutura simbólica está limitada a padrões de comportamento específicos, ela orienta o sujeito para um modo de ser. Por este motivo, a identidade é um conceito estritamente social para os pós-estruturalistas: ela é forjada na tradição contra o risco de desestrutura de um sistema de poder.

A dialética hegeliana não satisfaz completamente a descrição do que seja uma sociedade ou um sujeito, visto que comete o erro de cair na fenomenologia do pensamento. Já a totalidade e a identidade são mais bem entendidas pela abordagem do ‘materialismo histórico’: o ‘todo social’ é uma estrutura formada por dois níveis (a infra-estrutura [a base econômica] e a superestrutura [o direito e o Estado e os sistemas de valores e crenças]) que são também responsáveis pelo trabalho imaterial da sociedade (a produção de subjetividades) e pela ‘qualidade’ das subjetividades que são produzidas (ALTHUSSER, 1996). E tal estrutura não apenas produz e reproduz matéria (bens e serviços), mas também identidades (as condições da produção de toda formação social).

Nas sociedades capitalistas, os tipos de interação entre os sujeitos alocados na infra-estrutura e na superestrutura são chamados de relações de poder – também, posições de classe. A mediação entre os dois níveis se faz pela ideologia dominante em duas formas distintas: por meio de representações (sociais) da relação imaginária dos sujeitos (nos objetos culturais, por exemplo) que os levam a crer em uma verdade lógica; e através da materialização de tal crença na *práxis* (nos modos de agir) (ALTHUSSER, 1996). Essas representações constroem identidades individuais e, sobretudo, coletivas, dando sentido às condições de existência da formação social e às desigualdades entre sujeitos (as relações da autoridade com a subalternidade). E, sendo uma prática de significação, a ação representacional é sempre “ideológica, portanto imaginária, do mundo real” (*Idem, idem*, p. 127).

A realidade ideológica resume-se a uma representação abstrata dos estilos de vida ideais para a ordem socioeconômica em vigor. Já que servidão e escravidão são palavras que caíram em desuso nos tempos pós-modernos, a representação ressignifica tais expressões em outras práticas classificatórias: o entorno de cada indivíduo, e dos grupos de pessoas, é traspassado por sinais distintivos de classe, raça, gênero etc., fixando os limites dele/a de ‘ser algo’. Então, a estrutura social é formada por vários entornos (subespaços simbólicos) que, sub-repticiamente, constroem a diferença – a base de afirmação da identidade. O entorno individual e coletivo é chamado de *habitus* – o local ‘dos gostos’, da estética e da estilística

corporal e das ações que dão visibilidade a qualquer categoria de sujeito (BOURDIEU, 2011a).

Bourdieu (2011a, p. 162, grifos do autor) diz que “o *habitus* é, com efeito, *princípio gerador* de práticas objetivamente classificáveis e, ao mesmo tempo, *sistema de classificação* (*principium divisionis*) de tais práticas”. Deste modo, o lugar onde o humano está situado concorre para a estilização de sua vida através da apropriação dos investimentos simbólicos (vestuário, mobiliário, formas do corpo, comportamentos etc.) que as representações sociais propõem ser convenientes para ele/a. Todavia, a adaptação das coordenadas ideológicas no dia a dia dá-se através do inconsciente (ALTHUSSER, 1996), porque, ao passo que a cultura constrói ‘quem somos’, ela também não deixa rastros de nossa produção. Essa é a causa de ser tão difícil questionar ‘o que se é’: a falta de marcadores sociais explícitos nos bens materiais conduz o sujeito à explicação idealista da relação entre corpo e mente, naturalizando-a.

Se considerarmos que o conservadorismo faz o trajeto ‘de cima para baixo’ nas sociedades pós-modernas, a totalidade pode ser compreendida como um grande sistema de dominação e exploração, porquanto as mudanças sociais e políticas, que dizem respeito aos movimentos libertários<sup>70</sup>, ameaçam a posição do privilegiado. Por isso, é interessante para a autoridade que a realidade ideológica mantenha a identidade subalterna na margem, no gueto ou à sombra do homem, e que haja um desequilíbrio de direitos e deveres que sustente as tradicionais posições de classe: mestre e escravo, ainda que nas figuras do Estado, do possuidor dos meios de produção e do trabalhador.

De que modo se conserva a tradição? Construindo socialmente a distinção: estabelecendo relações simbólicas entre a imundície e a pele negra, a ofensa aos valores familiares e as práticas homossexuais e a ineficiência e o gênero feminino. E, emergindo da ‘lama’ semantizada, surge a elite ‘pura’ com sua política de poder. Mas, uma vez assujeitado pelo sistema maior (pela superestrutura), o humano subalternizado também tem como sua micropolítica (o alinhamento de seu modo de pensar com o de agir) a imitação inconsciente dos paradigmas dominantes. Não obstante, o negro, o/a gay/lésbica e a mulher reproduzem os modelos hegemônicos em seu cotidiano.

Os meios de produção desempenham o papel de área estratégica dentro da sociedade. São eles que revertem a ideologia em objetos físicos que constroem sujeitos acomodados às circunstâncias não-materiais. A cor e o estilo dos bens de consumo, por exemplo, são adaptados às classes sociais, ou aos grupos étnicos e sexuais, de maneiras finitas e

---

<sup>70</sup> O da população negra, o homossexual e o feminista, por exemplo.

estereotipadas, indicando *status* (riqueza ou pobreza e relação com a alteridade) (BAUDRILLARD, 2009). Portanto, a arte de fazer subalternos é irreduzível à relação entre sujeito e objeto. É por essa razão que a dialética hegeliana não deve ser tida como o fim da discussão: a consciência humana estaria resumida a um efeito secundário da matéria, e não haveria espaço para a contestação dos fenômenos significativos que orientam a vida.

Contestar não é destruir, mas desconstruir um sistema de diferenças que beneficia uns e deixa outros de lado. A experiência do preterimento não é ao acaso, ela realiza-se a partir dos ataques simbólicos que dão contornos aos modos particulares de ser. Em um processo real de apropriação cultural, todos os sentidos de um *habitus* são esvaziados ou banalizados quando são acomodados dentro de outro, mas, no percurso ‘de cima para baixo’, há imposição, visto que as significações continuam exatamente iguais (os padrões de branquitude européia, por exemplo). Por conseguinte, a identidade não é algo que se ‘traz de berço’, ela é um conjunto de exemplos adquiridos no contexto social onde se vive.

Ter uma identidade é impossível fora da *práxis* e da cultura, ela é o entorno individual que serve de limite comum de fala e de escuta (BUTLER, 2012), mesmo que todos sejamos ‘singulares’. As políticas representacionais tornam claro isso: a identidade é uma categoria de ‘ser alguma coisa’ no social, sendo que a ‘coisa’ tem que ser inteligível. Não é isso o que o abadá, o turbante e a trança nagô fazem pelo povo negro? Tais vestimentas e estilo de cabelo mantêm sua história cultural viva em torno da carne – um tipo de resistência contra a ameaça de apagamento. Mas, não por isso, um indivíduo de pele escura é semelhante ao outro (objeto físico [social] + sujeito consciente [mente] = não-identidade).

Identidade é um conceito que nos diz muito sobre os tratamentos públicos que constroem muros entre grupos de diferentes classes, raças, gêneros e preferências afetivas, mas deixa a desejar na explicação do que é ser humano.

#### 2.4.1.1.2 Consciência coletiva e percepção de si mesmo

Se a identidade é uma construção social, a verdade não revelada pela crença de que *sou isto* é a de que *eu sou uma imago* – um arquétipo inconsciente de um personagem cultural (JUNG, 1991). A perspectiva da *imago* bifurca-se em duas interpretações complementares do ser social: ao contrário das Ciências Biológicas, aqui, o conceito não diz apenas sobre a mudança na forma do corpo (metamorfose), mas, sobretudo, a indefinição da mente – da infância à maturidade incorporamos graduais expectativas de comportamento que nos tornam inteligíveis; e a noção de imagem (*imago*) como uma identificação.

Lacan (1996) define o *eu ideal* como o período do desenvolvimento humano que antecede a interpelação simbólica e a linguística, ou ideológica, que transforma indivíduos concretos em sujeitos idealizados (ALTHUSSER, 1996). Nesse estágio – limitado até os seis meses de idade –, a Psicanálise estabelece a existência de uma consciência (*consciousness*) sem percepção de si (*self-awareness*). Dito de outro modo, a criança é capaz de sentir, ouvir, e enxergar o ambiente circundante, mas é incapaz de perceber-se como um objeto isolado dentro da condição ou evento: infante e entorno como um só organismo ou infante ainda como extensão (órgão) do corpo materno.

Em sua mais tenra idade, a criança, em uma hipotética cena de interpelação, e mesmo que tivesse posse de algum meio de expressão inteligível, cairia no domínio do paradoxo diante da pergunta: “– Quem és tu?” (BUTLER, 2015, p. 45). De acordo com Lacan (1996), o *eu ideal* é a versão do humano que se encontra fora da estrutura de sentidos fechada: ele/a ainda é uma impressão estranha que se apresenta como uma possibilidade para o ato de reconhecimento. Esse eu ‘em branco’, ou ‘polivalente’, é totalmente desconhecido e irreconhecível, em razão de sua existência psíquica obscura que é expressa em balbucios, gestos aleatórios e inarticulação.

Entre seis e dezoito meses de idade, a inteligência instrumental da criança a habilita para entrar no campo da mimetização, no ‘estádio do espelho’ – o princípio lacaniano da identificação (LACAN, 1996). É diante do espelho, no mergulho narcisista, que o humano é desconjuntado de seu entorno e a autoconsciência (*self-consciousness*) emerge. A realidade, até então unívoca, é duplicada e o *eu ideal* transforma-se em *eu mimético*. O espelho é metaforicamente o cenário de pessoas e objetos referenciais que tornam o comportamento eventual em coreografia social (a técnica de andar, gesticular, sentar à mesa etc.). É nesse estágio do desenvolvimento que se instaura a “condição primária de falta de liberdade” (BUTLER, 2015, p. 31), visto que o *eu social* só é possível mediante a presença do outro que esteja dentro do mesmo domínio da inteligência. Em resumo,

A função do estágio do espelho revela-se para nós, por conseguinte, como um caso particular da função da *imago*, que é estabelecer uma relação do organismo com sua realidade – ou, como se costuma dizer, do *Innenwelt* [mundo interior] com o *Umwelt* [mundo circundante] (LACAN, 1996, p. 100).

“Entre um e dois anos de idade” (LE BRETON, 2009, p. 170), após o humano poder ser categorizado como um projeto de ‘algo comum’ pela dialética da identificação, chega o momento de refinar sua função de sujeito. O ‘todo social’, então, vale-se do uso da linguagem

para constituí-lo/a. É nessa etapa que o *eu mimético* é acomodado às normas disponíveis: o que ele/a pode “‘ser’, de maneira bem literal, é limitado de antemão por um regime de verdade que decide quais formas de ser serão reconhecíveis e não reconhecíveis” (BUTLER, 2015, p. 35). Se na ordem do quantitativo, por exemplo, o *status* de constituição sexual da criança diz que ‘meninos não choram’, a reprodução ritualística dessa norma restringirá seu repertório mimético de expressão, não dando margem para a ambiguidade de gênero.

De tal sorte, corpo e emoções são educados pelas convenções culturais. Também, diga-se de passagem, a vergonha, o medo e a culpa são comunicadas a criança a partir dos três anos de idade (LE BRETON, 2009), reforçando a distinção e induzindo-a ao pertencimento a uma categoria identitária (grupo dos meninos  $\neq$  grupo das meninas). E, a socialização por meio da linguagem culmina na transformação do *eu mimético* em *eu performativo*: o indivíduo passa a desempenhar um papel social cujo roteiro diz sobre condições de vida não escolhidas por ele/a, mas determinadas por um discurso partilhado que antecede seu nascimento. Contudo, algumas subjetividades não se ajustam aos condicionamentos adequados para viver em certa estrutura e tornam-se alvos para a reafirmação da identidade de grupo pela discriminação, depreciação etc.

Alguns sinais do *eu ideal* permanecem na qualidade de energia psíquica (as forças instintivo-funcionais [o *id*, no caso]) (FREUD, 1996) e outros indícios do *eu mimético* também (a imitação involuntária do bocejo, por exemplo), mas, da menoridade à maioridade, o indivíduo é instruído pela *performance* coletiva: o sujeito é modelado pelas práticas, instituições e discursos sociais que, por sua vez, são indissociáveis da cor de sua pele, situação econômica e sexualidade (BUTLER, 2012). Isto é, no momento em que a subjetividade livre é constituído/a em identidade social, sua produção é marcada por interseccionalidades. Mesmo que o humano nasça como uma possibilidade, os paradigmas de seu entorno suprimem tudo aquilo que é ininteligível ou fora dos limites da tolerância, dando também movimento à abjeção.

O *habitus* em que o sujeito vive organiza quem ele/a é através de contextos de significação (BOURDIEU, 2011a): a boa/má educação é associada a uma classe social e a classe a uma raça, unindo esses traços está o corpo que, quando tido como uma identidade, é a causa da distinção. A diferença sexual não é menos importante, pois cada entorno garante sua exclusividade também através do preterimento de dessemelhanças entre as subjetividades que contém em si. Nesses termos, tanto o *habitus* quanto a identidade são formados pela pobreza de sentidos que, em uma zona de guerra simbólica, busca justificar as dualidades (masculino/feminino, negro/branco, homossexual/heterossexual etc.). Os poucos significados



constituintes são trabalhados e retrabalhados no mundo dos objetos, causando a falsa impressão de riqueza cultural e ditando dicotomias entre poder e serviço.

A dialética hegeliana propõe que a relação entre os componentes do entorno e o sujeito é imanente e resulta em uma identidade inequívoca (DEWS, 1996). Bem, se não houvesse os chamados ‘corpos abjetos’ (BUTLER, 2012), aquelas subjetividades que fogem à norma, isto poderia ser considerado uma verdade absoluta. Na melhor das hipóteses, caso não fosse fruto do idealismo alemão, a dialética de Hegel poderia explicar a politicagem que envolve a produção de sujeitos idealizados: *eu* e sua projeção (o objeto) sempre à mercê da apropriação por uma autoridade. Mas esses corpos demonstram que a sociedade não é uma fábrica determinista, e até a lógica das antíteses, das dualidades, é posta em xeque. Por um viés não político, podemos constatar que as interseccionalidades que nos compõem dão vazão à aleatoriedade, a combinações infinitas, e, à vista disso, ninguém é igual a alguém de fato.

No momento em que utilizamos um quadro de referências sociais para relatar quem somos, torna-se claro que o *eu próprio* transforma-se em uma ‘narrativa sintética’ para facilitar o reconhecimento pelo outro (*one’s awareness*) (BUTLER, 2015). Em outras palavras, nos rebaixamos ao modo de pensar da maioria graças à escassez de sentidos e às fronteiras de apropriação da linguagem e dos símbolos, transformamo-nos em senso comum. Logo, a identidade não é o que *eu sou* (ADORNO apud DEWS, 1996), e sim o lugar onde ‘eu posso ser percebido/a’ (BUTLER, 2012; FOUCAULT, 1988a). E é sempre um ponto político: quando estamos na subalternidade, a identidade é uma posição baseada pela coerção e pelo consentimento; mas, ao subvertê-la, entramos no campo da representação (dos movimentos sociais e políticos).

Em suma, a *imago* como indefinição da mente nos mostra que as realidades psíquicas não são homogêneas, mas que o *eu mimético* é determinado pela ‘eficácia simbólica’ nos processos subjetivos de socialização e aculturação (LACAN, 1996). Ademais, à revelia dessa padronização inconsciente do humano, a ideia de *eu próprio* é intimada pelas representações de classe, raça, gênero e afetividade, tornando o mimético em performativo (identidade [social]) – o que denota a homogeneização ideológica do ser. E, embora *mimesis* e *performance* pertençam ao mesmo campo de sentido, a passagem de uma terminologia para outra indica a carga excessiva de valores culturais. Ou seja, o *eu próprio* anda sempre de mãos dadas com o *eu social* (o amigo imaginário [a identidade]), sendo que o segundo orienta o primeiro para o curso da ação política.

E, a imagem (*imago*) como identificação faz ver a excelência do *duplo* (do reflexo no espelho) na maneira de perceber a si mesmo. A imagem especular é uma exterioridade

material, mas é uma ausência real na psique: quando pensamos sobre uma situação, somos os observadores do acontecimento. Por isso, o efeito de ancoragem da subjetividade livre em seu entorno exercido pelo espelho: o observador torna-se aquilo que vê – a referência. O estádio lacaniano deve ser compreendido tanto em termos metafóricos quanto literais, porquanto o *duplo* também é o outro. Ademais, o *duplo* não é apenas um princípio da identificação, mas também do estranhamento: aceitação ou rejeição da alteridade (JUNG, 1991). E, a favor da coerência social, a relação entre o *ego* e o *alter* é sempre uma construção limitada pela “escassez de realidade” de uma dualidade (LACAN, 1996, p. 99).

Em conclusão, o que chamamos de realidade social nada mais é do que um tratado de juízos – a relação da descendência com a abjeção. No âmbito do mimético, temos a convenção inocente de um jogo de entendimentos e, do performativo, o acordo revela-se um contrato de Judas: podemos não ser aquilo que pensamos, mas aquele tipo de sujeito que somos levados a crer. E apesar do pré-simbólico e do pré-discursivo (a dimensão libidinal) sair da profundidade do *ego* (*persona* [personalidade] + identidade), eles são constrangidos pelas amarras culturais de uma estrutura que pretende ter lógica (FOUCAULT, 1988a). Assim sendo, quando a constatação de que *eu sou isto* foge ao senso comum, há uma tendência de aproximação de tudo aquilo que é normativo pela *performance* – a autossabotagem de si mesmo para não estar exposto à experiência do preterimento.

#### 2.4.1.1.3 Identidade, singularidade e linguagem

Será que o humano abandonou sua real natureza e só pode regressar ao seu ponto de partida em teoria? Ser singular é uma essência? O que é singularidade? Alguns estudiosos pós-estruturalistas tentam explicá-la como um ideal platônico, um lamento pelo ‘que se poderia ter sido’. O *eu lacaniano* nos dá uma orientação sobre a significação de Butler (2012) para *queer*: uma mente sem impressão (*imprint*) da cultura, a matéria (cérebro) incondicionada. E é possível provar empiricamente a existência do *eu ideal* pela análise do comportamento de crianças, das quais a capacidade intelectual ainda está em formação (LACAN, 1996), mas é muito difícil imaginar um indivíduo sustentando esse tipo de *eu* ao longo de sua vida. Tornar-se sujeito, aculturar-se, parece ser uma questão de sobrevivência...

Em geral, a fim de manter-se vivo, o indivíduo tem que se ajustar a um entorno preexistente, onde todas as coisas são típicas e estão dentro das expectativas. Isso significa dizer que a falta de controle sobre as influências externas, que lhe dão acolhida, reverte-se em supressão de sua singularidade. Se o contanto com a diferença deslegitima o apego às

tradições, expressar aspectos específicos de seu *eu ideal* colocam o sujeito em uma posição de vulnerabilidade. Então, transformar-se em *eu performativo*, em algo genérico que não se dá atenção, é também um modo de ocultação, senão proteção. Afinal, a sociedade condena o que é singular, instável e criativo. E ao produzir uma identidade estável por meio de condicionamentos, ela é capaz de antever e controlar seus padrões de comportamento por análises deterministas (o behaviorismo, por exemplo).

Ademais, a literatura antropológica relata que a manutenção da vida de crianças selvagens<sup>71</sup> só é viável por meio dos processos de aculturação, ainda que realizados no reino animal (LE BRETON, 2009). Se o *eu ideal* é um organismo aberto à formação social, psicológica, cultural e, também, física, as crianças selvagens (exemplos do *ideal*) também são dependentes do cuidado e do afeto de outra forma de vida para crescer e viver. É na apropriação da linguagem simbólica, da comunicação dos ritos animais, que a possibilidade de reconhecimento transforma-se também em estrutura fechada: o/a menino/a-urso, -macaco, -lobo etc. E as influências exercidas pelo outro (pelo animal, no caso) são tão graves que estabelecem os aspectos psíquicos e morfológicos de seu corpo:

No plano sensorial (a nictalopia, o desenvolvimento do faro e da audição, etc.), no plano expressivo (a língua pendente, a respiração ofegante, os bocejos prolongados, etc.), no plano das técnicas corporais (andar sobre quatro patas, sorver líquidos com a língua, etc.), no plano das preferências alimentares (carnes e crus, etc.). Esta aproximação também inclui similitudes físicas talvez ligadas a um modo de comportamento, de alimentação, etc. (por exemplo, o desenvolvimento dos maxilares, dos caninos, ou até do brilho dos olhos no escuro) (LE BRETON, 2009, p. 21).

Nos grupos humanos, o universo do outro é igualmente incorporado no corpo, educando-o, e introjetado na mente, instituindo-a (FOUCAULT, 1988a; FREUD, 1996). Contudo, nessa ocorrência, o sistema de gerenciamento é político e gira em torno da moral pública, pois, aparentemente, a sociedade não está interessada em indivíduos autoconscientes, mas em produzir subjetividades eficientes – em peças que se ajustam à máquina social. Em nossa argumentação, porém, o importante é salientar que a plasticidade do humano no reino animal também é verificável no social. Há sempre ajustes das corporalidades com os aspectos materiais de seu entorno, que inclui outros sujeitos. Além do mais, se o *eu próprio* é um efeito da dialética da identificação (*ego = alter*), e é moldado de acordo com o tratamento recebido do outro, o corpo em si é estranho para a mente que diz: ‘– Tu és isto!’, por ser tanto identidade quanto exterioridade.

---

<sup>71</sup> Crianças acolhidas por um animal ou por um grupo de animais.

Recordemos que a identidade é uma versão da vida que é estilizada por áreas estratégicas da sociedade (a indústria [higiene pessoal, beleza humana etc.], o comércio [vestuário, academia desportiva etc.], a cultura [padrões e códigos pré-estabelecidos] etc.). E, para que seja transformada em universalidade, ela é construída para estar constantemente abalada, sempre na busca de aprovação. Então, a identidade nada mais é do que uma ideia do outro sobre o indivíduo. Por conseguinte, ela é uma representação social que nos torna escravos da opinião alheia; um significado criado sobre o qual as pessoas podem reagir.

Todavia, a percepção de si e as expectativas culturais sobre o ser são mediadas por construções de sentido em um processo de objetivação ideológica. Por outras palavras, as instituições sociais não têm o poder de interpelar o sujeito por outro meio que não seja através dos conceitos e seus significados, a base de toda comunicação. O adjetivo ideológico é usado de modo neutro aqui, pois não há desdobramento entre o real pessoal e o real coletivo: “a interpretação subjetiva da realidade é tão *social* quanto igualmente uma questão individual” (DEFLEUR; BALL-ROKEACH, 1993, p. 256, grifo dos autores).

Essa ideia de uma realidade exterior pertencente a todos é uma questão linguística da qual se alia as teorias contemporâneas da construção social. Fazendo um breve percurso histórico-conceitual: no início do século XIX, a Sociologia e a Antropologia distanciaram-se da Filosofia e aproximaram-se da Semântica (subárea da Linguística) na busca de respostas que explicassem como os povos antigos mapeavam intelectualmente “suas experiências subjetivas do ambiente físico e social” pelo uso dos símbolos (*Ibidem*, p. 267). Simultaneamente, a Psicologia adotou essa abordagem para investigar a influência das palavras, imagens e seus referentes na psique das pessoas, nos comportamentos individuais e, no caso da Psicologia Social, na natureza da ordem social. Os achados de tais ciências inspiraram Mead (1934), um partidário do pragmatismo, a estender esses conceitos e a concluir que a mente, o *self* e a sociedade não são mais do que produtos da interação simbólica.

Mead (1934) elabora uma dialética na qual podemos interpretar a realidade a partir da sua dimensão mais abstrata: a mente. Para esse filósofo, a mente é somente uma proficiência inata do humano que o capacita a aprender sobre símbolos, e a articulá-los, desde que os seus significados estejam naturalizados. Nesses termos, o pensamento é um epifenômeno da matéria e uma reação aos estímulos incitados pelo simbolismo social. Por sua vez, o *self* é uma construção de significados sobre si mesmo que o indivíduo introjeta durante as suas vivências com os outros. Nesse sentido, o *ego* é um sistema de negociações em favor, ou não, das expectativas que projetamos uns nos outros (FREUD, 1996). Logo, a identidade é fruto de

um ato de reconhecimento no qual a existência do outro é determinante para o estabelecimento de um *eu social*. Em um diálogo, por exemplo, “a criação do indivíduo autêntico” concretiza-se nas ações e relações entre os usuários da linguagem de uma cultura (KELLNER, 2001, p. 296).

Todavia, é o *status* do sujeito que transforma as relações que ele/a estabelece com os demais membros da sociedade. Quando afirmamos que é a presença do outro que determina o eu, não descartamos a possibilidade do outro ser também um eu genérico. Em geral, o que esperamos do outro é que ele/a seja um *eu especular*, senão ‘a afirmação da aparência’ (DEBORD, 1997). Em suma, a auto-avaliação de que somos de classe, raça e gênero específicos é um aprendizado, mas é essa diferença que dá margem à rotulação, mudando o tipo de relação com os outros e a aceitação que o indivíduo tem de si mesmo. Esse autoconhecimento tem seu início no estágio laciano do espelho (*mimesis*), move-se ao redor das convenções de significado (*performance*) que estruturam as representações mentais que fazemos uns dos outros e tem o seu ápice no pensamento humano individual: *eu sou isto*.

A subversão da identidade é a última saída? A resposta não é fácil. A ordem do semântico-cultural<sup>72</sup> trata de estabelecer a diferença entre o que é saudável e o que é doentio na constituição do sujeito. Logo, aquelas identidades desajustadas de seu entorno são posicionamentos sociais também, apenas estão fora do padrão de moralidade e dentro de uma relação de oposição. E, em geral, a identidade tida como saudável é aquela resultante de um grave processo de aculturação e diferenciação histórica; e a doente é aquela cujas pulsões do *eu ideal* (o *id*<sup>73</sup>) sobrepõem-se as ordens da consciência moral (o *superego*) e as exigências da realidade exterior. Por exemplo: a matriz da heterossexualidade produz um efeito porque intima o sujeito a desempenhar um papel sob a ameaça do afastamento da vida social (BUTLER, 2012), desestimulando alguns tipos de desejo de atingir os limites do *ego* (da identidade) – a instância de negociação entre o *id* e o *superego* (FREUD, 1996).

Não obstante, com a expansão do conhecimento e com os desdobramentos da cultura, o saudável e o doentio transformam-se em meras descrições históricas. E as ‘identidades doentes’, ou ‘corpos abjetos’, são imprescindíveis para a ocorrência desses desdobramentos, porque são eles que exercem a pressão, na superestrutura, que força a mudança social (HALL, 2006; BUTLER, 2012). Tal tensão origina-se no debate sobre questões cristalizadas na

<sup>72</sup> De acordo com Cortina e Marchezan (2011), as significações (da ordem do sintático-semântico) são também compreendidas através de critérios culturais no nível da *gramática discursiva*. Tais regras exercem influência na percepção da fenomenologia da ação e em seu julgamento. Esses pontos de vista particulares dizem respeito ao semântico-cultural: o sentido que é conveniente a um dado sistema.

<sup>73</sup> Trazendo à lembrança: o *id* são as forças instintivo-funcionais (a libido, por exemplo) que governam o *Eu ideal* (FREUD, 1996; LACAN, 1996).

cultura, sendo que a negação dos regimes de verdade faz o trajeto ‘de baixo para cima’, perturbando o controle social das práticas e dos corpos.

Uma vez que tal percurso dá impulso à mudança de uma ideologia em outra, podemos concluir que, além de resistir às imposições modelares ‘de cima para baixo’, os grupos periféricos são mais complacentes com a diferença. A margem da sociedade é mais heterogênea do que aquele grupo restrito de pessoas privilegiadas: ela é formada pela mão-de-obra barata (negros e pardos/mestiços), pelas ditas minorias sexuais (gays e lésbicas assumidos e travestis) e por aqueles que vivem fora-da-lei. Ou seja, as pessoas que estão à margem são capazes de viver com as semelhanças e dessemelhanças internas, mas combatem os princípios políticos externos de igualdade e desigualdade que dizem que elas não têm valor, são imorais e inferiores.

Também, falamos anteriormente que o mundo dos objetos põe marcas nas diferenciações históricas de classe, raça e gênero. Com o surgimento dos meios de comunicação de massa, tornou-se possível levantar outras questões sobre ‘o que se é’ com base nos sistemas de classificação não-locais – em outro *habitus*, por exemplo. Esses questionamentos foram potencializados com a importação de novos estilos de ser e a homogeneização de culturas via *Internet* (HALL, 2006). Parece-nos ser indiscutível que a cultura popular<sup>74</sup> é a responsável por desconstruir as identidades que se movem ao redor dos bens de consumo estereotipados, o seu eixo ideológico. E a contracultura nada mais é do que uma resposta ao conhecimento estruturalista pelos grupos marginalizados, mobilizando o indivíduo a desatar as amarras tradicionais e locais por meio da tomada de consciência.

Se o *habitus* é um conjunto de leis sociais incorporadas pelo sujeito (BOURDIEU, 2011a), quando essas condições e influências concorrem para o reconhecimento de sua identidade como norma cultural, a mesma transforma-se em ‘zona de conforto’. Afinal, não temos por costume problematizar privilégios, e sim omissões. E adentrar na moral pública é, em algum ponto, barganhar posições de fala. Daí onde há mais falta e esquecimento ser o lugar propício para o que Hall (2006) chama de dinâmicas de desterritorialização e desinstitucionalização. E, no momento em que se questiona ‘o que se é’, se dá vazão ao auto-reconhecimento de ser singular: sentir-se estranho em um mundo de previsibilidades.

Acreditamos que a singularidade é um princípio de impermanência tanto dentro da realidade social (simbólica e linguística) quanto da natural (psíquica e genética), um salto para fora dos campos de condicionamentos. Ser singular aqui não tem o sentido restrito de único,

---

<sup>74</sup> A contracultura ou cultura *underground*, marginal ou alternativa, em oposição à cultura de massa que está associada ao consumismo capitalista e à mercantilização de bens simbólicos.

mas de excêntrico (fora do centro), mesmo porque somos subprodutos do viver com os outros; e o outro nada mais é do que o eu espelhado. Quando nós nascemos, chegamos a um mundo discursivo já ocupado e cujo preço a pagar para estar nele é a nossa própria liberdade. Não há meios de fugir da inteligibilidade disponível. A saída é ressignificar a própria existência através da manipulação de sentidos do preexistente.

Além disso, a ideia de *eu próprio* não tem explicação por um único viés ideológico. A distinção que Marx (Cf. ENGELS, 1998) faz entre materialidade e imaterialidade, por exemplo, acaba em restabelecer uma hierarquia simples: a primazia da matéria sobre a consciência. Porém, quando estudamos o social, devemos evitar os caminhos espinhosos e reconhecer a existência de um entrelaçamento para não cairmos nos paradoxos. A linha que separa a realidade exterior da interior é tão tênue que a *performance* transforma-se em *ego*. Nesse sentido, a identidade é “uma representação da experiência e de um eu que experimenta”; e “a consciência transforma-se numa espécie de teatro autônomo, dividido entre o palco e a platéia” (DEWS, 1996, p. 53). Em razão disso, a falta de liberdade não é percebida.

Isto nos leva a crer que o ser humano é resultado de uma hierarquia entrelaçada: a união randômica<sup>75</sup> entre o seu aspecto mais sutil (a mente), o mais grosseiro (o corpo) e o entorno em que vive; sendo o último um complemento cultural que faz o indivíduo ser entendido dentro do domínio da inteligência coletiva. E, uma vez que os sistemas de conhecimento estão abrindo-se a outras possibilidades de existir, o que podemos esperar do entendimento de singularidade humana é que exterioridade e interioridade estão cada vez mais misturadas e as definições do que é ‘ser algo’ mais passageiras (COUTO, 2013).

A imagem que construímos para nós mesmos como uma substância é algo insustentável, porque acaba nos transformando em aparatos de um grande espetáculo teatral. A ideia pessoal de nós mesmos é uma auto-representação construída a partir da observação da *práxis* do outro e experimentação das convenções culturais.

O problema da identidade não é só uma pergunta sobre nós mesmos enquanto categoria humana, mas, sobretudo, uma pergunta sobre nossas mentes e suas limitações cognitivas. Ela não é apenas uma questão pessoal, mas também teórica (KELLNER, 2001). Como o espaço psíquico interno é educado para interpretar a realidade objetiva através de ‘concordâncias sociais sobre significados’ (DEFLEUR; BALL-ROKEACH, 1993). Quando

---

<sup>75</sup> Utilizamos o adjetivo randômico para dar conta também da aleatoriedade dos processos identitários de sexo/gênero como cissexuais/cisgêneros (não-transsexuais) e transsexuais.

essa disciplina teve começo? Quais as consequências de conhecer o real por meio de conceitos que, por sua vez, se cristalizam em verdades?

Por fim, o que Lacan (1996) chama de *eu ideal* e Butler (2012) de *queer* é a concepção de uma consciência sem fronteiras definidas que, em algum estágio, desenvolve a capacidade de pensar sobre si mesma (*self-awareness*) dentro de um contexto situacional. Ao contextualizar o *self* no sociocultural, a autoconsciência limita-se em uma identidade, porquanto situação é espaço e tempo estritos e o sujeito passa a se auto-avaliar como algo local, contínuo e essencial. Daí afirmarmos que não há meios de escapar do preexistente, uma vez que é o entorno que traduz natureza em política e alimenta a visão de mundo com absolutismos (vida e morte, começo e fim, *alter* e *ego* etc.). Isto é, aprendemos a lidar com as circunstâncias em que vivemos através das ideias pertencentes a um padrão fluente: a linguagem.

Entretanto, os fenômenos que fazem parte da realidade são mais confusos do que uma ontologia arcaica pode dar conta. Todas as nossas definições de identidade estão no passado, no discurso histórico, ou no futuro buscando reeditar o passado. A identidade é um aprendizado sofrido, cujo preço a pagar é a própria liberdade.

#### 2.4.1.2 Sobre o corpo: a historicidade do corpo e o pós-humanismo

A finalidade deste subitem é desconstruir a ideia de que os corpos são formas de inscrições essencialmente naturais e de que a cultura não exerce influência alguma nas formas materiais de vida. Para tanto, pomos em questionamento o simbolismo social que aponta para a inevitabilidade de um gênero que não fuja à anatomia e dos exemplos de afetividade que só são realizáveis pela diferença de corpos tendo como ponto de partida o choque das inovações tecnológicas com a cultura, a *práxis* e o sujeito. Nesse sentido, refletimos que “é a tecnologia contemporânea que cria o ambiente e as condições necessárias para a remodelagem física e mental dos novos sujeitos” (COUTO, 2013, p. 174). Em seguida, discutimos sobre a emergência da redefinição do conceito de gênero no presente contexto histórico, porquanto continua apenas identificação correlata e significação naturalizada. E, por fim, fazemos ver que o trabalho material da sociedade também dá vazão a uma nova percepção de sexualidade que se opõe ao binário homo/heterossexual e à dicotomia normal/anormal.



#### 2.4.1.2.1 Realidade alienígena e corpo polimórfico

Na ocasião em que Marx disse que “toda vida social é essencialmente prática” (1998, p. 102-103), este filósofo deixou claro sua convicção de que “são as condições materiais da vida que determinam a consciência e há uma relação dialética entre as necessidades materiais e as ideias dos homens” (AMORETTI, 2010, p. 61). Todavia, o pensamento da época não deu conta de todas as implicações do trabalho material da sociedade na produção de subjetividades e na formação de corporeidades – as maneiras pelas quais utilizamos o corpo como instrumento para nos relacionarmos com o mundo.

Com o salto qualitativo da tecnologia nas últimas décadas, parece inoportuno continuarmos chamando este momento histórico de pós-modernidade, quando o termo mais apropriado é provavelmente ‘pós-humanismo’ – expressão que se origina da ficção científica. Dito de outro modo, a tecnologia avançada, a realidade virtual e a dinâmica cultural nos colocaram em um estado para além do humano, em um lugar de onde “surge um novo problema filosófico: redefinir o que é ser humano” (COUTO, 2013, p. 175). A própria realidade do sujeito, por exemplo, não pode ser sintetizada à materialidade das coisas, visto que o mesmo está submerso em um mar de ondas eletromagnéticas, sobrecarregadas de informação, e situado em um novo lugar de sociabilidade – o ciberespaço. Uma vez no ciberespaço, ‘ser humano’ é também ser imaterial, pois matéria é localidade e continuidade e neste lugar existem novas combinações espaço-tempo, integração e conexão (LÉVY, 1996).

Se a realidade ‘pós-humana’ é fruto de ambas as combinações, localidade/continuidade e não-localidade/descontinuidade, por que a experiência do indivíduo estaria estrangida as limitações de seu corpo? Para que a realidade seja percebida como fatos sociais, faz-se necessário a presença de um observador/intérprete coletivo: o *alter* (o outro [a sociedade]), o *ego* (o eu [o sujeito]) e o *objeto* (a coisa [a tecnologia, no caso]) – o que Marková (2006) chamou de tríade dialógica *alter-ego-objeto*. Nesses termos, sociedade, sujeito e tecnologia são uma só coisa: o real. No entanto, mesmo que essa visão quebre com qualquer concepção de mundo cartesiana/individualista, ela não implica em cosmovisão totalitária/coletivista, mas relacional e analógica: viver nesta realidade dá a entender relacionar-se com o *alter* e com o *objeto*, sendo que tanto um quanto o outro, e também a ideia de *eu próprio*, podem assumir valores contínuos, senão instáveis.

Traçando um paralelismo com o dito de Marx (1998), chegamos à conclusão de que a realidade ‘pós-humana’ só é percebida como tal através das formas de vida que ela torna possíveis e que a tornam possível. Melhor ainda, a sociedade da alta tecnologia exige a

imprevisibilidade e a adaptabilidade de um novo sujeito que se ajuste a ela (COUTO, 2013). Exigências essas que são refletidas no superficial (no corpo físico) e ecoam no profundo (na percepção de mundo). E, em uma realidade alienígena, o polimorfismo tornou-se a nova natureza do humano.

Talvez este seja o momento no qual seja necessário repensar ainda mais sobre a materialidade do corpo e desnaturalizá-lo. “Estar apto” a existir em meio ao pós-humanismo “significa ter um corpo flexível, absorvente e ajustável, pronto para viver sensações ainda não testadas e impossíveis de descrever de antemão” (BAUMAN, 2001, p. 91), para novas experiências humanas que este ambiente faz acontecer. Portanto, aptidão, ou adequação, diz sobre situar o corpo no campo da ação, senão das práticas sociais, e não estudá-lo a partir de condições biológicas e trans-históricas, pois

O corpo é provisório, mutável e mutante, suscetível a inúmeras intervenções consoante o desenvolvimento científico e tecnológico de cada cultura bem como suas leis, seus códigos morais, as representações que cria sobre os corpos, os discursos que sobre ele produz e reproduz. [...] O corpo não é apenas um corpo. É também seu entorno (GOELLNER, 2013, p. 30-31).

Analisar o corpo apenas através da perspectiva naturalista é um erro, porquanto se nega a sua historicidade. Desde a Revolução Industrial (século XIX) nota-se uma sincronia entre os meios de produção e os modelos de estética: se por um lado, a criação da máquina a vapor foi inspirada no corpo como produtor de energia, por outro, as leis da termodinâmica (da energia produtiva) deram subsídios para a construção de uma estética sadia e higiênica (GOELLNER, 2013). Lembremos que o Capitalismo é um sistema econômico que investe no corpo como um projeto de produtividade. E nesse novo projeto de humano, o capitalismo industrial fez com que toda a atenção estivesse voltada para a normatização explícita da aparência, a padronização estética do indivíduo (LIPOVETSKY, 2004). A aparência física baseada em imposições modelares passou a servir de justificativa até mesmo para a divisão de classes: o corpo simétrico e moderado é associado à boa educação e o assimétrico e excessivo à má.

O corpo pós-moderno seria, então, o fruto da internalização da ideologia do capitalismo? Para Foucault (1988b), a realidade biopolítica do corpo não é internalizada pelo sujeito, mas incorporada ao seu estilo de vida pela educação que se recebe das instituições sociais (prisão, escola, cultura etc.). Isto é, a ideologia da máxima produtividade, que transforma o corpo social e o corpo individual em um só, está implícita nas interações sociais e nos objetos culturais (propagandas, livros, filmes etc.), fazendo o indivíduo reproduzir tal

percepção de mundo de modo acrítico e estabelecer uma realidade idealizada. Recordemos também que a tendência dos discursos institucionais é transformar proposições ideológicas em senso comum sob a rubrica de ‘conhecimento’, e, no senso comum, ‘conhecimento’ torna-se ‘natureza humana’, visto que é tido como ‘algo dado’.

A noção foucaultiana de incorporação é útil ao entendimento dos processos pelos quais os elementos exteriores (o *alter* e o *objeto*, no caso) revestem a superfície do corpo, dando a impressão errônea de que o mesmo é apenas a causa do momento histórico, e não também o efeito. Mas, para que essa realidade seja tida pelo *ego* como uma ‘verdade absoluta’, é profícuo o acordo da incorporação com o conceito freudiano de introjeção (FREUD, 1996). A introjeção parte do princípio de alteridade, tal como a identificação, e diz sobre as maneiras pelas quais o *ego* converte o mundo exterior (a sociedade e a tecnologia, no caso do estudo) em percepção própria – de onde se naturalizam certos dualismos (semelhante/dessemelhante ou igual/desigual, por exemplo). Em suma, identificando-se com tal realidade, ou não, todos os elementos constituintes da mesma são internalizados pela ‘célula individual’. Daí afirmamos anteriormente que o corpo é tanto imagem exterior quanto interior de seu ‘entorno’.

Para o sujeito, investir na aparência física é uma maneira de transitar pelas várias territorialidades desviando-se de certos preconceitos (do elitismo, por exemplo). O culto ao corpo tornou-se uma tática de sobrevivência social, pois a homogeneização do parecer teve como efeito colateral a desorganização da “ordem imutável da aparência tradicional e as distinções intangíveis entre grupos” (LIPOVETSKY, 1989, p. 41). Observa-se aqui que o ‘corpo-santuário’ tem uma função simbólico-social, logo, ir contra o condicionamento social e genético é uma questão de ajustar-se às contingências de uma realidade em constante mudança. O desenvolvimento tecnológico antes da Revolução Industrial demorava décadas para acontecer. Nos dias de hoje, o *alter-ego-objeto* sai de uso, ou de moda, em pouco tempo. Com as inovações tecnológicas a todo o momento, há também necessidade de atualização (*upgrade*) ininterrupta do humano.

Todavia, devemos usar de cautela com reducionismos. Ao mesmo tempo em que é necessário dar atenção aos aspectos materiais de uma ideologia específica, o indivíduo tem sua importância como agência com interesses particulares. Caso exista uma ‘tática de adequação’ do corpo à norma, há também a objetivação do mesmo como um tipo de resistência. Os Ursos (*Bears*) – homens gays que têm muito pêlo e barba, grandes e pesados – salientam a diferença pelas marcas de um tipo específico de estética em oposição ao estereótipo do corpo ‘plástico’, artificial, trabalhado à exaustão nas academias e

supervalorizado em nossa cultura. Outras tribos urbanas<sup>76</sup> (*Punks, Hippies, Góticos etc.*) valem-se da corporeidade como um modo de tornar visível o choque de interesses sociais, seja pelo vestuário, pelas formas ou pelo comportamento – a linguagem gestual é extensão corpo. Tais ilustrações dão a entender transgressão, não passividade e inércia.

Ainda que os padrões de estética estejam disponíveis nos discursos sociais, sugerindo tipos de beleza masculina e feminina, o sujeito desempenha um papel ativo no trânsito de substâncias químicas ou essenciais pelo corpo (vitaminas, suplementos alimentares, drogas etc.) e tem liberdade de escolha no uso de técnicas e produtos (próteses, cosméticos, cirurgias plásticas etc.) (GOELLNER, 2013). Em outras palavras, mesmo que haja um repertório limitado de elementos estéticos, e que a responsabilidade para com o próprio corpo seja revertida ao indivíduo, o mesmo apropria-se da obrigação de responder pelos atos da própria vida. E “isso equivale à extradição do *outro*, tornado perfeitamente inútil na gestão programática da existência, já que tudo concorre para a autarquia da célula individual” (BAUDRILLARD, 1990, p. 176, grifo nosso) – outro aqui pode ser tanto o modelo de estética quanto o *alter*.

A tendência de transformar o sujeito “em escravo de sua identidade, de sua vontade, de sua responsabilidade, de seu desejo” falha quando consideramos criticidade e autonomia dentro da racionalidade dialógica *alter-ego-objeto* (BAUDRILLARD, 1990, p. 176). Longe de vivermos em uma sociedade utópica, estável e fixa, a realidade está sempre sob a tensão causada pela necessidade de mudança. Dessa tensão surge a ideia de individualização, que deve ser interpretada como uma renegociação da posição social e de onde se rejeita os modos de ser e de agir disponíveis – o que sugere não-normatividade. Ora, no século XXI, sentir-se sendo uma exceção à norma torna-se mais atraente do que pertencer a uma coletividade (HALL, 2006), pois, no ‘pós-humanismo’, a individualização do sujeito “não se reduz ao hedonismo e ao psicologismo, mas implica, cada vez mais, um trabalho de construção de si, de tomada de posse do seu corpo e da sua vida” (LIPOVETSKY, 2004, p. 20-21).

No que tange a tecnologia, seu desenvolvimento é pautado na observação do sujeito, dos tipos de interações que o mesmo estabelece com outros e com as máquinas eletrônicas (LÉVY, 1999) – o que reforça o caráter dialógico da realidade que traspassa nossa argumentação. Do uso da alta tecnologia na comunicação interpessoal e no controle das máquinas nasce a ideia de cibercultura, que interpretamos como uma expansão do sentido de cultura e da *práxis* do dia a dia. O que é, afinal, cultura? Segundo a explicação mais usual da

---

<sup>76</sup> Expressão cunhada por Michel Maffesoli (2006).

palavra, cultura é um sistema de conhecimentos e crenças, de valores éticos e estéticos e de práticas sociais situado em contextos específicos – sejam eles locais ou globais. Em vista disto, acreditamos que a noção de cibercultura não contradiz o conceito corriqueiro, porquanto ela implica novos modos de agir e interagir (tipos de ação e relação social) e novos hábitos e costumes adquiridos (modos de uso tecnológico) que ampliam a rede de práticas no social.

A cibercultura, então, dista de uma subcultura, ou de uma contracultura, visto que é um salto evolutivo da rede preexistente de práticas sociais e diz respeito à totalidade indistinta. E em plena era do desenvolvimento da informática e da comunicação, o corpo não está livre dos encargos advindos do acúmulo de conhecimentos e é intimado a adaptar-se a onipresença da tecnologia que, por sua vez, o torna mais veloz, preciso e transitório (STELARC, 1997). O indivíduo não apenas interage com as máquinas, também as têm como extensões do próprio corpo. “Com esta progressiva simbiose homem-máquina, fica cada vez mais difícil entender o que é o humano, na sua concepção tradicional” (COUTO, 2013, p. 176), já que essa é a realidade biopolítica do sujeito no século XXI. Nesses termos, inferimos que, mais adiante de ser a base da diversidade visível aos olhos, o corpo é a versão situada do humano na história social.

#### *2.4.1.2.2 Corpo indeterminado e gênero incondicionado*

No pós-humanismo, estabelecer a distinção entre normalidade e anormalidade apresenta-se como um grande desafio (COUTO, 2013). Desejo, gênero, práticas sexuais e sexo, as quatro dimensões da sexualidade, são administrados pelo saber no social – e não há meios de torná-los perceptíveis antes da sexuação do corpo e de um simbolismo cultural. Os reducionismos de senso comum (os estereótipos, por exemplo) têm o poder de nos fazer crer que tais dimensões são ‘essências’ que ocorrem sem causa exterior no corpo. A materialidade do indivíduo é tida, desse modo, como o epicentro de qualquer fenômeno sexual. Todavia, em um momento histórico de desconstrução do sujeito (HALL, 2006), também pela reapropriação e fluidez da corporalidade, tornou-se difícil determinar o que é saudável e o que é doentio na era da alta tecnologia.

Ainda que a Psicanálise tradicional tenha em consideração as dimensões da sexualidade, essa área de conhecimento também situa o ponto de onde divergem apenas no corpo, no sujeito. Lembremos que os processos mentais são tidos como epifenômenos da matéria (do cérebro, no caso) – o que nos leva a questão da percepção individual – e que, por

consequente, as práticas de significação e os sistemas simbólicos coletivos são deixados em segundo plano – estes são preocupações da Psicologia Social. Dito de outro modo, o núcleo rígido da teoria diz sobre uma visão cartesiana de mundo, onde o social é tido apenas como uma soma de indivíduos, e é dada pouca atenção ao trabalho imaterial, à produção de subjetividades, que nos posiciona como homem/mulher, masculino/feminino e heterossexual/homossexual.

Contraditoriamente, para fugir do sentido popular de ‘vida sexual’ (coito e atos análogos), Freud elaborou uma concepção psicosssexual do sujeito com base no simbolismo social (no totemismo, nas narrativas mitológicas e na antropologia) (apud BARBERO, 2005). O *Complexo de Édipo*, por exemplo, é explicado a partir da tragédia grega *Édipo Rei* – mito que, em representação simbólica, serve de exemplo para as identificações de gênero (Laio [pai/homem masculino] e Jocasta [mãe/mulher feminina]). Como podemos, então, negar a ideia de que o que é considerado normalidade na sociedade são padrões de comportamento adquiridos? No que toca a sexualidade, normalidade e anormalidade fazem parte de um regime de verdade que atende a uma relação sexista de poder, reforçando binarismos e dicotomias e apontando para inevitabilidades de existir. Assim sendo, as quatro dimensões são introduzidas em um *continuum* tido como ‘sexualidade exemplar’.

Nessa concepção de poder, o nexos entre distinção anatômica, identificação correlata, tensão sexual e vida sexual dá um efeito de substância na sexuação do corpo, situando-o na estrutura de inteligibilidade disponível (ÁRAN, 2012). E, nesses termos, qualquer outro padrão de comportamento sexual é situado no campo da patologia, insanidade ou anormalidade. No momento em que outros discursos sociais apropriaram-se do psicanalítico e tornaram-no público (séculos XIX-XX), instituiu-se uma ‘normatividade’ que controla e disciplina o sujeito através dos marcadores sociais de sexo/gênero. E é por meio das imagens e significações sobre o masculino e o feminino que a ‘sexualidade exemplar’ é sancionada como uma verdade absoluta (LOURO, 1998), estabelecendo a relação entre o simbólico (o significante pênis [a representação do falo] ou a vagina) e o imaginário (o que é próprio do homem e da mulher). Assim sendo, é fácil de entender como

Todas as sociedades humanas se defendem contra o risco da falta de coerência, do inesperado e do incomum. Contra a angústia do desconhecido, o simbolismo social se apropria de todas as manifestações do corpo, seja ao influenciá-las diretamente, seja ao fazer entrar no interior de um sistema de sinais que lhe conferem sentido. [...] No seio do mesmo grupo, um repertório de sentimentos e de condutas é tido por apropriado a uma situação em função do *status* social, da idade e do sexo daqueles que são efetivamente atingidos, bem como de seu público (LE BRETON, 2009, p. 127).

Nas últimas décadas<sup>77</sup>, o grande debate em torno da sexualidade diz respeito a pôr em questionamento os essencialismos que tratam sexo, gênero e identidade como uma unidade. Foucault (1988a) e Butler (2012), por exemplo, opõem-se a qualquer princípio de imutabilidade, tal qual a noção de identidade, e lutam contra as categorias sociais de sexo/gênero, que não dão conta da diversidade sexual. A ideia de sujeito é também revista por estes autores como um tipo de ação afirmativa, de um lugar de onde se fala. Concluimos, então, que ‘o lugar de onde se fala’ é o corpo, a superfície, e que a interioridade é um contínuo *vir-a-ser* que desafia a estabilidade e a fixidez de ‘ser algo’, uma substância (homem/mulher, masculino/feminino, heterossexual/homossexual etc.). Essa opinião sobre o sujeito não contradiz a presente argumentação de que o corpo é também uma tela de inscrição do momento histórico e de suas contingências sociais.

Tensões culturais como a homofobia e a lesbofobia, a pretexto de ilustração, constroem o entrecruzamento das identificações de gênero pela educação de que certos atos, desejos e prazeres são proibidos e passíveis de punição, transformando o ‘corpo subversor’ em um alvo de ações ‘reabilitadoras’ (ofensas, estupros, espancamentos, ‘curas’/conversões etc.). De tal sorte, alguns modos de inscrição sociocultural revelam sua natureza violenta e opressora. Os critérios de normalidade tornam-se, assim, o homem masculino e a mulher feminina cuja vida social e comportamento sexual não fogem ao anatômico. É interessante notar que qualquer LGBT pode ser entendido como ‘corpo subversor’, logo, está alojado na inteligibilidade. No entanto, a transexualidade, tida até o presente momento como um transtorno mental, é situada na ininteligibilidade, na psicopatologia. Por um viés crítico, podemos afirmar que, no caso do/a transexual, o que é inteligível é transformado em algo ininteligível para apoiar a carga histórica de práticas discriminatórias. Recordemos que a homossexualidade saiu da classificação de transtorno mental em 1973.

Independente da constatação de Lacan (1998) de que “feminino e masculino não têm necessariamente de corresponder a mulheres e homens biológicos”, mas “que se trata de posições no discurso” (BARBERO, 2005, p. 131), analisando textos científicos sobre a determinação sexual do indivíduo, Butler (2012, p. 157) assinala que “uns bons 10 por cento da população apresentam variações cromossômicas que não se encaixam exatamente no conjunto de categorias XX-fêmea, XY-macho”. Isto é, uma parcela significativa de homens e mulheres classificados como tais têm uma porção genética indeterminada, mesmo que suas

---

<sup>77</sup> Por últimas décadas procuramos dar a entender o desenvolvimento dos *Estudos Gays e Lésbicos* nos anos 80, surgimento da *Teoria Queer* nos anos 90 e os estudos recentes sobre corpo, gênero e sexualidade.

constituições físicas e funções reprodutivas sejam inquestionáveis. Em consequência, a presença do cromossoma X em homens e Y em mulheres, ainda que inativo, põem em xeque qualquer binarismo sexo/gênero.

A própria dicotomia homem/mulher não dá conta de todas as formas de vida no social. O/a *intersex* – o sujeito com genitália, testículos/ovários e cromossomos indeterminados – é tornado/a invisível. E, adiante de uma ininteligibilidade, a intersexualidade é transformada em inexistência. Melhor ainda, somos educados por um discurso histórico sobre a sexualidade que nos habilita como sujeitos sexuais dentro da intencionalidade de outrem, mesmo que Butler (2012) refute a ideia de agência dizendo que os sujeitos inteligíveis são apenas efeitos do discurso, e não causa. E é essa percepção sobre superfície (o corpo) e interioridade (uma suposta essência) normais que é comunicada pelos demais discursos sociais. Em suma,

A conclusão aqui não é que não seja possível fazer afirmações válidas e demonstráveis sobre a determinação sexual, mas, em vez disso, que as pressuposições culturais sobre o *status* relativo de homens e mulheres e sobre a relação binária do gênero estruturam e orientam as pesquisas sobre a determinação sexual. [...] A tarefa torna-se certamente ainda mais complicada quando entendemos que a linguagem da biologia participa de outras linguagens, reproduzindo essa sedimentação cultural nos objetos que se propõe a descobrir e descrever de maneira neutra (BUTLER, 2012, p. 160).

Se a interioridade é um contínuo *vir-a-ser*, a corporalidade revela-se como um desejo de ‘ser algo’: o mesmo, o outro ou a diferença. Daí o corpo, na qualidade de projeção do espaço psíquico interior, ser também transitório (FREUD, 1996). A expressão *ser algo* é realmente problemática na teoria butleriana de gênero, porque dá a entender um sujeito sexuado universal, e não eventual, e, por consequência, uma identidade essencial, fechada em si. Porém, precisamos saber pôr em acordo preexistência interior (mente [individual]) e performatividade (corpo [social]). Butler (2009; 2012), por exemplo, faz referência às *performances* de gênero das *drag queens*, mas falta com atenção para o fato de que nos/nas transexuais existe a certeza de ‘ser algo’ – que é uma constatação, e não uma questão de performatividade (PROSSER, 1998). Perguntamos, então: tudo o que há no indivíduo é instável e contingencial? Uma resposta afirmativa nos faz cair em essencialismo social.

Uma subjetividade livre é imprevisibilidade (incondicionamento) e adaptabilidade (indeterminação) com liberdade de escolha: subverter ou adaptar-se à norma. Para que haja subversão, é necessária a presença de uma agência, o que é contraditório em Butler (2012), e, para que haja adaptação, são necessários os processos de identificação com o preexistente (com a *performance*, no caso).



Sobre *queer*, uma ideia não-normativa, a questão é: como se dá seu reconhecimento fora da estrutura de inteligibilidade? O próprio entrecruzamento das identificações de gênero, que sugere *queer*, diz sobre a combinação entre as *performances* de gênero já existentes. Como podemos observar, é necessário ter cautela até mesmo em avaliar a inexistência, pois se algo pode ser pensado, nomeado ou reconhecido, o objeto existe – objeto aqui pode ser uma coisa ou pessoa. Daí surge outra pergunta: há espaço para criatividade de gênero dentro da inteligibilidade disponível? Se a diferença é também socialmente produzida e constitui “os movimentos de normatização, discriminação e abjeção” (ARÁN, 2012, p. 147), logo, um possível reconhecimento de *queer* dá-se através de sua contraparte necessária, o normativo. Em vista disso, *queer* está dentro do campo do saber. A tendência de transformar o não-normativo bluteriano em classificação é atraente, mas também constrói unidades ideológicas (percepções de mundo) subjacentes à normatividade e produz ‘outros lugares de onde se fala’, superfícies, que caem em outras categorias do mesmo.

Acreditamos que a nova provocação da sexualidade aos ‘pós-humanos’ é a superação dos significados políticos das categorias de sexo/gênero tradicionais, dos processos identitários anteriores, pois “a transgressão social tem diversas formas, significados e valores, segundo a sua possibilidade de propor ou instituir o novo, em lugar de se aproveitar gozosamente da destruição” (BARBERO, 2005, p. 134). Em outras palavras, criar uma nova categoria de sujeito (o/a *queer*, no caso) é reatualizar políticas de outrora, quando o importante é “pensar como cada indivíduo, na sua singularidade, vive a diferença para além das definições prescritivas da [homo/]”<sup>78</sup> heteronormatividade” (ARÁN, 2012, p. 148), pondo em relevo a experiência sexual como dado único, singular, e não coletivo, reiterável.

Uma vez que superfície (*re-apresentação física*) e interioridade (*psique*) são duas faces da mesma moeda, e o *eu próprio* é uma referência verificável – ele/a é sensível e tem autoconsciência –, torna-se claro que a função da normatividade é o de convidar uma subjetividade livre para uma percepção de mundo particular, e transformá-la em um ser submetido a uma autoridade. E já que a realidade comum é relacional (*alter-ego-objeto*), não se pode negar a ideia de agência humana (*ego*) com possibilidade de mudar o social – uma agência capaz de tornar qualquer sexualidade e corporalidade uma normalidade. Saudável e doentio são ‘impressões de realidade’ criadas por descrições históricas, impressões essas que se tratam da arte de construir subalternidades (a doença [a diferença], no caso) a partir do que nos é familiar (da saúde [do normativo]).

---

<sup>78</sup> Os colchetes são intervenção nossa com acréscimo de ideia.

Afinal, o *eu próprio* existe no corpo ou ele/a é o corpo? De novo, a eterna problemática *queer* do ‘existir’ e do ‘ser’. Salih (2012, p. 105) nos diz que “‘existir’ o próprio corpo não é exatamente o mesmo que ‘ser’ o próprio corpo, pois a primeira expressão sugere que temos certo grau de agência e de escolha quando se trata da matéria da matéria”. Nesses termos, a existência dá-se por meio de uma dimensão simbólico-discursiva fechada que também nos dá subsídios para sua subversão. No entanto, transgredir o simbólico-discursivo da estética não é subverter a materialidade do corpo para Butler (1993), visto que tal transgressão se dá “sobre um ‘terreno’ que já está discursivamente traçado e constituído” (SALIH, 2012, p. 105). Isto é, apropriar-se do corpo pela dimensão do preexistente não é existir, é apenas ser. Contraditório, não? Tão contraditório quanto estabelecer que o ‘ser’ é uma ilusão: *eu sou isto* (um enunciado constativo); e o ‘existir’ é a realidade: *eu sou uma materialidade discursiva* (um ato performativo). No fim, ambas as perspectivas nos fazem chegar à mesma conclusão: fora da linguagem, não somos e nem existimos (BUTLER, 2015), pois não há introjeção do *alter-objeto* e nem percepção de si mesmo.

É óbvio que a existência se dá independente da percepção que se tem dela: uma árvore em uma floresta inexplorada para existir não depende de uma inteligência sensível (*sentientia*) para percebê-la, ela apenas está lá. No que toca o humano, porém, a autoconsciência de ter um corpo cognoscível fora do simbólico-discursivo é impossível (LACAN, 1996). Logo, ‘ser’ (uma constatação do *ego*) e ‘existir’ (uma *performance* do sujeito) o corpo são partes irreduzíveis que compõe sua materialidade, porque o *eu próprio* é tanto superfície quanto interioridade, e também é agência, mesmo que esteja sujeito a interpelação normativa de outrem (do *alter*). Daí não nos apoiarmos de todo nos princípios bluterianos de sexo/gênero/corpo, ainda que sejam válidos, porquanto o humano parece ser mais complexo do que este sistema teórico pode conceber. Se reduzirmos do humano o social, o que sobra é uma existência fragmentada e confusa, senão meramente instintiva – e ele/a ‘apenas estará lá’. Não há meios de mudar o social (uma ordem) instituindo que a real natureza de seus sujeitos é um estado de caos. E se o corpo é uma significação limitante, ele também pode ser ressignificado pela transgressão das formas que o ‘normalizam’ e o constroem.

As apropriações estilísticas do corpo são locais. A sexuação do sujeito pode ser negociada de acordo com uma dinâmica cultural específica. Uma sexualidade aberta, por exemplo, pode não ser bem vista em países onde a homossexualidade e a transexualidade são consideradas práticas ilegais, mas no ocidente em geral nota-se uma crescente respeitabilidade para com o outro e o ‘poder existir em separado’ (fora de categorias discretas). Falta para

concluir discutirmos o impacto das novas tecnologias na desinstitucionalização do corpo e nos deslocamentos da sexualidade.

#### 2.4.1.2.3 *Cultura da alta tecnologia e corpo híbrido*

“A ideia de ‘identidade’ nasceu da crise do pertencimento” (BAUMAN, 2005, p. 26), da necessidade de dar coesão entre o individual e o social e do receio do ostracismo. Por conseguinte, uma identidade fixa e universal é um projeto fantasmático de humano, criado na sopa cultural, tendo em vista a homogeneização de significações sociais. Então, identificar-se como sendo de um sexo/gênero é situar-se em um quadro de referências locais que diz sobre vestuário, formas do corpo e comportamentos – o que Butler (2012) chama de matriz heterossexual, e nós de condicionamento social. Na estrutura hierárquica do estilo clássico das relações de gênero (o patriarcado, no caso), as posições que seus sujeitos ocupam tendem a ser rígidas e inegociáveis, porquanto as definições tradicionais de homem e de mulher são tidas como dados naturais. Deduzimos, então, que é a tradição o estopim para grande parte das tensões políticas que envolvem as ditas minorias sexuais.

Uma cultura tradicional costuma ser fechada a questões de gênero aquém do masculino e do feminino, já que é o contato com a diferença que gera o mal-estar e instiga a procura, a invenção e o descobrimento de ‘outras identidades’ (HALL, 2006). Logo, é a relação de proximidade entre culturas o fator que desencadeia a crise das identidades em um espaço demográfico específico, e que desafia sua coerência: a constatação (*eu sou isto*) torna-se comparável e questionável. Não obstante, o contato com o supralocal contesta a exatidão das determinações culturais. E, com isso, masculinidade e feminilidade tornam-se plurais, desnaturalizando certas expectativas de gênero historicamente situadas.

Com o início dos processos da globalização (anos 70), a localidade foi invadida por outras coordenadas culturais de gênero, desintegrando ou reforçando ‘velhas’ identificações e produzindo ‘novas’ identificações sexuais – a tentação de transformar *queer* em categoria ilustra o último caso. Recordemos que toda cultura gira em torno dos sistemas de representação simbólica, do poder das palavras e das imagens, e que, com a compressão espaço-tempo, pelos *mass media* e pela *Internet*, as referências não-locais tornam-se simultaneamente intra-, inter- e transmundanas. Uma vez que há diferentes modos de interpretar o gênero segundo a cultura a qual está vinculado, e já que ele é também estética e estilística corporal (BENTO, 2006), o dito quadro referencial é deslocado de seu território representacional de origem nos introduzindo a novos estilos do corpo: a liberdade de

vestuário, de formas do corpo, de comportamentos, de escolha das cores e cortes de cabelo dentre outros.

A cibercultura é um fenômeno próprio da globalização – é velocidade de informação e inovação tecnológica contínua. Este tipo de cultura pós-moderna não apenas criou a realidade virtual, mas também tornou mais visível a virtualidade do real (LÉVY, 1996): o que é o corpo sexuado senão uma construção de sentido? (corpo + gênero = abstração virtual) O mundo da significação é a virtualidade real, tendo começo no simbólico-discursivo, e não na rede de computadores. Isto é, a virtualidade do real é presença despercebida. Entretanto, é a realidade virtual que interconecta o não-físico (o espaço psíquico) com a corporalidade (a matéria) de um modo único: através da manipulação dos signos da linguagem pelo uso tecnológico.

A cultura da alta tecnologia tem implicações na sexualidade de seus sujeitos? Essa ideia nos chamou a desafio. É suficiente darmos uma olhadela para as novas práticas sexuais e modelos de afetividade para nos convenceremos da certeza de que o ‘pós-humano’ está cada vez mais fora de qualquer tradição, senão do senso comum. A questão é: como se dão os processos ciberculturais de descentralização sexual?

*Ser o que se é...* Uma constatação, e outra expressão problemática. É possível ser performativo e constatativo ao mesmo tempo? Bem, o corpo não é uma mera descrição histórica, é também dado biológico – seja homem, mulher ou *intersex*. E, durante nossa argumentação, defendemos a tese de que superfície e interioridade podem ser ‘duas faces da mesma moeda’ – daí a necessidade, para grande parte dos/as transexuais, da Cirurgia de Redesignação Sexual (CRS). Poderia o gênero ser *performance* e constatação? De acordo com nossas leituras de Austin (1990), não nos opomos a tal hipótese, pois consignar a verdade do ‘que se é’ é desempenhar o estado do ‘que se é’ em algum nível. É complicado alojar o humano na simultaneidade da *performance*/constatação, visto que provoca certos determinismos teóricos. No entanto, afirmarmos que a cibercultura é o espaço profícuo para os choques do ser com o existir.

O ciberespaço, *Internet* ou realidade virtual, é um ambiente de ressignificação da sexualidade e do corpo. É em meio às ondas eletromagnéticas que a matéria física transforma-se em abstração virtual, senão corpo virtual. A apresentação entre usuários de redes sociais (*Twitter*, *Facebook*, *Instagram* etc.) dá-se através de “representações gráficas (desenhos, fotografias, animações) ou textuais (descrições, caracterizações)” chamadas de avatares (PARREIRAS, 2009, p. 347). O avatar de um internauta é o exemplo perfeito de como o corpo ganha novos modos de expressão no espaço bidimensional de sociabilidade. Sendo um tipo de representação mental-material, a manifestação virtual de um corpo real põe em

questionamento o dualismo descartiano corpo e mente: um perfil *on-line*, por exemplo, pode não representar a posição sexuada que o sujeito ocupa no ambiente tridimensional, mas pode simbolizar a autocriação do *eu próprio* – por meio do uso do *Adobe Photoshop*<sup>79</sup>, por exemplo.

A autocriação, ou a autorrepresentação, do *eu próprio* problematiza o tipo de relação que o indivíduo estabelece com o real anatômico. No caso do uso de *photoshop*, tal relação dá a entender conflito *performance*-constatação: a teleimagem é enquadramento social ou corporificação (*embodiment*) da certeza do ‘que se é’? Se a primeira alternativa aponta para a primazia da estética cultural, a segunda alternativa significa livrar-se dos encargos do corpo biológico. Ou seja, a bidimensionalidade torna possível tanto o condicionamento quanto a indeterminação pela manipulação dos signos, sendo também um espaço favorável ao hibridismo de diferentes naturezas – seja cultural ou biológica. Em razão disto, Le Breton (2003) chama o corpo virtual de *corpo supranumerário*: ele é simultaneamente polimórfico, indeterminado e híbrido, assim como seus marcadores sociais de sexo/gênero, raça, classe etc.

Nossa intenção não é a de afirmar que não há relações de poder, classificações e categorizações no ciberespaço. Parreiras (2009), por exemplo, nota a presença de práticas discriminatórias, sexistas e homofóbicas, em uma comunidade virtual de homens gays (a *Eper*, no caso) – práticas essas orientadas pela reprodução dos papéis tradicionais de gênero (homem masculino/ativo e homem feminino/passivo, por exemplo). Mas, com a possibilidade do anonimato por meio de perfis falsos (*fakes*), o ‘eu-máquina’ também está livre da normatividade coercitiva, pois “ninguém sabe quem está realmente do outro lado da tela” (LE, BRETON, 2009, p. 149). Logo, a realidade virtual é o lugar de “possíveis respostas às questões: Quem eu sou? O que eu poderia ser? Quem eu quero ser?” (WOODWARD, 2009, p. 17-18), visto que

Ela tem um efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, e tornando as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas; menos fixas, unificadas ou trans-históricas (HALL, 2006, p. 87).

Se o ciberespaço é um lugar de transgressão das inibições culturais pela *performance* de imaginários<sup>80</sup> erótico-subversivos, as condições materiais da cibercultura põem o corpo sensível ao alcance de experiências impossíveis de ele encontrar até então. Explicando

<sup>79</sup> *Software* que edita imagens bidimensionais criado pelo Adobe Systems.

<sup>80</sup> Salih (2012, p. 117) interpreta o imaginário como sendo “o domínio das imagens e das fantasias conscientes e inconscientes”.

melhor: Lacan (1998), discutindo sobre a excelência do falo no simbolismo social, faz a distinção entre pênis flácido (o não-falo) e pênis ereto (falo) e chega à conclusão de que o falo é apenas uma possibilidade, só existe em parte e ninguém o tem de fato – “uma vez que ele é um símbolo” (SALIH, 2012, p. 120). Ou seja, ele em si não justifica as assimetrias de gênero, repercutindo nos modos pelos quais tais relações são percebidas. Inspirada por esta separação entre significantes, Butler (1993) propõe a ressignificação do símbolo fálico através de sua locação no corpo feminino, e em outras partes além da região pélvica (a mão, a língua, os dedos etc.), dando forma ao conceito de ‘falo lésbico’<sup>81</sup>.

Já que o falo em si é outra construção virtual da linguagem, é possível pô-lo em movimento tanto na dimensão morfológica do corpo quanto no sistema de objetos que orienta a produção de subjetividades no social. Butler (1993), porém, dissocia o falo lésbico do *Objeto* (do dildo, por exemplo), estabelecendo outros ‘limites discursivos de sexo’ ao dar pouca atenção aos efeitos da industrialização nas novas práticas sexuais. Ora, se a percepção da realidade dá-se por meio de uma racionalidade dialógica (*alter-ego-objeto*) (MARKOVÁ, 2000), nenhum de seus elementos constituintes é redutível dos questionamentos sobre a verdade sexual, da mudança das *performances* de gênero ou, até mesmo, da busca pela felicidade, pois os chamados brinquedos sexuais (*sex toys*) também dizem sobre novos modos de organização da sexualidade.

Ademais, Stelarc (1997) reconhece a robótica e a protética como extensões do corpo, senão como novas configurações do humano. Então, nos parece que o novo humano – ou o pós-humano – caminha em direção a um estado sexual que dá outros contornos ao dualismo masculino/feminino por meio da interação do eu com o órgão artificial. Se estivermos corretos, a autogestão e a autossuficiência sexual são efeitos da dita realidade alienígena, dos processos de individualização do sujeito que também desconstruem o ideal de completude homem e mulher biológicos. Já que a distinção anatômica e as identificações correlatas não dão mais conta da síntese do humano, a sexualidade torna-se mais multidimensional do que bidimensional (dois sexos = dois gêneros). E, com isto, as referências únicas e verificáveis, o pênis e a vagina, tornam-se dados não-normativos. E, uma vez que acreditamos que o humano é um ser experiencial, a patologização de sua vida precisa ser mais bem argumentada.

O que chamamos de pós-humanismo surge não apenas como uma era das inovações tecnológicas, mas também como o momento histórico de uma nova revolução sexual, desconstruindo o cinismo que traspasa as relações humanas: a normatividade, seja

---

<sup>81</sup> Para melhor aprofundamento sobre a subversão do símbolo fálico, ver: *The lesbian phallus and the morphological imaginary* (BUTLER, 1993, p. 28-57).

heterossexual ou homossexual, nada mais é do que um manual de etiqueta que educa o corpo e constrange os desejos profundos do sujeito.

Desejo... Uma emoção ordinária? Le Breton (2009, p. 203) nos leva a crer que o desejo está além da continuidade de uma ‘sexualidade exemplar’ pelo motivo de “sua complexidade, a especificidade provocada pela dessemelhança dos objetos” – objeto aqui é matéria, o que inclui o corpo. É justamente o que propõe a presente realidade, um leque ilimitado de possibilidades para desejar ter, ser ou, segundo Butler (2012), existir.

Ao valer-se de estratégias repressoras, o sistema industrial transformou o corpo em uma peça do jogo econômico que legitima seu próprio poder de hegemonia, também dando forma a uma percepção de sexualidade ‘normal’. Lembremos que a heterossexualidade compulsória obedece à lógica do máximo consumo, visto que o corpo feminino é tido como uma fábrica de novos consumidores e é controlado por um pressuposto de fidelidade – mulher como propriedade do homem –, enquanto a homossexualidade é tida como improdutiva. Hoje, com o advento da globalização, outras coordenadas culturais vulgarizaram o caráter regulatório do simbolismo local em favor de expectativas centradas na experiência subjetiva, e não coletiva. O importante para o ‘pós-humano’ é ser “*cool*<sup>82</sup>, flexível, hedonista e libertário, tudo isso ao mesmo tempo” (LIPOVETSKY, 2004). E, ao descentrar-se do *Alter*, em um estágio lacaniano do espelho inverso (LACAN, 1996), o *ego* se vê livre de todas as expectativas socialmente construídas em torno de seu corpo.

Acreditamos que o *eu próprio* não está apenas na carne e nos ossos que compõem sua materialidade, mas também em qualquer elemento da tríade dialógica *alter-ego-objeto* no qual o humano pode ser significado e ressignificado ininterruptamente. A constatação de que *eu sou isto* não está longe da significação de *sou tudo isto* (exterioridade e interioridade) ou *sou qualquer coisa*, pois, tal qual argumentamos, o corpo cognoscível só é possível através dos fenômenos de ‘subjetividade-objetividade’ – nos quais o *ego* é tanto rejeição quanto aceitação do *alter-objeto*. E, entre o normal e o anormal, a diferença está sempre nos valores culturais atribuídos a alienação social, política e pessoal.

---

<sup>82</sup> Ser legal.

### 2.4.1.3 Sobre a raça: pigmentocracia e preterimentos étnico-afetivos

A condição de um regime tradicionalista gira em torno de três princípios tidos como básicos: sexo, raça e poder econômico. Uma vez que o Brasil foi colonizado pelos povos europeus, podemos traduzir tais fundamentos em: dominação masculina, supremacia branca e distribuição desigual da renda; o que dá forma à expressão do ‘macho branco americano’. Essa imagem ultrapassada de Narciso<sup>83</sup> fomenta o ódio e desqualifica qualquer diferença normativa. Pois então, acreditamos que a sexualidade esteja sob o julgo da produção desse tipo de sujeito. E, no presente estudo,

O erótico, ainda conceitualizado por muitos como do âmbito da vida privada, se revela na etnografia aqui apresentada como determinado por normas e regras sociais e públicas (ainda que muitas vezes não explícitas discursivamente) e, para ganhar expressão, se revela dependente da mediação das políticas da sexualidade e do gênero (RIOS, 2004, p. 49).

A cor da pele é um dos fatores que, supostamente, dão *status* ao sujeito, informando de imediato quem ele/a é (sua posição social) e o que é desejável ou pode ser deixado de lado. Em vista disso, o racismo constrói socialmente distinções além do visível, na esfera ideológica. Mas, em uma sociedade cuja miscigenação alcançou todos os níveis possíveis (raciais, econômicos e culturais), a segregação de uma raça se manifesta por graduações sistemáticas, pelas diferenças internas existentes entre os tons de pele, que privam o negro<sup>84</sup> “do reconhecimento de determinadas pretensões da identidade” (HONNETH, 2003, p. 214). Pigmentocracia, ou ‘colorismo’ (WALKER, 1982), é uma das faces do racismo na qual sujeitos com diferentes tons de pele são tratados de acordo com os sentidos sociais que revestem seus grupos étnicos.

Na qualidade de pigmento, o negro é ausência (de cor) e, enquanto raça, é presença política deixada no corpo sob a forma de uma disposição biológica. Mas a paleta de cores que separa o negro de pele escura do branco dito puro é enorme, e cada tom diz sobre regalias e omissões específicas que levam efeitos à percepção da sexualidade – seja esse entendimento coletivo ou individual.

Este subitem tem como objetivo fazer uma reflexão sobre a resistência de uma raça que parece não se opor a pressão do normativo quando a diferença sexual entra em

<sup>83</sup> Personagem vaidoso da mitologia clássica.

<sup>84</sup> Neste texto, utilizamos o artigo masculino com referência à raça, para dar conta dos dois gêneros normativos, quando for possível, e evitar muitas intervenções do tipo: negro/a ou ele/a. Tal escolha não denota preferência ou discriminação.



perspectiva, como a sexualidade étnica dissidente é apagada da história social pela conversão dos papéis de gênero da ‘outridade’ em valores próprios. Para atingirmos essa meta, pomos em discussão os seguintes pontos: sobre as políticas identitárias e os jogos de poder; sobre as construções do afro e da homossexualidade negra como estética e estilo da negação; e sobre as implicações do fetiche na sexuação do negro e nos relacionamentos interracialais.

#### *2.4.1.3.1 Por uma boa luta: resistência negra e políticas identitárias*

Independente de nossa hereditariedade genética, somos os produtos da narrativa simplista que os nossos antepassados escolheram escrever no social. O que é ‘ser negro’? A resposta está nos usos da linguagem que exercem influência sobre o imaginário dos sujeitos. Note-se: o negro não se percebe como uma raça inferior até ter contato com o outro ‘branco’ e, por sua vez, o branco não se enxerga como uma raça, e sim como uma norma. Podemos afirmar, então, que ser negro é ser o alvo das práticas de micro e macroagressões preestabelecidas em uma cultura branca.

O conjunto de agressões do dia a dia só ganha visibilidade no momento em que o constrangimento individual se transforma em militância coletiva, sintetizando a subjetividade em um ato de reconhecimento, uma identidade. Por conseguinte, a luta social pela legitimidade de uma identidade negra dá-se mediante a conversão do sofrimento em interesse – interesse no sentido de direito social, e não de privilégio. A motivação moral de um movimento é sempre o sentimento de injustiça de uma coletividade, e não a humilhação pessoal. É importante estabelecer essa diferença entre as forças que dão margem a uma resistência contra o normativo.

O que é sentido em profundidade por cada indivíduo não tem o poder de formação exterior. Por isso, as discriminações comuns se tornam base para “uma semântica coletiva que permite interpretar as experiências de desapontamento pessoal como algo que afeta não só o eu individual, mas também um círculo de muitos outros sujeitos” (HONNETH, 2003, p. 258). No entanto, os sentidos trabalhados nas lutas de interesses têm como efeito os essencialismos, induzindo o indivíduo a um engodo que jamais dará conta de sua subjetividade (o espaço psíquico interior [personalidade]).

O extremismo é o ponto crítico das políticas identitárias, porquanto faz desaparecer a diferença do histórico e cultural no momento em que transforma o etéreo (uma pretensão) em realidade e naturaliza a dualidade (HALL, 2009). O negro dentro de uma categoria racial é apenas um recorte das possibilidades do que ele é. Por exemplo: o Partido dos Panteras

Negras (PPN)<sup>85</sup> satisfaz a necessidade do reconhecimento de uma posição social negra, mas deixou a desejar no que toca as questões de sexo/gênero. E, ainda que houvesse mulheres nesse movimento, as problemáticas relativas à objetificação do corpo e à violência sexual não se deram atenção, causando a impressão de que o feminino negro era exatamente igual ao branco.

A identidade resultante dos choques de interesses dá força a um princípio de alteridade que rasura os antagonismos dentro de cada grupo étnico, já que ela é construída a partir dos mesmos padrões de reconhecimento, e apenas o outro campo de formação é visto como diferença. O apagamento ocorre por meio das expectativas criadas que impõem limites à autonomia e à individualidade. E mesmo que se diga que o entorno é individualista, de vidas em separado, essas normas não podem ser quebradas, produzindo identidades sociais e subjetividades incompletas. Outro exemplo: o termo macho branco americano serve de prescrição para a sexualidade e a raça inclusivas sem dar margem a outras experiências e expressões do ser humano.

Questionar a genuinidade de tais identidades pode significar chamar a combate as mentes cartesianas. Mas onde está a sua pureza, a sua essência? Na Europa? Na África? Bem, com certeza, a autenticidade europeia ou africana não está nos países que sofreram processos de colonização e, por consequência, miscigenação. A identidade não é mais do que uma vaidade exagerada do ego político e econômico do sujeito. Levantar bandeiras pela raça “é como se pudéssemos traduzir a natureza em política, usando uma categoria racial para sancionar as políticas de um texto cultural e como medida de desvio” (HALL, 2009, p. 327), como se não pudéssemos experimentar a vida fora de uma economia simbólico-representacional.

Os modos pelos quais representamos e identificamos a nós mesmos simplificam nossas subjetividades em peças da máquina social – um sistema de engano. Mas nossa natureza em si não pertence a uma categoria de essência, pois os significados do humano são transitórios e se adaptam ao entorno cultural. Transitoriedade e adaptação são efeitos da fusão de culturas (do multiculturalismo) no caldeirão de raças (*melting pot*), onde o cruzamento de etnias produz híbridos (os pardos/mestiços). No que tange ao negro brasileiro, isso

Significa insistir que na cultura popular negra, estritamente falando, em termos etnográficos, não existem formas puras. Todas essas formas são sempre produtos de sincronizações parciais, de engajamentos que atravessam fronteiras culturais, de

---

<sup>85</sup> Em inglês, *Black Panther Party*. Movimento socialista e revolucionário norte-americano que lutou em prol do nacionalismo negro de 1966 a 1982.

confluências de mais de uma tradição cultural, de negociações entre posições dominantes e subalternas, de estratégias subterrâneas de recodificação e transcodificação, de significação crítica e do ato de significar a partir de materiais pré-existentes. Essas formas são sempre impuras, até certo ponto hibridizadas a partir de uma base vernácula (HALL, 2009, p. 325).

E no que dizem respeito à sexualidade, essas hibridações e diálogos subordinaram a mulher negra e o homossexual negro a autoridade da raça e cultura hegemônicas, pois essas “são sempre sustentadas por uma economia sexual específica, uma figuração específica de masculinidade, uma identidade específica de classe” que fragilizam as categorias tidas como inferiores (HALL, 2009, p. 328). A sedução perversa de parte dos movimentos abolicionistas no Brasil (1611 – 1888) causou a ilusão às vítimas de que a elite resolveria seus problemas, abrindo mão dos próprios privilégios, e passaram a ter simpatia por seu algoz. Resultado: sexismo e machismo foram incorporados às relações de gênero africanas dentre outros valores.

Típica de uma Síndrome de Estocolmo, essa amizade para com o agressor fez da ideia de superioridade masculina uma unanimidade, ofuscando pensamentos feministas e opiniões subversivas. De uma particularidade à universalidade, a ortodoxia androcêntrica poluiu as sexualidades ‘fora da norma’ com seus princípios de masculino (ativo [penetrador]) e de feminino (passivo [penetrado]). A afirmação da masculinidade de senso comum foi extremada ao mesmo tempo em que produziu feministas conservadoras e homossexuais heteronormativos.

A adesão ao conservadorismo e à heteronormatividade dá a entender “retornar à ordem”, entregar a própria subjetividade por um mínimo de visibilidade e por “uma parte mínima dos direitos normalmente concedidos a todos os membros da parte inteira, que é a comunidade” (BOURDIEU, 2011b, p. 147). Mas, com efeito, esse consentimento nunca significa inclusão, mas um pouco de tolerância.

A Lei tornou-se ‘ser branco’ até nos relacionamentos afetivos e, em especial, nas práticas sexuais (BHABHA, 2013). Contudo, o desejo está às escondidas e, por excelência, implica mistura, “dessemelhança dos objetos” (LE BRETON, 2009, p. 203). E “identificar o ‘jogo’ na fronteira como pureza e mistura e vê-lo como uma alegoria da Lei e do desejo reduz a articulação da diferença racial e sexual ao que está perigosamente perto de se tornar um círculo, mais do que uma espiral, de diferença” (BHABHA, 2013, p. 121). Ou seja, militar por uma ‘razão pura’ é dizer não à diversidade biológica e social.

Essa razão pura reforça os estereótipos, rompendo com sua abertura à múltipla- interpretação. Vide o movimento dos Panteras Negras que desviou-se para o isolacionismo e

mais violência física, relacionando ainda mais a identidade negra com a mitificação de sua selvageria. Por fim, o falocentrismo e a branquitude transformam-se em pontos seguros de identificação, porque a ênfase está no jogo de poder, e não na negociação. E, em geral, o que se obtém à força são mudanças parciais dentro de uma estrutura já dada: reatualiza-se velhas políticas sob o rótulo de ‘renovação’ e a centralidade da mesma visão de mundo é resguardada. Não é à toa que

Se a parcela da população que não pertence à elite for tão “patológica” [...], e sendo dela que surgem os movimentos sociais, não surpreende que o combate aos movimentos seja interpretado como o *bom combate*, a luta pela modernidade, pela ética, pela extirpação de cânceres sociais (SOBOTTKA, 2010, p. 32, grifo do autor).

O que está em disputa? A normalidade de uma cultura em oposição à outra? A condição de uma identidade essencial? Ora, seres humanos nascem com diferentes cores de pele e diferentes preferências sexuais. O foco da luta deve ser a desconstrução de aspectos específicos de uma cultura que usa aspectos específicos da natureza como subterfúgios para a gestão do poder. A vitimização também não é a saída, pois não há inocência no todo social e as ditas minorias praticam jogos de guerra dentro de seu próprio campo identitário, criando suas próprias discriminações – das quais falaremos mais adiante.

Sobre a proposta do estudo, o problema a ser apontado na resistência negra é justamente a adequação de suas identidades de gênero à inteligibilidade branca, senão normativa. Por que a lógica das relações entre o masculino e o feminino negro é antagônica<sup>86</sup>? Por que homem ou mulher (um princípio de desigualdade), e não homem e mulher (um princípio de semelhança)? Essas contradições dão a entender que o negro já “é produto de uma relação histórica de diferenciação”, do mesmo modo que tal adequação é também um ato de submissão (BOURDIEU, 2011b, p. 79). O fato de sua identidade sexual girar em torno de um reconhecimento de posse e dominação subentende que o negro incorporou a primazia do outro branco, cerceando o erótico e excluindo a diferença do interior da raça.

O ponto de partida para uma mudança social é assumirmos que a imagem que construímos para nós mesmos se baseia nos processos de subjetivação ordinários para, em seguida, trabalharmos sobre a desconstrução das antinomias de dominação. Nossa exterioridade é falsa, é uma construção cultural e produto das relações sociais. Não se pode ter simpatia pelos “modelos dominantes de construção pessoal e cultural” (HALL, 2009, p. 387).

---

<sup>86</sup> De acordo com a crítica de Bourdieu (2011, p. 20) da “justificativa natural da diferença socialmente construída entre os *gêneros*”: homem (alto [ativo], duro [pênis], fora [espaço público] etc.) *versus* mulher (baixo [passivo], mole [vagina], dentro [espaço privado] etc.).

Hipocrisia é reproduzirmos os movimentos de um velho mundo que não tem mais seu lugar, tratarmos com respeito as categorias realizadas ‘para nós’, que marcam nossas posições de peças de menor valor no tabuleiro social, e nos auto-intitularmos de lutadores pela liberdade.

Sexo e raça fora da ordem ‘das coisas’ são distinções da vida que nutrem o medo da cultura branca de que irão dominá-la. Em vista disso, as políticas identitárias têm que estabelecer sua distinção radical das relações de poder (BOURDIEU, 2011b). É imperativo não tratarmos a sexualidade nem a cor da pele como substâncias de uma identidade, pois estaríamos conduzindo-as para a armadilha dos estereótipos – essa previamente montada e precariamente pensada para a manutenção da soberba. E pertencer a uma categoria não significa apenas estar protegido, mas, sobretudo, estar preso às experiências vividas e aos condicionamentos anteriores.

O erro de um movimento minoritário é sua total indiferença para com as ideias de outro: os objetivos de algumas disputas parecem não complementar outras, quando a exceção é do interesse de qualquer excluído. De maneira indireta, essa difusão de demandas confere a prioridade da confirmação do pensamento dominante, esse bem articulado. É a diferença que deveria estar em pauta: ela é pessoal ao mesmo tempo em que diz respeito a outras pessoas ou a outros grupos. A militância negra não será criadora nem transformadora enquanto estiver presa apenas ao privilégio masculino de raça e não se rebelar também contra a misoginia e a homofobia.

Em um cenário de informações viciadas sobre raça, feminilidade e homossexualidade, é preciso que os movimentos sociais reafirmem sua relevância. No entanto, o diálogo e a transparência entre eles são também cruciais para a sobrevivência de outras verdades. A experiência de ser negro não pode ser dissociada das construções de sexo e gênero que são próprias de uma humanidade subalternizada.

#### *2.4.1.3.2 Representações étnicas: o negro como estética e estilo da negação*

As expressões de preconceito racial não insurgem das camadas populares, e sim de uma classe privilegiada, embora os senhores do poder costumem ‘lavar suas mãos’ de quaisquer afirmações de superioridade. Nossa história denuncia que foi a longa tradição européia que estabeleceu os tipos de representações sociais convenientes a sua aristocracia. Durante os processos de urbanização do Brasil (séculos XVII-XIX), a tendência imigratória foi a de usar o signo como um modo de representação, aspiração e afirmação social – como um dispositivo de regulação e de pressão na hierarquia das condições de vida. Assim sendo, a

linguagem impunha os limites da separação de classes (do *nós* com *eles*) e da distinção de raças (entre brancos, índios e negros).

Um modo de domínio e de controle coletivo. As representações positivas (de europeus) e negativas (de indígenas e africanos) tornaram-se um sistema eficaz de manutenção e reprodução do prestígio daqueles que se consideravam o Estado e detinham o poder sobre os meios de produção. Em vista disso, o racismo foi uma das vias mais traiçoeiras por onde se sustentava a desigualdade social e o eurocentrismo. O partidarismo pelo ‘além-mar’ criou as raízes das quais, ainda hoje, se prendem os extremistas (da direita e da burguesia conservadora) que são contrários a mudanças sociais, sendo que o racismo tem pouco de questões demográficas ou culturais e muito de inferiorização por motivos de outra ordem (VAN DIJK, 2015).

O racismo não é redutível a uma mera ideologia de supremacia branca, suas razões são mais furtivas e indissociáveis de “um complexo sistema social de dominação”, do qual faz parte as bases do gerenciamento econômico e de onde se elabora políticas inclusivas e exclusivas (VAN DIJK, 2008, p. 134). No segundo momento da industrialização no Brasil – o de implantação do Capitalismo (1808-1930), e ainda que houvesse trabalhadores brancos, era oportuno tratar a pele escura com desigualdade (DAVIS, 2016), pois se evitava um dissenso comum contra esse sistema e se instituiu que *a carne mais barata do mercado é a carne negra*<sup>87</sup>. É importante lembrar que uma intensa miscigenação já era presente e que a sociedade brasileira contava em maioria com mulatos, cafuzos e caboclos.

A estratégia do tratamento desigual produzia o efeito desejado, impedindo a rivalidade de todos os trabalhadores com os possuidores dos meios de produção. Mas, como se prevenia um movimento de oposição entre os negros? Por meio de uma hierarquia racista: os trabalhadores de pele negra mais clara gozavam de certas vantagens, além dos direitos comuns dos trabalhadores de pele negra mais escura – o que Walker (1982) chama de colorismo, e nós de princípio gerador do racismo internalizado. De tal sorte, não havia união, porque quanto mais claro fosse o tom de pele, mais o mestiço acreditava ser superior ao seu próprio grupo étnico. E, por isso, ele incorporava as mesmas práticas discriminatórias que descreditava.

Independente do tipo de racismo – seja europeu ou internalizado –, “preconceito e discriminação não são inatos, mas aprendidos, principalmente por meio do discurso público” (VAN DIJK, 2015, p. 32). E, nesse quesito, a grande mídia desempenha um papel crucial na

---

<sup>87</sup> Trecho da música *A Carne* (2002), da cantora e compositora negra Elza Soares, que faz alusão às questões de baixa remuneração e desvalorização do trabalho braçal.

execução, crítica, criação e controle da opinião pública, também chamada de senso comum. Por essa razão, as representações que ela produz não são populares, mas institucionais – elas não emergem naturalmente das massas, e sim de uma indústria. É a indústria midiática e partidária que padroniza e massifica os modos de ser e de agir, e ela não é imparcial. Se fosse, o racismo não existiria, visto que tais representações sociais servem de exemplos para a estética e o procedimento moral. Na verdade, somos presas de uma ardilosa seleção das informações.

O excesso de referências culturais que cumprem os padrões de branquitude torna a autoaceitação de ser de outra raça muito difícil, porque o antagonismo branco/negro acirra-se dos sentidos que são construídos. E com o descaso para com a cultura, a identidade e os saberes da outridade, a existência negra é transformada em marginalidade. A difusão em larga escala, e a alta rotatividade, dos discursos da elite tradicional causam o sentimento de que ser negro é ser imperfeito. Mas, tal qual dissemos antes, os senhores dos meios de produção (dos *mass media*, no caso) abstêm-se de qualquer responsabilidade e defendem sua posição afirmando que os ídolos do cinema e as estrelas de TV também são negros – apesar de que, na verdade, nossos atuais mitos e figuras de outra raça são pardos (‘quase-negros’).

Além do mais, a (re-)apresentação constante do branco como a natureza dos princípios civilizatórios (urbanidade e boa educação) dá as condições necessárias para sua própria hegemonia, assentando-a em um território discursivo já ocupado. E sendo uma representação positiva, a estratégia geral é usá-la como “a negação sistemática ou a mitigação do racismo”, porquanto sua contraparte está implícita (VAN DIJK, 2015, p. 40). Ou seja, “a negação da diferença e sua afirmação absoluta participam da mesma lógica de exclusão” (BORRILLO, 2010, p. 105). Declarar que há representatividade e não há discriminação nos *mass media* é um embuste que se propõe a driblar a resistência negra e a crítica acadêmica – por vezes, infamadas sob a alcunha de grupos ideológicos, como se a elite conservadora estivesse neutra de ideologias.

Se, por um lado, o mestiço é tido como um negro (ponto de vista da mídia) – sendo ‘quase-negro’ –, por outro, ele é considerado ‘quase-branco’ (ponto de vista do consumidor).

Sendo o Capitalismo é extremamente excludente, gerando ressentimento em todos os lugares, dentro e fora de nós, no que toca à raça, esse sistema econômico cria um emaranhado de patologias que contagia a autoafirmação e faz o negro de pele mais clara odiar a si mesmo. Desviando-se do caminho cheio de pedras, o pardo considera-se ‘quase-branco’ em direção a uma vã ‘euro-conveniência’. Reafirmamos: uma vez educado em um ambiente hostil para

com os sinais de sua negritude, é inevitável que o racismo europeu não seja internalizado por ele e expresso em suas práticas sociais.

A grande mídia é eficiente em categorizar os sujeitos e estigmatizar aqueles que são excêntricos as suas imposições de normalidade. No caso do racismo, a falta de representatividade causa a impressão de que ‘o negro nunca saiu da senzala’ e a repetição dos paradigmas eurocêntricos dá mais força ao sentimento de inferioridade, naturalizando a baixa estima em toda a raça. Mas, e quando o racismo se entrelaça com a homofobia? Se a ‘sexualidade exemplar’ é a do homem branco – a heterossexualidade, ser negro e homossexual é estar no fogo cruzado dos dois lados de não-pertencimento: com o fim da escravidão, o imaginário negro foi invadido pelos valores culturais brancos, inclusive as referências de gênero (DAVIS, 2016). E sexismo e machismo têm uma relação mútua na produção do discurso anti-gay.

Ser um gay negro é ser preterido em favor do branco, pela cor de sua pele, e ser tido como traidor da masculinidade, pelo seu grupo étnico. Afinal, no Brasil, enquanto o mestiço é exótico e erótico, o corpo do homem negro é hiper-sexualizado em razão de seus traços particulares – o tamanho do pênis em especial. Logo, as representações sociais tendem a reforçar o estereótipo do ‘garanhão’ negro libidinoso.

No momento em que a raça vai de encontro à homossexualidade, o produto resultante é depreciado pelos *mass media* como sendo uma imitação cômica da imperfeição (ser negro) e da perversão (ser gay). Alguns personagens da ficção são interpretados de modo exagerado e agressivo, como criaturas patéticas, inúteis e afetadas à beira da incivilidade. Mas, ao contrário do racismo, o alvo preferencial de um discurso homofóbico não é um grupo étnico, mas o indivíduo isolado (BORRILLO, 2010). Em outras palavras, o ataque ao negro homossexual estraga sua identidade pela cor da pele e desqualifica sua personalidade pela sexualidade, transformando-o em vítima da intolerância da sociedade e de sua raça.

Caricaturas e intolerância dão vazão aos estereótipos que permitem que o todo social reduza a homossexualidade negra a uma generalização, sem saber coisa alguma sobre ela. Porém, antes de ser masculino e de ser homossexual, o negro é educado para ser um guerreiro desde que nasce. Isto é, ele aprende a viver com a violência, a rejeição, o isolamento e a falta de amor próprio, e resistir – tal qual o homossexual em si mesmo (BORGES; ROCHA-COUTINHO, 2015). E, quando o gay negro é visto como um efeito do enlace de duas



categorias ‘sem importância’ (a de sua raça e a do gênero feminino<sup>88</sup>), o sofrimento também é multiplicado: o guerreiro é tornado um pária.

A homossexualidade não é um fenômeno exclusivo de uma raça ou de uma classe específica, ela está presente em toda a estrutura social e, mesmo que enrustida, nos mais altos círculos do poder. Daí a necessidade de uma distinção entre o homossexual branco e o negro: o primeiro é qualificado como gay e o segundo é destrutado por ‘bicha preta’. Nesse sentido, podemos dizer que a raça informa o *status* que as relações de dominação determinam para o sujeito. Na cinematografia comercial, por exemplo, as definições do que é ser gay e do que é ser ‘bicha’ são extremamente parciais. É verdade que minoria sexual alguma tem o monopólio da perseguição, mas a homossexualidade branca é retratada através dos aspectos simbólicos da ‘normalidade’ (a vida ordinária, o trabalho, as paixões etc.), tornando-a tolerável.

De maneira oposta, a homossexualidade negra é tornada pública em relação com o crime (o uso de drogas, a prostituição, os homicídios etc.), sem que haja quaisquer questionamentos sobre o fato. Algo muito previsível, uma vez que a raça negra não tem acesso ou controle sobre sua própria representação e a elite branca tem os meios e o poder de convencimento sobre seu próprio grupo de que as práticas discriminatórias são legítimas (VAN DIJK, 2008). Nessa arapuca, regalias especiais, posição social, capital e boa educação são articuladas como a estratégia perfeita para enganar a opinião pública. O que sobra para o gay negro? Violência simbólica, ideologias brancas e estereótipos negativos. E, em algum momento, tais referências transformam-se em identificação, e a identificação em vergonha.

E “a degradação valorativa de determinados padrões de realização tem para seus portadores a consequência de eles não poderem se referir à condução de sua vida como a algo a que caberia um significado positivo no interior de uma coletividade [...] (HONNETH, 2003, 217-218). “Para evitar esse ‘destino trágico’”, os homossexuais negros “envolvem-se em uma tentativa de rejeição de sua própria sexualidade”, ou tomam como plano alternativo adaptar-se ao *stardard* da estética e do estilo (BORRILLO, 2010, p. 101). Resultado: eles passam a adorar os ídolos do senso comum, estranhar a falta de preconceito individual e de tolerância social e mudar do mesmo (ser negro) para o outro (simular o ‘quase-branco’).

---

<sup>88</sup> O estigma gay é uma consequência do binário homem/mulher, no qual “a masculinidade é associada à heterossexualidade” e “a homossexualidade é associada à feminilidade, sensibilidade, passividade e vulnerabilidade, ou seja, a atributos do dito ‘sexo frágil’” (BORGES; ROCHA-COUTINHO, 2015, p. 183).

#### *2.4.1.3.3 A fetichização do negro e o tabu da interracialidade*

O instinto básico do ser humano é apenas a sobrevivência, mas a tendência inata do ser social é a competição, a dominação e a posse. Nesse imperativo, raça e cultura são submetidas também ao projeto de uma sexualidade burguesa, a uma artificialidade produzida pelos desígnios do poder. A vitória para o colonizador era preservar a pureza de sua ascendência em sua descendência, e ele disse não à miscigenação.

Todavia, tanto o sexo quanto o amor interracial puseram as suas marcas no Brasil colonial: o pai branco, a mãe negra e a criança mulata eram uma representação social bastarda naquela época, mas bastante comum. Para controlar o intenso cruzamento étnico, a elite européia fez uso da difamação, revestindo a pele negra com a exacerbada expressão da libertinagem e da animália (a irracionalidade animal); associando a mulher com a figura da devassa e reduzindo o homem à imagem de seu falo. Até então, o falo era apenas a representação do pênis (o não-falo) que os povos antigos idolatravam como um símbolo da fecundidade da natureza e, desde então, tornou-se um sinal de perigo em relação ao homem negro.

A mítica em torno do falo negro se constrói de uma frágil rede teórica que busca explicar o estupro como um fenômeno social de raízes africanas. Não como uma questão de promiscuidade nem de imoralidade, Brownmiller (1975) sugere que “os homens de minorias étnicas são especialmente propensos a cometer violência sexual contra mulheres” em prol de uma reafirmação masculina (DAVIS, 2016, p. 182). Tal inclinação seria fruto de um ressentimento pela emasculação sofrida durante o regime escravocrata: o tráfico interno de escravos afastava primeiro a figura paterna do núcleo familiar da senzala, sendo que mães e filhos tinham mais tempo de vivência, ofendendo sua honra pela impossibilidade de resistência à separação e de cumprir pontualmente suas responsabilidades de homem na vida doméstica.

O estupro, então, expressaria um forte desejo de vingança contra o homem branco através da violação de sua posse – mulheres e crianças. A opinião de Brownmiller (1975) não dá atenção à fundamental diferença entre nascer negro e nascer com traços antiéticos e amorais. A má índole é embebida de táticas de dominação e controle sobre uma dada situação. Ser negro não. É apenas nascer com uma cor de pele que foi tornada parte de um sistema de geração de poder econômico e, de fato, é o único dado biológico comum. Não convém à retórica da autora o fato de que a violência sexual era um ato terrorista branco durante a escravatura, pois “o estupro era uma arma de dominação, uma arma de repressão, cujo

objetivo oculto era aniquilar o desejo das escravas de resistir e, nesse processo, desmoralizar seus companheiros” (DAVIS, 2016, p. 36). Em suma: “o que acontece é que ele visa, com a posse, a nada mais que a simples afirmação da dominação em estado puro” (BOURDIEU, 2011b, p. 31).

Brownmiller (1975) é indiferente também à outra coisa que todos os negros têm em comum: a perseguição. O discurso histórico do estuprador negro retroalimenta o da prostituta negra. E, no tratamento injusto, promiscuidade e imoralidade marcam toda a raça de bestialidade (DAVIS, 2016). A carga de consequências torna-se mais pesada quando consideramos que a distinção do comércio de escravos colocava os negros no mesmo nível de outros animais (bois, vacas, bezeros etc.), como ‘criaturas’ de forma humana. E se trazermos o conceito de ‘besta negra’ para o campo das parafilias<sup>89</sup>, o excesso de tal discurso evoca no imaginário coletivo a figura de um homem-animal de pele escura, com um pênis exageradamente grande e sempre ereto, faminto por carne branca e movido por pulsões sexuais insaciáveis.

As histórias sobre o falo negro são exemplos perfeitos dos modos pelos quais a construção discursiva dos corpos tem implicações para a corporificação (*embodiment*) de uma identidade. A imagem de um pênis ereto transformada em fluxo de pensamento e estrutura de linguagem contribui para a recusa da sexualidade feminina como complementaridade, situando a mulher na dualidade presença/ausência do falo. Porém, o não-falo (o pênis flácido [uma ausência]) já exerce a função de significante do valor significativo de masculino (ter/possuir o falo) (LACAN, 1998). Nesses termos, sua falta no corpo feminino não tem o sentido social de singularidade (diferença), mas de desvio de um paradigma universal que justifica a assimetria política. E, assim sendo, a vagina pode ser interpretada “como um falo invertido” (BOURDIEU, 2011b, p. 23).

Se ter/possuir o falo é a norma, o falo invertido é a exceção que faz a mulher ser vista como um projeto mal-acabado de homem que, ainda assim, conduz ao significante ‘homem’ – metaforicamente, como uma bainha para a lâmina de uma espada. E, em um regime falocrático, o ser feminino é sempre um ser truncado que busca por seu ideal de completude no masculino, esse que se basta a si mesmo. Logo, a irregularidade de ‘nacer mulher’ pode ser tornada invisível no espaço público, por meio da omissão e da opressão, e perceptível no privado, como um objeto sexual, através da submissão, porquanto o falo tem o poder de ab-rogação e de autoridade (BOURDIEU, 2011b).

---

<sup>89</sup> Parafilias são padrões de comportamento sexual tidos como perversões ou anormalidades.

No caso específico da mulher negra, a objetificação de seu corpo apresenta-se como uma propriedade pela qual ela é peculiarmente percebida: a ‘negona’ passista de escola de samba, com seios e nádegas grandes, que pode ser entendida como ‘puta’. E fora da heterossexualidade compulsória, enquanto ‘sapatão preta’<sup>90</sup>, o feminino não-normativo é colocado dentro da categoria ‘dos esquecidos’, bem abaixo da invisibilidade, pois a percepção comum do que é ser mulher trata-se de uma antítese das expressões masculinas e de um acordo tácito de inferioridade. Dito de outro modo, alguém se torna uma mulher a partir da perspectiva do homem. E ser lésbica e experimentar a vida livre do encargo do ‘corpo-útero’, que gesta o ‘algo masculino’, não faz parte da inteligibilidade falocêntrica tida como essencial.

A hiper-sexualização do homem negro transformou a cor de sua pele em limite simbólico da hombridade, sendo a causa de seu exagerado apreço pela relação entre o binário de gênero (masculinidade e feminilidade) e a dimensão morfológica do sexo (pênis e vagina). Isto é, na qualidade de símbolo de nobreza e de honra, o falo negro torna irrealizável qualquer sexualidade fora da norma (a transexualidade e a homossexualidade, por exemplo) dentro da raça, mesmo que em tese. A incorporação de uma identidade sexual exacerbada, que teve seu começo no preconceito racial, dá margem também a outras especificidades como a crença de uma sexualidade étnica rudimentar (selvagem) que serve de razão para a segregação.

O discurso racista, pelo viés da sexualidade, indica que “a lógica discriminatória funciona segundo uma dialética de oposição entre *nós-civilizados* e *eles-selvagens*” (BORRILLO, 2010, p. 36, grifos do autor). Durante a passagem do Brasil colonial para o urbano, a higienização social também dizia respeito à ‘limpeza étnica’ da sexualidade selvagem e substituí-la por um amor romântico e burguês, essencial à sacralização do ritual chamado de casamento (PARKER, 1991). À vista disso, sensualidade e libertinagem eram colocadas como más qualidades e inseparáveis da moral sexual dos indígenas e africanos (BORRILLO, 2010) – e, nos dias de hoje, também da má educação e das classes populares.

O ‘desejo perverso’ por *eles* transformou-se em um tema tabu. E, como uma proibição, o tabu serve de coisa limítrofe da questão pública. Entretanto, e com a exceção de certas práticas (zoofilia/bestialismo, necrofilia, pedofilia etc.), o que é uma ‘sexualidade saudável’ deveria pertencer ao domínio privado, por não causar dano moral ou físico onde há consentimento. E, tal qual a sexualidade exemplar, a subversão da normalidade é construída na *práxis*: para que a norma exista, é necessário tornar sua contraparte uma realidade, uma

---

<sup>90</sup> O uso dessa expressão obedece à lógica da distinção do gay branco com a bicha preta.

ação (BUTLER, 2012). Queremos dizer que a proibição move a busca pela coisa interdita, como uma promessa a ser quebrada, dando margem ao fetiche. E o fetichismo é um dos lados obscuros do conhecimento partilhado, está em todos os lugares, nos chamando para o ato em si.

Por sua vez, o fetiche também é reprimido, se não o tabu tornar-se-ia uma lei em desuso. É aqui que entra em perspectiva a violência e o aviltamento, transformando o fetiche em um subversor e o negro em “um objeto de desejo e escárnio” (BHABHA, 2013, p. 119). Qual é a saída? ‘Não pergunte, não conte’<sup>91</sup> e negue. Faça às escondidas. Daí o amante de negros pode ser um racista em potencial e, de tal sorte, o gay pode ser um homofóbico em abstenção do conflito moral na vida social.

É bastante comum o pensar sobre a homofobia como um fenômeno social fora da categoria estigmatizada – o que é um puro achismo. Dentro da comunidade LGBT<sup>92</sup>, essa ideia ganha contornos de hipocrisia. Ora, o discurso androcêntrico vem antes do nascimento e volta atrás na antiguidade clássica. A cultura greco-romana reconhecia a autenticidade da homossexualidade sob a condição de que as relações sexuais estivessem de acordo com certas regras: “não afastar o cidadão de seus deveres para com a sociedade; não utilizar pessoas de estrato inferior como objeto de prazer e, por último, evitar absolutamente de assumir o papel passivo nas relações com os subordinados” (BORRILLO, 2010, p. 46). Esse conjunto de regras apurou a definição de virilidade antes da dicotomia judaico-cristã heterossexual/homossexual.

Também, a experiência homossexual exclusiva não era bem vista, sendo a prática bissexual mais aceita em sociedade. E as relações sexuais com jovens e escravos davam mais intensidade ao caráter viril – virilidade enquanto ponto de honra. Nesses termos, os subordinados à autoridade de um homem adulto não tinham poder em razão de eles serem passivos. Mais à frente (cerca de 440 d.C.), a tradição judaico-cristã estabeleceu a relação entre passividade e feminilidade (BORRILLO, 2010). Então, a dominação masculina já era presente nas culturas que legitimavam a homossexualidade como parte da vida comum. E o androcentrismo pagão foi apenas aperfeiçoado em patriarcado cristão, que diz também sobre sexualidades que não podem ser experimentadas fora daquelas normas de comportamento sexual.

---

<sup>91</sup> Referência à expressão *don't ask, don't tell* que se trata de uma política de ocultação da homossexualidade no serviço militar dos Estados Unidos.

<sup>92</sup> Lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transgêneros e transexuais.

Não obstante, o gay também é interpelado pelo sistema patriarcal desde que nasce, e esse “se impõe como uma impossibilidade de que a homossexualidade seja vivenciada como uma experiência legítima”, colocando em suas costas o peso da culpa e o medo do castigo (PRADO; MACHADO, 2008, p. 76). Por isso, o discurso androcêntrico introduz-se na homossexualidade como uma homofobia internalizada: para a maioria dos gays, os traços de feminilidade (dos efeminados) são desvalorizados por fazerem parte de uma categoria ‘inferior’. O patriarcado é a base das identidades e impele a reprodução de seus papéis de gênero até mesmo na sexualidade dissidente. Mas, tal sistema não é apenas sexista, ele é também racista e elitista.

A homossexualidade pode ser colocada ‘dentro do armário’, em segredo, ao passo que a cor de pele escura é um estigma visível. A pele negra é o espaço do negro – ela é o fator que determina o tipo de experiência que o sujeito sente em profundidade e, em geral, é a do preterimento. A situação agrava-se no momento em que consideramos que o inverso da heterossexualidade é a homossexualidade ‘branca’, visto que “a diáspora negra fora da África [...] não concebe práticas homossexuais na matriz cultural africana” (LUZ, 2011, p. 122). Em poucas palavras: para a história ocidental, a homossexualidade negra não existe. E o fetiche do homem negro hiper-masculinizado concorreu para sua ilegitimidade, restando para o gay negro e o mestiço um tipo de vivência clandestina.

As expectativas culturais em torno do homem negro pressionam o homossexual étnico à *performance* heteronormativa. Isto é, já que a homossexualidade branca desponta como uma sub-hegemonia e, tal qual a heterossexualidade, reduz a interracialidade à tara (depravação), o gay negro ou mestiço passa a estabelecer relações contratuais com o branco: sexo por dinheiro (LUZ, 2011) – um “exercício brutal do poder” (BOURDIEU, 2011b, p. 26). Esclarecemos: essas troças de interesses são mais comuns entre gays pardos e brancos, pois a sensualidade do corpo mestiço é adicionada à grandeza fálica (uma herança genética), indicando uma preferência pelo quase-negro ativo. E fazemos a seguinte crítica: ‘o negro é lindo’, mas sua beleza é circunstancial; diz-se que o negro é lindo pela questão do ‘politicamente correto’, mas nossos padrões de beleza são brancos.

Esse tipo de comportamento está fora dos princípios ideias da conduta humana? Sim, com certeza, mas são os resquícios do colonialismo e o racismo que fazem da afetividade interracial uma exceção. É óbvio que o negro tem uma dependência emocional para com o outro e, por sua vez, o outro “é a estrutura que organiza a ordem de significado do mundo” (LE BRETON, 2009, p. 37). No entanto, sua socialização com a raça branca é precária, porquanto é o olhar do branco que posiciona a identidade negra no lugar onde ela está (na

subalternidade) e, em algum nível, ele passou a acreditar na autoimagem normativa, em sua própria inferioridade e adaptar-se ao tipo de interação possível.

Nos locais de homossociabilidade (boates, bares etc., a distinção entre o gay negro mais escuro e o mais claro é feita de modo a selecionar o público alvo, associando o tom de pele com a boa ou má educação e com o desempenho sexual. Os lugares frequentados pela sub-hegemonia (do gay branco) são condescendentes com o ‘negão’ e o ‘cafuçu’,<sup>93</sup> pelo motivo das expectativas culturais criadas e pela atração que exercem sobre os olhos estrangeiros (FRANÇA, 2009), reforçando, outra vez, a relação da negritude com a prostituição. Isso gera uma grande solidão e frustração naqueles que não se adéquam à objetificação de seu corpo e querem ser reconhecidos por qualidades mais subjetivas:

Por isso, para o indivíduo, vai de par com a experiência de uma tal desvalorização social, de maneira típica, uma perda de autoestima pessoal, ou seja, uma perda de possibilidade de se entender a si próprio como um ser estimado por suas propriedades e capacidades características (HONNETH, 2003, p. 217-218).

Os guetos surgem como alternativas de ‘sobrevivência’. Mesmo que traspassados por violências e crimes, os bairros periféricos são espaços de negociação de diferenças: ‘cor’ e ‘sangue’ são tidos como ‘comunidade’; e o que é comum pode ser maior do que qualquer preconceito (LUZ, 2011). É nas rodas de samba ou pagode, em letras de *rap* e *hip-hop*, que uma parte significativa das subjetividades ‘gay-étnicas’ é produzida (FRANÇA, 2009). Ou seja, longe da cultura do consumo e dos modismos internacionais que as melhores casas noturnas ditam, ainda que ninguém esteja isento da ‘coisa supérflua’ no dia a dia. É a periferia que dá acolhida, até mesmo, à mal-afamada bicha preta (o gay negro efeminado) que, em meio a zombaria e o espancamento, conquista o direito de respeito e diálogo.

É interessante que o sentimento de estar no gueto reproduz os valores culturais de uma senzala, nos quais as relações de poder eram bastante líquidas, senão inexistentes (DAVIS, 2016). Mas, o ideal seria que as expressões da sexualidade não estivessem confinadas a um espaço específico (na margem), nem segregadas ‘dentro de armários’ ou condenadas ao linchamento.

Nossas tensões sociais contemporâneas nos ensinam sobre a importância da luta contra ‘uma única história’, uma narrativa essencial que desrespeita o pluralismo cultural e a biodiversidade do mundo.

---

<sup>93</sup> Gírias que tratam, respectivamente, do negro e do mulato não-efeminados, ativos e com maior poder de atração sexual.

### 3 METODOLOGIA

#### 3.1 FONTE DO MATERIAL DE ANÁLISE

Os curtas-metragens que entram na composição do *corpus* da presente tese foram gentilmente cedidos pela ONG Fábrica de Imagens – Ações Educativas em Cidadania e Gênero e exibidos durante a Mostra Internacional Audiovisual *Curta o Gênero* dos anos de 2012 e 2013 na Casa Amarela Eusélio Oliveira – Avenida da Universidade, 2591 – Benfica, Fortaleza, Ceará. Desde junho de 2011, a Fábrica de Imagens trabalha a favor da contestação teórica, programática e estratégica do pensamento social e político hegemônico e das discussões sobre desigualdade de gênero, cultura hetero/homonormativa e constituição de identidades sexuais. Em 2012, tais práticas de mudança social passam a adentrar na programação do projeto *Curta o Gênero* – Mostra de Cinema e Vídeo na qualidade de exibição de produções audiovisuais liberais.

Uma vez que os estudos do cinema contemporâneos põem em xeque a existência de um sujeito-espectador idealizado, senão passivo e universal, acreditamos que o cruzamento de multilinguagens do circuito cultural *underground* não apenas problematiza as representações simbólicas oriundas da cultura e da arte, mas também faz conhecer os modos pelos quais a *mise-en-scène*, as narrativas e as questões em tela, são apropriadas ao e pelo *queer* (BESSA, 2012). Butler (1993), por exemplo, dá a entender que o espaço simbólico é “o lugar de poder no qual o *humano* é diferencialmente produzido” (BESSA, 2012, p. 117). Também, a opção por trabalharmos com filmes de pequena duração justifica-se pelo fato de tais exemplos audiovisuais perturbarem o simbolismo tradicional da sexualidade, e pela oferta de uma nova experiência ao analista de transcrição e interpretação da palavra/imagem.

A seguir, apresentamos o rol de curtas-metragens com as sinopses de nossa autoria e temas que selecionamos para o nosso *corpus* analítico.



### 3.2 MATERIAL ANALÍTICO

**BIBINHA – a luta continua.** Direção: Adriana de Andrade. Produção: Renato Marques e Adriana de Andrade. Roteiro: Adriana de Andrade. Elenco: Adeílton Lima, Daniela Gonçalves, Gê Martu, Leandro Menezes, Magno Assis. Brasil: Nova Filmes/Casa 30, 2013. 1 CD-ROM (19 min.), son., color.

**Sinopse:** O curta-metragem registra um dia na vida de Cleber (Magno Assis), um gay de meia-idade que contraiu o vírus da AIDS. Situações engraçadas e sátira transpassam uma narrativa que diz sobre os modos pelos quais a epidemia fez o gênero, a identidade e o comportamento assumirem novos aspectos nos últimos 35 anos. Da ida ao posto de saúde, para obter medicamentos, à boate gay, para buscar outros amores, as desventuras de Bibinha nos mostram que é possível driblar todo o sofrimento causado pela doença com uma atitude bem-humorada diante da vida e da negatividade social.

**Temas:** Preconceito. Pós-afirmação homossexual. AIDS.

**DESCONHECIDO íntimo.** Direção: Alexandre Ingrevallo. Produção: Alexandre Ingrevallo. Roteiro: Alexandre Ingrevallo. Elenco: Clara Carvalho, Elam Lima, Juliana Calderón, Luciano Chirolli, Rafael Losso. Brasil: Diálogo Som e Imagem, 2011. 1 CD-ROM (20:22 seg.), son., color.

**Sinopse:** André (Rafael Losso) é namorado de Nina (Juliana Calderón). Um encontro ocasional com Tiago (Elam Lima) faz com que os horizontes de André se expandam para outras possibilidades de relacionar. Para André, Tiago é outra forma de amar. E, para Tiago, André é apenas sexo casual. A narrativa ganha novos contornos quando a hipocrisia de sua família vem à tona: Érico (Luciano Chirolli), o pai, tal qual André recalca sua sexualidade para reproduzir os valores da família tradicional e relaciona-se com Tiago em segredo. A descoberta de que Tiago e seu próprio pai são amantes desencadeia uma série de emendas nos modos pelos quais cada um encara a vida.

**Tema:** Simbolismo social. Saberes. Masculinidades.

**O AMOR que não ousa dizer seu nome.** Direção: Bárbara Roma Fadil. Produção: Victor Casé. Roteiro: Bárbara Roma Fadil. Elenco: Ângela Ribeiro, Dani Glamour Garcia, Micheline Lemos, Nádia Estevanato, Nicole Santaella. Brasil: UFSCAR/DAC, 2013. 1 CD-ROM (15 min.), son., color.

Sinopse: Michela (Dani Glamour Garcia) é uma jovem travesti que se prostitui nas esquinas da cidade de São Paulo. Ela considera o comércio do sexo um trabalho digno como qualquer outro, e orgulha-se de ter conquistado sua independência sem viver à sombra de outros. Sua grande amiga é Leila (Micheline Lemos), a proprietária heterossexual de um salão de beleza que dá guarida à Michela quando esta termina um relacionamento amoroso. O relacionamento afetivo entre as duas desdobra-se em sexual, e Michela e Leila dão vazão a um padrão de comportamento que foge à norma comum.

Temas: Prostituição. Novas práticas sexuais. Novos modelos de afetividade.

RECEITA para trazer seu amor de volta. Direção: Andrei Bessa. Produção: Valdo Siqueira e Luciana Gomes. Roteiro: Andrei Bessa. Elenco: Keka Abrantes, Raquel Mendes. Brasil: Grupos 3x4 de Teatro/Coletivo Cambada, 2011. 1 CD-ROM (4:36 seg.), son., color.

Sinopse: Como o título do curta-metragem entrevê, a personagem narradora (Keka Abrantes) ensina ao espectador a fórmula de como ‘trazer seu amor de volta’. A dor da perda é expressa de forma cômica, engraçada e divertida. A fé na credence popular disfarça a crueldade de um fato que não se pode contornar. A revelação do fim trágico de sua amada (Raquel Mendes) sobrecarrega a trivialidade do título com dramaticidade. O filme demonstra como a estética do cinema *queer* possibilita outros tratamentos de temas obscuros sem banalizar as questões que são colocadas em tela.

Temas: Violência urbana. Territórios representacionais. (Re-)Apropriação do senso comum.

### 3.3 SOBRE A ANÁLISE

A análise dos discursos cinematográficos, tendo como meta a revelação de significações, precisa ser executada através de procedimentos que tornam viáveis a identificação de suas partes constituintes que são responsáveis pela construção de sentidos do que é visto – o conteúdo do filme (a *mise-en-scène*, as narrativas e as questões em tela, no caso). Em nosso contexto de pesquisa, o grande desafio é identificar no *corpus* as articulações entre tais elementos que se correlacionam com o tema problemático e problematizador – a questão da representação *queer* no âmbito do cinema. A condição de que “o cinema é revelado não tanto quanto uma disciplina separada, mas como um conjunto de práticas sociais distintas, um conjunto de linguagens e uma indústria” põe a presente tese em acordo com as abordagens interdisciplinares propostas pela nova pragmática (TURNER, 1997, p. 49) – que,

por sua vez, servem para o esclarecimento da “natureza social do fenômeno linguístico” (RAJAGOPALAN, 2003, p. 163).

O pensamento pós-estruturalista sobre o sujeito, que diz de que o imaginário social não é unificado nem coerente, mas que está em constante tensão, nos motivou a propor um trabalho de investigação a partir das práticas simbólicas de resistência e do ponto de vista do/a excluído/a – o que possibilitará, na análise dos curtas-metragens, reconhecermos os posicionamentos particulares investidos na produção e suas relações com e efeitos sobre a recepção. Isto é, acreditamos que gêneros discursivos específicos exercem efeitos sobre os modos pelos quais fatos e fenômenos sociais específicos são percebidos. Hipoteticamente, o estudo do ‘contra-discurso’ trará à luz a lógica dos estereótipos da diferença, considerando o fato de que a sociedade é composta por indivíduos portadores de características distintivas (sexo, práticas sexuais, identidade e gênero, no caso) que aprovam consensualmente serem representados por, ou identificam-se com, um modelo representacional, cujas fronteiras são preestabelecidas nas fases de sua produção, em detrimento de outro:

Sob essa ótica, as narrativas surgem como um fenômeno complexo, cuja existência se dá em pelo menos três dimensões: como metáfora – portanto fazendo visível um conjunto de relações teoricamente elaboradas – como objeto – ou seja, como fenômeno social que inclui o pesquisador, sendo também externo a ele –; e como procedimento analítico, daí implicando categorias e pressupostos. Os diferentes estatutos e usos da narrativa acentuam, por um lado, sua amplitude e sua importância; por outro, marcam uma atitude epistemológica de constituição de um objeto de pesquisa fundado no diálogo e no trânsito de saberes e realidades culturais (LEAL, 2006, p. 21).

Ou seja, a dimensão verbal do discurso (as narrativas) desempenha aqui, no mínimo, duas funções: a material (objeto de estudo), uma vez que os curtas-metragens são discursos constituintes de uma realidade empírica indubitável, e a epistemológica (procedimento analítico), em razão deles acionarem uma série de questões de ordem teórica e metodológica. No entanto, é importante esclarecermos que não é a nossa intenção apresentar todos os resultados da análise em forma tabelar (número de ocorrências de sentidos, de palavras etc., por exemplo), mas que preferimos nos ater à resolução do tipo descritiva.

No que tange à dimensão visual do discurso (a *mise-en-scène* [os elementos cênicos]), as imagens em movimento cumprem aqui o papel de citações ilustrativas, pois podemos “admitir que citações em forma de exemplos possam ser empregadas para ilustrar e confirmar, ou desconfirmar, as proposições teóricas e metodológicas” (ROSE, 2015, p. 361). Dito de outro modo, o que é visto na tela pode ter efeitos dramáticos sobre a própria argumentação científica. Logo, a seleção de imagens não pode dar-se de modo fortuito, visto que elas não

apenas contextualizam a linguagem nas narrativas, mas também ilustram e reforçam os pressupostos teóricos e o material linguístico extraído em forma de transcrições da oralidade.

Em relação aos critérios de constituição do *corpus*, senão das questões em tela, eles dizem respeito a pôr em pauta ações sociais (poderes instituídos e estruturantes, manifestações/movimentos etc.), identidades (LGBT/*queer*), natureza dos discursos (instituições sociais) e implicações da categorização na estrutura social (violências simbólica e física, padrões de comportamento sexual, exemplos de afetividade etc.) ecoados nos filmes para alcançarmos uma análise interpretativa de abordagem qualitativa, porquanto intersubjetiva, descritiva e compreensiva (SANTOS, 2006), tendo em vista atingir os objetivos do estudo crítico do discurso cinematográfico, do texto multimodal.

Como método de análise do objeto empírico – os curtas-metragens –, à parte do modelo de estudo prático-crítico da ACD (Momento II [estudo da extensão social e linguística do texto]), faremos uso de algumas técnicas e conceitos da tradutologia para o estudo de RS, tais como a transcrição e a codificação, simplificando a complexidade do meio audiovisual em descrições (Momento I [descrição da extensão visual do texto]). Como diz Rose (2015, p. 343-344), “todo passo, no processo de análise de materiais audiovisuais, envolve transladar”. Sendo assim, em um momento anterior ao estudo das dimensões do discurso (textual, prática discursiva e prática social), torna-se inevitável estabelecermos uma trilha metodológica prévia de três passos: a (1) seleção do material verbal e visual, a (2) transcrição do visual e a (3) codificação do verbal, de “um conjunto de dados que seja ‘verdadeiro’ com referência ao texto original” (*Ibidem*).

Uma vez que já discutimos sobre os critérios de seleção do *corpus* (passo 1), podemos explicar os demais passos (2 e 3, no caso) que dizem sobre o processo de tradução. A transcrição do visual obedece à exigência de traduzir imagem em palavras, pois, ainda que o capítulo de análise seja ilustrado com cenas, pode ser necessário o detalhamento da figura ou a interpretação dos sentidos do som, da luz, da cor etc. Não é preciso lembrar que uma tese de doutorado é um texto escrito por excelência, e como tal exige a simplificação de qualquer outro sonoro e/ou imagético em palavras. A codificação é o traslado da oralidade para a escritura, buscando sempre a fidelidade para com todos os aspectos da fala (pausas e mudanças de turno, modulação e impositação de voz, dificuldades de fala etc.). Logo, o material linguístico a ser apurado na análise não é cada curta-metragem em si, mas sim os extratos em combinação de três passos que consideramos relevantes dos textos originais.

### 3.3.1. Procedimentos de análise dos dados

Para a análise dos dados coletados do *corpus*, tomamos por base os estágios que apresentamos a seguir:

- a) Levantamento do referencial teórico/bibliografia que servirá como ponto de partida para uma reflexão analítica a respeito dos fenômenos sociais e práticas discursivas observáveis nos curtas-metragens;
- b) Seleção do conteúdo discursivo (textos escritos e falados) e das citações ilustrativas (textos escritos, símbolos [de gênero e sexualidade], relações semióticas e intersemióticas, cenas etc.) do *corpus* de análise;
- c) Formulação de regras para a transcrição e a codificação do conjunto das informações visuais e verbais extraídas;
- d) Transcrição das imagens em palavras e codificação da oralidade em escrita;
- e) Observação e contraste das semelhanças, dessemelhanças e especificidades entre as teorias tratadas na tese, o conteúdo discursivo das narrativas e as citações ilustrativas que nos possibilitem traçar um panorama analógico coerente;
- f) Aplicação prática das categorias de análise textual propostas por Fairclough (2003) nas dimensões multimodais dos extratos dos curtas-metragens;
- g) Organização e descrição dos resultados que consideramos relevantes para a redação final.

#### 4 POLÍTICAS DISCURSIVAS NA CINEMATOGRAFIA LGBTQ

Na seção a seguir, analiso alguns dos modos nos quais atores sociais LGBTQ, com suas respectivas orientações sexuais e expressões de gênero estão representados nos curtas-metragens que entraram na composição do *corpus*. Antes de iniciar o exame, porém, acredito que sejam necessárias algumas considerações:

- a) Um total de quatro curtas-metragens faz parte do *corpus* analítico da presente tese de doutorado, mas o exame toma em consideração especialmente os tipos de agências/sujeitos identificadas nos filmes;
- b) Em qualquer um dos quatro curtas-metragens, os atores sociais que estão representados podem ser percebidos igualmente como significado representacional e identificacional, pois as noções de representação e identificação se interiorizam e a distinção entre esses dois significados textuais é uma questão meramente analítica (FAIRCLOUGH, 2003). Na conclusão, ao considerar esses dois significados de modo unitivo demonstro que é a relação entre eles que constitui a ‘realidade’ que se inscreve na cinematografia *queer*;
- c) Dei especial atenção também aos personagens que incorporam representações normativas e não-normativas de como o gênero deve ser performatizado no social, visto que a quebra com a estrutura prescrita dá-se através de uma corrente de repetições/chamamentos que se opõem aos discursos naturalizados (DERRIDA, 1988);
- d) Os exames são feitos de modo descontínuo, assim sendo pude resgatar tanto os conteúdos discursivos quanto as citações ilustrativas já tratadas com o objetivo de traçar paralelismos entre as narrativas ou reforçar as conclusões prévias;
- e) As conclusões que chegamos são parciais e subjetivas. Os estudos críticos da linguagem dão permissão para o analista trabalhar o material empírico dessa forma, pois, como salienta Fairclough (2003), o exame de textos pelo viés da ACD também requer um engajamento pessoal, um investimento subjetivo, sendo que o caráter científico da análise se realiza a partir de todo o suporte teórico que uma pesquisa demanda, a articulação entre teorias e as escolhas metodológicas e analíticas.

Para analisar melhor como os atores sociais são transcritos e codificados e como os estereótipos são desconstruídos nos filmes, primeiro faço uma conexão entre a subseção 2.1, *Arcabouços teóricos para uma Análise Crítica do Discurso*, e a subseção 2.2, *Representações sociais, estereotipia e cinema*. Assim sendo, estabeleço os tipos de processos ideológicos que os personagens em questão desempenham naqueles discursos cinematográficos particulares. Isto é, o foco nesse primeiro momento do exame está nos pressupostos teóricos sobre as representações sociais e a função representacional da linguagem que estabelece uma relação entre os mundos social (campo de ação objetivo) e mental (realidade psíquica subjetiva).

Em seguida, descrevo os tipos de identidades que são retratadas nas telas como evidências de que o cinema *underground* é um mecanismo tecnológico de negociação de saberes. Esse momento é ancorado nas teorias contemporâneas discutidas nas subseções 2.3, *Gênero e teoria da ação*, e 2.4, *Multidimensionalidade de gênero*, e que são aplicadas aos estudos do corpo, gênero e sexualidade. Essas identidades são assim compreendidas aqui tanto como posições de fala/posicionamentos sociais (BUTLER, 2012) quanto como produtos de um trabalho imaterial subjetivo e intersubjetivo (LAZZARATO; NEGRI, 2001) que estão sendo visibilizadas no social como respostas a um contexto de construção colaborativo. Em outras palavras, as dinâmicas culturais transmundanas incitam a criação ou a recriação das orientações sexuais ou expressões de gênero que, por sua vez, reivindicam o direito de autorrepresentação.

Dessa forma, interpreto a cinematografia *queer* não apenas como uma fuga dos estereótipos ou como controle sobre representações particulares, mas, sobretudo, como uma prática pedagógica livremente concedida sobre conhecimento de formas de vida historicamente marginalizadas.

#### 4.1 SOBRE A REPRESENTAÇÃO DE ATORES SOCIAIS

De acordo com Fairclough (2003), atores sociais são os ‘Participantes’ presentes em sentenças, apesar de que esses não necessariamente sejam pessoas, pois alguns objetos inanimados podem desempenhar a mesma função em textos. A minha definição é mais ampla do que a deste autor. Para mim, um ator social pode ser qualquer agência humana real que desempenha um papel na estrutura da sociedade também. Independente da posição que ocupa, seja na infra-estrutura ou na superestrutura, ele/a tem importância a partir de uma perspectiva maior, porquanto há um *script* previamente pensado para cada ‘célula individual’, mas que dá sentido ao todo social – da base econômica às visões de mundo partilhadas.

Esse ator social, o qual imagino, pode ser inscrito nos textos em forma de proposição ideológica. Assim sendo, a representação de certos posicionamentos políticos, ou posições de fala, nos discursos sociais exerce uma função prescritiva para o procedimento moral. Por exemplo, as representações normativas de sexo podem servir de coordenadas culturais para a reprodução dos tradicionais papéis de gênero. Interessante notar que essa noção de ator social alia-se também ao conceito de *performance* (BUTLER, 2012), isto é, ela vai além do gênero e é indissociável dos sentidos atribuídos ao sexo, à classe, ao corpo e à raça pela ideologia dominante.

Procuro, então, trabalhar com os dois conceitos de modo indistinto, porquanto estou investigando os processos de representação de agências humanas em textos cinematográficos que se propõem a informar sobre formas de vida e vivências de modo mais real do que ficcional. Em outras palavras, no momento em que consideramos que o cinema *queer* trata de políticas pós-afirmativas, e a expectativa não é a de que os personagens sejam construídos a partir de metáforas, ou alegorias, o que se espera são narrativas que retratem acontecimentos sociais de forma crua e reflexiva – sem muitos investimentos ideológicos que ‘apassivem’ o conteúdo do texto.

Na sub-subseção 2.1.2, *Concepção tridimensional do discurso e análise textual aplicada*, parte da subseção 2.1, *Arcabouços teóricos para uma Análise Crítica do Discurso*, chamo a atenção do/a leitor/a para a necessidade de identificar o público consumidor de textos. Uma vez que os curtas-metragens em questão não foram disponibilizados para uma pluralidade indistinta em um meio comercial, mas para agentes LGBTQ que se identificam com o que está sendo representado, acredito que as ideologias que enredam a produção não têm a intenção de ‘mascarar’, ou deturpar, a realidade, mas, informar e unificar as realidades subjetivas dos espectadores. Logo, a expressão ator social diz sobre os sujeitos que



transpassam os dois mundos – o real e o ficcional –, porquanto defendemos uma perspectiva dialógica dessa relação.

A função de um ator social pode ser estudada de vários pontos de vista: Ele/a é uma agência ativa ou passiva? Suas ações sociais visam à resistência, à mudança, ou ao conformismo? Da perspectiva maior (da ideologia dominante) a qual falei, a reprodução de sua identidade apontará para apenas para um fim: sustentar as relações de poder já existentes, pois é através da construção de subjetividades reconhecíveis e naturalizadas que o todo social transforma-se em uma máquina determinista e, em contrapartida, as identidades tornam-se rígidas e inegociáveis. Deixo claro, porém, que estou falando aqui a partir de uma visão mais negativa de ideologia.

Modelos estratificados de sociedade e identidades ‘discretas’ são vistas por seus participantes como intrínsecas à natureza humana, e não meramente como uma construção cultural (MAUSS, 2003). Em relação ao cinema, é importante lembrar que, ao associarmos filme com entretenimento, ele torna-se um pretexto para economizar o lado psíquico da vida cotidiana (ROSENFELD, 2009). Não costumamos dedicar aos discursos cinematográficos, em especial aos comerciais, pensamentos mais profundos e o que adquirimos nas salas de cinema é tido como ‘conhecimento gratuito’. Logo, quando as coordenadas culturais, imbuídas de ideologias, são reproduzidas nos filmes, elas tendem a alimentar nossos preconceitos e estabelecer normatividades ao reforçar velhas identificações locais.

Então, no momento em que ações e eventos que envolvem atores sociais são reproduzidos em textos devemos evitar o reducionismo de considerar essas representações como mera *mimesis* do real, deixando de não examinar convenientemente todos os investimentos ideológicos que foram feitos. Fairclough (2003) diz que, de forma representacional, os tipos de sujeitos que estão sendo retratados podem ser analisados em termos de sete conjuntos de variáveis que esquematizo no Quadro 2 abaixo:

**Quadro 2 – Modos de representar atores sociais em textos<sup>94</sup>**

<b>Categorias</b>	<b>Descrição das categorias</b>
Inclusão	Seres vivos, noções e coisas.
Exclusão	Supressão. Sujeito oculto. Segundo plano. Sujeito indeterminado.
Substantivos	Nomes próprios ou coletivos.
Pronomes	Pronomes pessoais. Pronomes possessivos. Pronomes demonstrativos.
Função gramatical	Categorização lexical. Classes de conceitos. Categorização gramatical. Processos conceituais dos atos verbais.
Atividade	Agente ativo [Voz ativa]: Aquele/a que faz coisas ou faz as coisas acontecerem.
Passividade	Agente passivo [Voz passiva]: Aquele/a afetado/a pelos processos.
Modo pessoal	Representação pessoal. Nomes próprios.
Modo impessoal	Representação impessoal. Figuras de linguagem.
Nomeação	Nomes próprios.
Classificação	Nomes comuns e coletivos.
Modo específico	Especificação daqueles de quem se fala.
Modo genérico	Generalização daqueles de quem se fala.

Fonte: Elaborado pelo autor.

<sup>94</sup> Este quadro ilustrativo trata-se de uma interpretação livre das escolhas disponíveis para a representação de atores sociais propostas por Fairclough (2003, p. 145-146). O quadro, assim como os conjuntos de variáveis do autor, não está fechado em si, visto que há outras possibilidades de (re-)apresentação.

Uma vez que as variáveis elaboradas pelo autor estão presas a um tipo específico de produção textual (textos escritos), e o discurso cinematográfico abrange grande parte do que é comunicável, dialogando com práticas semióticas ou intersemióticas, não utilizo todos esses conjuntos no estudo dos atores sociais identificados nos curtas-metragens. Seguindo a proposta do trabalho de investigação, a qual é pôr em discussão a desconstrução de estereótipos LGBTQ na cinematografia *queer*, ative-me apenas a três conjuntos de recursos analíticos:

- a) Modo específico ou modo genérico;
- b) Nomeação ou classificação;
- c) Modo pessoal e modo impessoal.

Entretanto, chamo a atenção do/a leitor/a para o fato de que algumas variáveis estabelecem relações entre si. Por exemplo, no momento em que falamos de impessoalidade, classificação e generalização, é impossível não trazer à mente a possibilidade de representação por exclusão (ocultação ou indeterminação).

Naturalmente, atores sociais podem ser representados como indivíduos (modo específico) ou como grupos (modo genérico); e isso tem sérias implicações para a reprodução dos efeitos de duplicidade e para a questão do realismo cinematográfico (MORIN, 2014). Se por um lado, a dimensionalidade a qual um ator social é representado, e percebido, visualmente como uma subjetividade livre (*queer*, no caso do estudo) pode ser potencializada através de sua construção intelectual e política e dos detalhes; por outro, enquanto grupos, os atores sociais tendem a ser vistos como uma coletividade homogênea e/ou genérica e, assim sendo, com pouco distanciamento uns dos outros (SHOHAT; STAM, 2006).

Em suma, quando mais individualizado for o/a personagem, mais multidimensional ele/a será, pois quanto maior as possibilidades de semelhanças compartilhadas com o sujeito-espectador, maior será a identificação. Lembro aqui que a identidade é interseccional, logo, para que os efeitos de duplicidade sejam desencadeados, é necessário também que o personagem seja um ponto referencial. Se o discurso cinematográfico apresenta um elenco de personagens sem especificidades e ‘bidimensionais’ (como meras imagens projetadas na tela), provavelmente, esse filme é dirigido a uma audiência específica (TURNER, 1997). Também, acredito que os investimentos ideológicos são massivos em narrativas com personagens genéricos, porquanto demonstram que o fazer cinema pode ser também uma estratégia intelectual de ubiquidade e controle da opinião pública. Afinal, como diz Morin (1997, p. 39), “a homogeneização da produção se prolonga em homogeneização do consumo”, rasurando as diferenças internas entre os consumidores.

Nomeação e classificação podem ser feitas tanto para grupos de pessoas quanto para situar um indivíduo isolado em uma categoria por aproximação. Goffman (2009) sugere que a distribuição de sujeitos em categorias identitárias é ordenada pelos traços culturais ou biológicos. Proponho que as duas possibilidades sejam tidas como entrelaçadas para o fim dessa análise, pois vestuário (marcador social), raça (marcador biológico) e comportamento (uma mistura de marcadores) fornecem igualmente material para a produção de estereótipos e/ou estigmas. Não acredito que seja frutífera a distinção entre classificações culturais (estética e estilo corporal) e biológicas (biótipo, cor de pele e hereditariedade genética). Recordo aqui que a diferença é um efeito da linguagem, logo, só pode ser percebida, tornada inteligível, por meio desta.

E, por fim, alguns atores sociais podem ser representados visualmente de modo pessoal ou impessoal. Tal qual observaremos adiante, algumas categorias que são realizadas discursivamente de modo impessoal dizem respeito não apenas aos mundos social e material, mas também o mental (dos sentimentos, pensamentos, crenças etc.), já que estão construídas e naturalizadas no imaginário coletivo.

Com esses três conjuntos de possibilidades de representação, estudo os modos de incluir a diferença biológica e cultural na cinematografia *queer* sem que a mesma seja retratada por meio de marcadores estereotipados, mas de forma única e distinta – no mínimo, é essa a expectativa deste pesquisador. Porém, a minha intenção não é amparar, ou favorecer, o cinema *queer* por meio de justificativas vazias, e sim fazer uma análise crítica. Será que o essa cinematografia *underground* faz o que se propõe? Isto é, apresenta-se realmente como uma nova opção política-representacional para o público homossexual e/ou simpatizante, ou apenas segue o fluxo de representações sub-hegemônicas gays e lésbicas sob o rótulo de cinema resistência?

#### 4.1.1 Modo específico ou modo genérico

Ao assistir os curtas-metragens, verifiquei de imediato que o modo de representação específico é mais utilizado do que o genérico. A razão para essa ocorrência parece-me ser óbvia: por tratar-se de um fazer cinematográfico pós-afirmativo, ou seja, não são necessárias grandes explicações sobre ‘ser diferente’, as narrativas estendem-se para além do senso comum, evitando cair nas categorias das identidades ordinárias atribuídas aos LGBTQ (lésbicas masculinizadas, gays feminizados, travestis incivilizadas etc.), e aprofundam os detalhes (modos de ser/estilos) nos processos de individualização de cada ator social retratado nela.

No cinema *mainstream*, ao contrário, a tendência é representar LGBTQ por meio de generalizações. Se lembrarmos da representação de personagens homossexuais no cinema comercial é fácil o entendimento da minha argumentação: em comparação, os personagens normativos são mais dimensionais do que gays e lésbicas, o que reduz o ‘estranho’ a uma categoria de essência. Assim sendo, personagens heterossexuais são percebidos pela audiência como agências em separado, ainda que partilhem de dados comuns, e homossexuais, por sua vez, são apresentados através dos traços salientes da categoria de pertencimento, tornando difíceis as distinções entre personagens gays em diferentes filmes – como se a *performance* gay/lésbica fosse redutível a um padrão referencial. Em suma, personagens homossexuais parecem não ter ‘profundidade’.

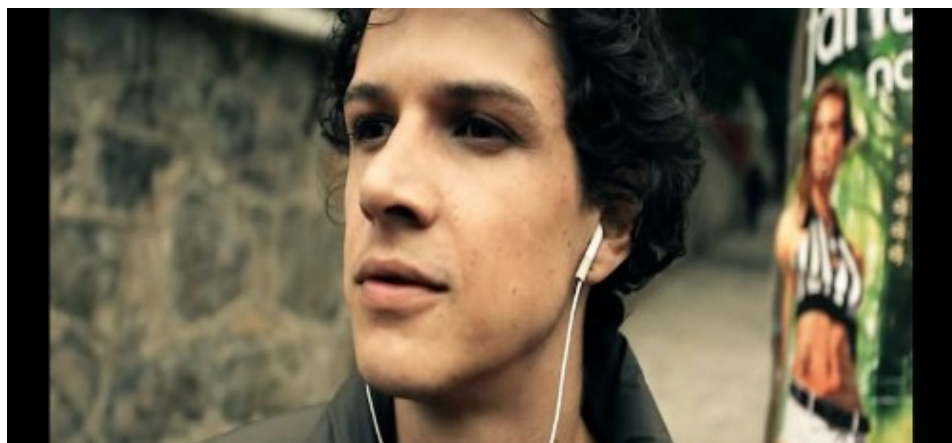
Nas cenas de abertura de *Desconhecido íntimo* (2011), a ênfase na individualização do protagonista (André [Rafael Losso]) é colocada por meio de dois recursos complementares: um imagético e outro narrativo. No primeiro (Figura 2), as cenas em plano de enquadramento aberto dos vários atores na tela, que são indiferentes a presença uns dos outros e do protagonista, proporcionam um maior senso de representação específica de atores sociais para o sujeito-espectador. No segundo (Figura 3), a narração em *off* (*off screen* [fora da tela]) com a cena em *close-up* (plano de enquadramento fechado) de André funciona como uma apresentação que encontra o seu complemento no caráter icônico das imagens, situando o personagem de imediato na história e dissociando-o do nível comum que os/as demais se encontram.

**Figura 2 – Desconhecido íntimo**



Fonte: Cena do curta-metragem de Alexandre Ingrevalló (2011).

**Figura 3 – Desconhecido íntimo**



Fonte: Cena do curta-metragem de Alexandre Ingrevalló (2011).

Uma vez que compreende basicamente o caráter descritivo da oralidade, é possível apontar na narração em *off* grande parte das variáveis propostas por Fairclough (2003). Sublinhei os atores sociais representados no conteúdo discursivo abaixo a fim de chamar a atenção para os diferentes tipos de sujeitos, pronomes e categorizações lexicais e gramaticais:

**Exemplo 1 – Desconhecido íntimo (2011)**

André: Dizem que a gente passa a vida toda buscando alguma coisa... (+) Que só para de buscar quando morreu. É... Talvez nem todo mundo. O meu pai, Érico. A minha mãe, Vera. /.../ Tem também os que buscam, mas têm medo de encontrar. Porque esse encontro pode causar dor... Vergonha... Dói muito ((pensando)) na possibilidade de decepcionar quem só cuida de você. Mas, e quando esse alguém se encarrega de sonhar um sonho que não é seu? Que não é para você? (+) É, André, chega uma hora em que isso tudo não tem a menor importância...

No Exemplo 1, os atores sociais de fácil identificação são os nomeados (Hélio, Vera e André) – um modo de representação o qual falaremos na próxima sub-subseção –, porquanto

as funções de sujeito que exercem são indubitáveis. Mas, de acordo com Fairclough (2003), a expressão atores sociais abrange todos os ‘Participantes’ inscritos no texto, então, destaquei também alguns substantivos que servem para generalizações (a gente e todo mundo), os pronomes pessoais (você), possessivos (meu pai, minha mãe e seu) e relativos (quem). Lembro aqui o/a leitor/a que os sete conjuntos de variáveis dialogam entre si, logo, é impossível não fazer referência àquelas que não adotamos como subcategorias analíticas do *significado representacional* – tais como Inclusão/Exclusão, Substantivos/Pronomes, Função Gramatical etc.

Da mesma forma, nos demais curtas-metragens, a representação por modo específico também se dá principalmente através da oralidade e da interação entre participantes em cena, seja em solilóquios ou em diálogos envolvendo pequenos grupos de pessoas. Mas, tal qual em *Desconhecido íntimo*, a especificação do ator social é mais evidente nas narrações em *off* que descrevem visões de mundo subjetivas. Este tipo de narração, que trata de conhecimento individual, desaloja aquele que fala do nível aberto e o espectador passa a se concentrar em detalhes da construção daquele personagem.

Entretanto, para não cair em algumas categorias que costumo desacreditar, faço aqui algumas ressalvas a respeito tanto do conhecimento individual (visão particular de mundo) quanto da função representacional da linguagem.

Primeiro, será que nossas visões de mundo subjetivas são realmente puras ou estão impregnadas pelo conhecimento partilhado? Defendo a tese de que há uma porção do humano que pode ser interpretada em termos de unicidade, Freud (1996) a chama de *id*, mas que é impossível de ser traduzida em linguagem sem que a mesma transforme-se em algo cultural – grande parte do conhecimento da natureza biológica não é mais do que descrições históricas. Então, ainda de acordo com a perspectiva freudiana não podemos afirmar terminantemente que temos um ponto de vista próprio desconsiderando as questões morais e éticas (do social) que ‘reclamam’ nossas subjetividades (identidades pessoais). Portanto, não há saída. A descrição de qualquer aspecto do ser que possa ser significado, até mesmo o que consideramos ser perspectivas particulares, já é fruto de uma escolha que advém do social.

Segundo, ao fazermos um relato de nós mesmos, de uma ou de outra maneira, nos reduzimos ao padrão de inteligibilidade do interlocutor (BUTLER, 2015). Em outras palavras, é pela e na linguagem que nos tornamos identidades sociais (posições de fala) que são facilmente legíveis, simbolicamente visíveis: o *eu próprio* torna-se ‘alguém’ a partir do reconhecimento do outro. E, por vezes a linguagem é uma armadilha, pois nos auto-categorizamos através do uso, delimitando um espaço simbólico o qual possamos ser

percebidos por quem nos escuta. Por exemplo, se disser que sou homem, ou mulher, busco suscitar as coordenadas culturais do masculino, ou do feminino, na mente do outro. Assim sendo, os espaços psíquicos individuais também são construídos socialmente.

No que tange o Exemplo 1, isso significa dizer que a narração é trabalhada sobre um princípio de identificação. Ela é feita em cima de uma realidade discursiva pertencente a todos, mas a leitura que o sujeito-espectador faz é a de o que está sendo dito é a mera expressão de uma realidade exterior a qual ele/a não pertence. Isto é, o que interpretamos como ‘marcas de alteridade’ nada mais são do que percepções próprias as quais nos identificamos ou não. No caso em questão, a ‘impressão de realidade’ da narração faz surgir a simpatia que nutrimos para com certos personagens da ficção, pois eles/as são os reflexos de nós mesmos, muitas vezes respostas para questões existenciais profundas, que são percebidos como uma realidade exterior (MORIN, 2014).

Sobre o modo genérico é o menos usual na representação de identidades LGBTQ nos curtas-metragens, mas, não por isso, foi um recurso utilizado no filme em questão para problematizar estigmas que marcam os relacionamentos homoafetivos. Em uma conversa entre André e Tiago (Elam Lima) (Exemplo 2), algumas coordenadas de gênero são levantadas como impedimento para realização de certas trocas e compromissos, porquanto são associadas à emasculação ou à feminização:

**Exemplo 2 – Desconhecido íntimo (2011)**

Tiago: Talvez um dia desses eu te encontre na rua e nem lembre da tua cara. (+)  
Sabe como é o encontro de duas garotas depois da primeira transa? Uma delas leva um gatinho no colo, um livro debaixo do braço, um CD de uma dessas cantoras... (+)  
Sabe como é o encontro de dois caras? (+) Não existe.

Os tradicionais papéis do masculino e do feminino são reproduzidos ostensivamente em grande parte das microculturas gays e lésbicas (RIBEIRO; ALMEIDA, 2010), e são essas prescrições que contribuem para um tipo de ‘senso de identidade comum’ entre heterossexuais e homossexuais. Lembro aqui que a identidade parte de um princípio de dominação (masculina, no caso do estudo). Ao mesmo tempo em que a homofobia internalizada é reproduzida, o sentimento de inclusão na categoria ‘homem masculino’ é instigado. Nesse sentido, a expressão de certos preconceitos de gênero pode ser interpretada como prática de delimitação da identidade sexuada. Claramente, a fala de Tiago impõe os limites de seu posicionamento enquanto gay cisgênero, a do ‘garanhão descomprometido’, que retroalimenta um paradigmático binário (masculinidade = heterossexualidade vs.



feminilidade = homossexualidade) que é distorcido em gay masculinizado = gay heteronormativo (BESSA, 2012).

O modo de representação genérico se faz presente no uso de expressões (duas garotas e dois caras) que podem ser imediatamente relacionadas a categorias identitárias homossexuais que encontram sua contraparte nas heterossexuais (lésbicas [garotas sensíveis] e gays [caras indiferentes]) em circunstâncias específicas (o segundo encontro). O mais importante no Exemplo 2 é que deixa óbvio que a generalização não se realiza apenas representando pessoas em grupos, mas também estabelecendo pontos comuns de outras formas – como ações, comportamentos, gostos e até perspectivas – e apresentando-os como intrínsecos à natureza humana; como se todas as garotas fossem sensíveis e todos os garotos insensíveis.

No entanto, a fala de Tiago demonstra a atenção dada também à representação de visões de mundo diversas. Ou seja, ao mesmo tempo em que exerce uma função de crítica contra a relação entre homossexualidade e promiscuidade, ela está implícita no enunciado, mostra que algumas perspectivas estereotipadas são verdadeiras, mas não constituem o ‘absoluto’ dentro de uma categoria. Esse é o problema da generalização: ela não dá margem para as diferenças internas serem percebidas. Mas, se tomarmos em consideração o fato de que a especificação e a generalização ‘de algo/alguém’ estão em um *continuum*, as diferenças entre os modos de representação, quando utilizadas no mesmo curta-metragem, moderam a homogeneização dos sentidos que são trabalhados pela recepção.

A conclusão que se chega é a de que atores sociais LGBTQ tendem a ser representados no cinema *queer* como agências em separado de seus respectivos grupos de referência e, portanto, são personagens bastante heterogêneos. O pressuposto de que grupos de referência informam sobre o indivíduo é desmitificado, porquanto tais grupos nos dão uma ideia que pode ou não se realizar no cotidiano comum. Tal qual afirmei anteriormente, homens e mulheres heterossexuais não são representados como categorias nos filmes comerciais, mas, em geral, homossexuais são apresentados de formas bastante estereotipadas, e o curta-metragem *Desconhecido íntimo* parece subverter este modo de representação. Em última instância, posso inferir que o efeito é representar atores sociais de maneira que seja possível problematizar categorias discretas, porquanto o cinema *underground* é um lugar onde as diferenças são maximizadas.

#### 4.1.2 Nomeação e classificação

Do meio das variáveis sócio-semânticas de representação, a nomeação é a preferencial e, conseqüentemente, mais comum. Diga-se de passagem, dificilmente encontramos filmes com personagens sem nomes. Em *Desconhecido íntimo*, André, Tiago, Érico, Vera e Nina são nomes que ilustram este modo representacional; assim como Michela (Dani Glamour Garcia) e Leila (Micheline Lemos) na próxima análise filmica. Uma vez que o meu trabalho diz respeito às identidades sociais e aos estereótipos, dediquei-me ao exame pelo viés da classificação nessa sub-subseção, o que do meu ponto de vista é mais proveitoso. Além disto, o modo por nomeação não exige outras explicações além das já apresentadas.

Dito isso, antes de examinar o curta-metragem *O amor que não ousa dizer seu nome* (2013), gostaria de relembrar alguns pontos pertinentes sobre gênero, identidade de gênero e expressão de gênero, que são temas suscitados pela narrativa, traçando conexões com o modo de representação por classificação.

As imagens e descrições sobre o gênero funcionam como um modo de classificação cultural. Tanto o universo masculino quanto o feminino são determinados por conjuntos finitos e estereotipados de vestuário, cortes de cabelo, comportamentos etc. que, por sua vez, são articulados de acordo com os marcadores sociais de sexo, raça, idade etc. Por exemplo, o vestuário masculino distingue-se do feminino pelo monocronismo e monoestilo, já a indumentária afro tem um leque maior de opções de cores para homens e mulheres, as roupas usadas por jovens não são tão facilmente categorizáveis quanto as por adultos etc. E, assim sendo, a simbologia socialmente construída transforma os corpos em aspectos discursivos dos modos de ser masculino ou feminino (FAIRCLOUGH, 2003).

Outro tipo de classificação potencialmente relacionada ao gênero é a biológica, a da distinção anatômica entre homens e mulheres. Não questiono a diferença sexual, ela é indiscutível, mas também não é determinada apenas pelos caracteres primários e suas respectivas funções reprodutivas, pois há todo um domínio de imagens e palavras exteriores a eles. Também, não posso deixar de trazer à memória a existência de indivíduos intersexuais que não são classificáveis de forma tão restrita, e outros sujeitos cujas sexualidades são fluídas durante toda a vida. A congruência, ou a incongruência, do condicionamento social (as coordenadas culturais) com o genético (o sexo biológico) resulta na identidade de gênero. Independente de suas orientações sexuais (preferências sexuais e/ou afetivas), homens e mulheres que se identificam com seus sexos biológicos são chamados de *cisgêneros*; a

classificação *trans* (travestis, transexuais e transgêneros) diz respeito a homens e mulheres que se identificam com o universo oposto de seus sexos de nascimento.

Sendo a qualidade física, ou materialidade corporal, notadamente utilizada como subterfúgio para estabilizar contextos políticos e econômicos; não podemos negligenciar as forças que as representações simbólicas exercem sobre os papéis daqueles que a sociedade legitima como sujeitos sexuais. Isto é, a identidade sexual parte, sobretudo, de um princípio de dominação (BOURDIEU, 2011b). Assumir a posição de homem masculino é um ato de poder, assim como a de mulher feminina, algumas vezes, é de submissão. Então, o gênero é uma questão meramente cultural que engloba todas as práticas, as *performances* corporais em especial, atribuídas arbitrariamente as pessoas que nascem com um órgão sexual específico.

Cada cultura dá incentivos para que as pessoas desempenhem um ou outro papel de gênero, os comuns são os privilégios masculinos. Consequentemente, elas restringem o vestuário, adéquam-se a determinadas profissões, comportam-se de acordo com os sentidos dados aos seus genitais e assumem valores que reafirmam essas significações, mesmo que esses se expressem como preconceitos. E o modo pelo qual o indivíduo performatiza o gênero é chamado de expressão. Logo, a expressão de gênero encontra-se no campo das práticas sociais, como representação, senão teatralidade. Ela é um aprendizado, é o resultado da interação do sujeito com o seu entorno.

A narrativa de *O amor que não ousa dizer seu nome* problematiza ambas as classificações, subvertendo o *continuum* (da sexualidade exemplar) ao levantar uma série de questões sobre ‘ser mulher’ de uma perspectiva *trans*. Observemos o Exemplo 3 abaixo:

**Exemplo 3 – O amor que não ousa dizer seu nome (2013)**

Michela (1a): Me dei bem ((diz irônicamente)).

Leila (1b): Que que é?!

Michela (2a): É ((mostra o dedo anelar sem a aliança))...

Leila (2b): Ah, Michela, pelo amor de Deus... De novo? Eu, hein?! Que que você vai fazer agora?

Michela (3a): Ah, vou começar tudo de novo.

Leila (3b): “Ah, vou começar tudo de novo”. Você não se cansa de se magoar, minha filha?

Michela (4a): Eu não gosto de ficar debaixo da sombra dos outros. Só isso. Pra mim, coisa ruim é assim: bate e cai. E eu continuo aqui. Cê devia saber disso, viu?

Leila (4b): Ah, nada disso. Somos diferentes, tá?

As duas primeiras falas de Michela (Fragmentos 1a e 2a) devem ser entendidas aqui como movimentos discursivos que são utilizados como estratégias para evitar a crítica, oferecendo ao interlocutor uma ‘leitura preferencial’ (GILL, 2015), de uma situação anterior no momento presente, e indicando uma posição subjetiva de como o argumento deve ser interpretado – note-se a figura de linguagem que marca o Fragmento 1a. Claramente, o diálogo busca fomentar discussões sobre os ideais de completude que resultam no pensamento de mulher como ‘ser truncado’ que, por conseguinte, retroalimenta o de mulher como propriedade do homem.

Uma vez que a produção de novos significados se dá pela articulação de uma simbologia preexistente, a resignificação “prepara o ambiente para a autocriação do sujeito, que sempre acontece em relação a um conjunto de normas impostas” (BUTLER, 2015, p. 31). A narrativa sugere a quebra do *status* de continuidade de uma feminilidade que nasceu de uma perspectiva masculina, patriarcal, e que alcançou o patamar de universalidade. A força deste *ethos* sociocultural sexista está explícita nos Fragmentos 2b e 3b, onde não há lugar para a flexibilidade sobre a razão de ‘ficar debaixo da sombra do homem’.

Como pude observar no Fragmento 2b, a personagem Leila não é cautelosa ao expressar seu argumento, dando contornos antifeministas a sua fala. E, ainda que Michela seja uma travesti, a aparência do feminino, que é socialmente lida como substância, aloja sua singularidade na trama de relação de gênero por classificação (ser mulher). Essa classificação cultural trata de construir uma identidade coletiva hostil à independência das mulheres que contagia igualmente os dois sexos normativos (homens e mulheres). Concluí, então, que o alvo da crítica não é especificamente uma superioridade de sexo/gênero que gira em torno do anatômico, mas precisamente os tipos de feminino considerados ideais.

Seguindo essa linha de pensamento para interpretar os processos de percepção coletiva (MOSCOVICI, 2010), compreendi que o objeto das falas de Leila, a figura do homem como elemento estabilizador das relações afetivo-sexuais, não é mais do que uma representação simbólica da heterossexualidade em si. Melhor, evidencia-se o fato de que a reiteração da *performance* heterossexual (Leila, no caso) não se dá exclusivamente pelo outro, mas, também, por ela mesma (Fragmento 4b). Ratifico, então, que as escolhas de posição dos falantes na narrativa não é aleatória e revelam ao público-espectador como se dá a reprodução de uma ideologia historicamente naturalizada e construída pelos participantes dialógicos. Ideologia essa que parte do sexo anatômico e dá contornos ao que é interessante para o gênero.

Ao contrário do que o Exemplo 3 dá a entender, Leila não representa o sujeito inerte ao poder de uma sexualidade ‘repressiva’, mas o agente que estabelece as relações de uma sexualidade ‘produtiva’ (FOUCAULT, 1988a) – produtiva aqui se refere aos interesses de um sistema de poder. Dito de outro modo, o discurso histórico que constrói a dita ‘sexualidade exemplar’ não se aplica especificamente a ela, e sim a interpela ‘sexuando’ uma subjetividade, uma identidade. Como diz Foucault (2006, p. 35): “O indivíduo é um efeito do poder e é, ao mesmo tempo, na mesma medida em que é um efeito seu, seu intermediário: o poder transita pelo indivíduo que ele constitui”.

No entanto, para que a natureza produtiva da sexualidade exista, faz-se necessário o reconhecimento de que nem todas as formas de representação são formas de opressão, porquanto são dependentes de uma forma de resistência (Fragmento 3a: – *Ah, vou começar de novo.*). A recorrência de divergência também abre espaço para a reiteração (Fragmento 2b: – *Que que você vai fazer agora?*). A personagem Leila reproduz o discurso que a constitui, mas o discurso não foi produzido por ela e sim pelo tipo de classificação cultural de gênero enraizada no contexto social a qual está inscrita. Ou seja, o discurso é para todos/as, mesmo que não seja o único, pois as normas têm por referência a abjeção daquilo que produz outras dinâmicas e classificações.

Acredito que toda a cena na qual se passa o diálogo (Figura 4) tem seu valor por sugerir que o sujeito-espectador “deve deliberar sobre essas normas, e que parte da deliberação vai ocasionar uma compreensão crítica de sua gênese social e de seu significado” (BUTLER, 2015, p 31).

**Figura 4 – O amor que não ousa dizer seu nome**



Fonte: Cena do curta-metragem de Bárbara Roma Fadil (2013).

Existem outras questões sociais pertinentes na narrativa que merecem ser abordadas, como outro tipo de classificação cultural entrelaçado com a biológica. Poderia, até mesmo, chamar esse modelo de categorização de classificação por funcionalização sócio-identitária, pois revela mais uma faceta dos preconceitos. Nela os atores sociais são representados em textos de acordo com as profissões e posicionamentos que ele/as ocupam e assumem, correspondendo a certas expectativas culturais.

Nas sociedades capitalistas, posso afirmar, a maioria das funções que os sujeitos desempenham busca corresponder àquilo que foi criado em torno de seus corpos, ou seja, sexo, raça, idade etc. Em seguida, essas particularidades biológicas de identificação são articuladas com as sociais – tradição, religião e classe social, por exemplo – legitimando hierarquias identitárias.

Em geral, os trabalhadores braçais e de baixa remuneração (profissionais da construção civil, empregadas domésticas, agricultores etc.) são representados como/por pessoas das ditas minorias raciais, promovendo uma releitura de um colonialismo que insiste em estar sempre presente. Mulheres, por sua vez, são representadas desempenhando funções que dão a entender não exigir grande esforço físico e/ou intelectual, sugerindo também imperícia e falta de responsabilidade. Sujeitos cujas sexualidades são dissidentes também não estão imunes às representações negativas de seus corpos. Lembro aqui que o corpo não é apenas a materialidade visível, mas também um ato performativo (BUTLER, 2012). Assim sendo, o gênero, a orientação e o ato sexual são realizados pelo e no corpo – ainda que a orientação seja uma questão profunda, psíquica, a expressão social dela é corpórea.

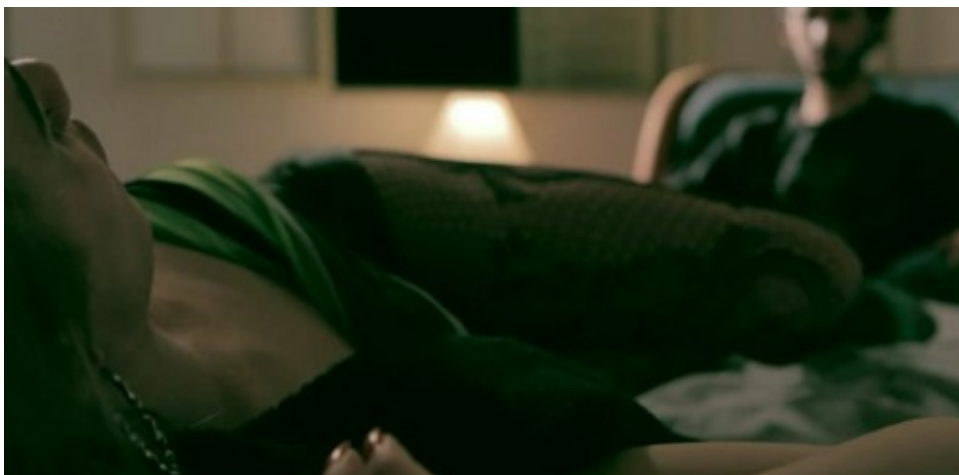
Leila, a proprietária de um salão de beleza, é imediatamente identificada no texto por sua profissão (Figura 5). O salão de beleza é o espaço no qual se desenrola grande parte da narrativa. Já em relação à Michela, no contexto ficcional, assim como no real, a figura da travesti está culturalmente associada à prostituição (Figuras 6-7). Ambas as funções dão pistas de suas respectivas localizações na infra-estrutura (na base econômica), e é o nível onde elas estão alocadas que delimita suas posições de fala (suas identidades).

**Figura 5 – O amor que não ousa dizer seu nome**



Fonte: Cena do curta-metragem de Bárbara Roma Fadil (2013).

**Figura 6 – O amor que não ousa dizer seu nome**



Fonte: Cena do curta-metragem de Bárbara Roma Fadil (2013).

**Figura 7 – O amor que não ousa dizer seu nome**



Fonte: Cena do curta-metragem de Bárbara Roma Fadil (2013).

Novamente, tal qual a situação anterior, Michela subverte os valores do que chamamos de conservadorismo e apresenta pontos sensíveis a ser discutidos sobre os usos do corpo. De uma perspectiva feminista, há limites para a reapropriação do corpo? Será que tais limites não são influências exercidas por um patriarcado que produziu um modelo higiênico de ‘ser mulher’? Essas questões têm que ser aprofundadas pelos estudos de gênero fora da perspectiva de uma ‘agenda perversa’. A partir de que momento a liberdade individual de usos do corpo torna-se um ponto de discussão moral coletiva?

#### 4.1.3 Modo pessoal e modo impessoal

Além de analisar os modos pelos quais os atores sociais são representados explicitamente, é igualmente importante considerar aquelas ausências significativas em textos. Tais faltas podem subscrever uma homogeneidade na representação de identidades indeterminadas ou ocultas, como as produzidas por classificação; também, podem desencadear os efeitos de duplicidade através da solidariedade/empatia que nasce da relação entre cinema e público (TURNER, 1997).

Um modo de rasurar o senso de independência do filme com o sujeito-espectador é desestruturar a cadeia de conexões hierárquicas entre eles, inserindo certo grau de impessoalidade nas narrativas. Assim sendo, a imagem em movimento dobra a realidade vivida e captura o indivíduo pelas auto-identificações; e o poder que ele/a tem de atribuir significado àquilo que vê.

O curta-metragem *Receita para trazer seu amor de volta* (2011) é fortemente marcado pela impessoalidade. Um notável elemento da falta de referências particulares é a facilidade que o espectador encontra de identificar-se com o conteúdo da narrativa – ainda que essa não seja uma experiência subjetiva para ele/a, a ficção é abraçada em suas afetividades –, e não necessariamente com a personagem em cena.

A narrativa busca representar visualmente o sentimento de perda. Isto é, a perda desponta como uma abstração que ganha *status* de materialidade pelas/nas imagens (MOSCOVICI, 2010). Observei que, independente da presença física de um ator principal (a personagem narradora [Keka Abrantes]), o filme tem um caráter bastante gráfico, marcado por excertos de cenas referentes à credence popular, na busca de construir imageticamente elementos do mundo mental de forma indireta, como o amor e as imagens-lembrança (Figuras 8-10). Recordo, aqui, que as imagens podem ser interpretadas como a máxima concretização de uma abstração, visto que são os construtos visuais que materializam no real as abstrações.



**Figura 8 – Receita para trazer seu amor de volta**



Fonte: Cena do curta-metragem de Andrei Bessa (2011).

**Figura 9 – Receita para trazer seu amor de volta**



Fonte: Cena do curta-metragem de Andrei Bessa (2011).

**Figura 10 – Receita para trazer seu amor de volta**



Fonte: Cena do curta-metragem de Andrei Bessa (2011).

Entretanto, ao contrário do que o título do filme, e do que o universo romântico e lúdico construído pela narrativa, nos conduz, o curta-metragem trata de um tema oculto até os seus últimos segundos: o da violência urbana (Figura 11). Se *O amor que não ousa dizer seu nome* prima pelo modo de representar estilisticamente os atores sociais, atendendo aos fins dessa tese, *Receita para trazer seu amor de volta* distingui-se pela subversão da forma, uma característica própria do que vem sendo chamado de estética artística *queer* (LOPES, 2006).

**Figura 11 – Receita para trazer seu amor de volta**



Fonte: Cena do curta-metragem de Andrei Bessa (2011).

A subversão da estética pode ser constatada não apenas nos elementos cênicos, mas, também, nas representações verbais que dão o tom humorístico do curta-metragem através do emprego de exageros e ênfases na fala (Exemplo 4). Se o cinema comercial trabalha com padrões e expectativas naturalizadas que fornecem pistas ao espectador sobre o desfecho das narrativas, dando a impressão de que estamos assistindo sempre ao mesmo filme, em *Receita para trazer seu amor de volta*, um conjunto de recursos é empregado para promover a ruptura com as previsibilidades. Por exemplo, a conclusão com a morte do objeto de desejo consegue apagar da memória do sujeito-espectador todo aquele universo divertido que foi construído pela narrativa.

**Exemplo 4 – Receita para trazer seu amor de volta (2011)**

Narradora: Corte o limão ao meio com a faca. Enfie cinquenta cravos da Índia em cada banda do limão do meio para às... Cem cravos da Índia ((expressão de surpresa na face))?! Cinco... Seis... Sete... Ixe! Leve para o campo que ninguém poderá ver... Seu altar sagrado. Acenda a vela e mentalize seu desejo, repetindo cento e nove vezes ((exprime surpresa na fala))?!

Outro ponto a ser discutido é fato de que nenhum dos atores sociais em tela é representado por nomeação, seja a narradora ou a sua amada. De acordo com van Leeuwen (1997), o anonimato de personagens dá a entender que eles/as não têm poder de representatividade em textos; em consequência, tais personagens são secundários, irrelevantes e funcionais – ao contrário de atores sociais representados por nomeação (RESENDE 2009). Em *Receita para trazer seu amor de volta*, a ausência de designação é compensada pela funcionalização da personagem narradora, porquanto ela serve de ponte entre uma dimensão mental (dos sentimentos, no caso) e uma material (das representações imagéticas). Daí o poder representacional da atriz é pôr-se ao alcance da referência (identificação). E quando a narradora transforma-se em referência para a identificação do outro, torna-se legítimo o poder da narrativa de estabelecer a conexão entre identificação e relações sociais.

Assim como em *Desconhecido íntimo*, esse princípio de identificação é construído pelo recurso do monólogo exterior, na transição de um desejo subjetivo (que está explícito no título do filme) para um fluxo de consciência em *off* (linguagem sonora). Portanto, é por intermédio da linguagem que as conexões entre concretude (prática discursiva) e abstração (as perspectivas particulares e os sentimentos da narradora) são estabelecidas. A diferença é o obscurecimento dos limites do ator social, na qualidade de agência, através do modo impessoal, o que faz o sujeito-espectador identificar-se mais com as representações mentais (processos de sentir), relacionais (processos de ser), comportamentais (o comportamento psicológico da personagem narradora, no caso) e verbais (processos de falar/dizer) do que com as representações materiais (processos de fazer [a *mise-en-scène*, por exemplo]) e existenciais (processos de existir [a lésbica, no caso]) (VAN LEEUWEN, 1997).

Em *Bibinha – a luta continua* (2013), a construção do ator social pelo modo pessoal é predominantemente marcada pela soma de todos esses processos com ênfase nas representações relacionais e existenciais, dando a impressão de realidade e/ou biografia sobre o curta-metragem.

No que tange às representações existenciais, a narrativa retrata o período de 24 horas da vida de um homem gay de meia-idade portador do vírus HIV, e busca desconstruir o estereótipo do aidético que a mídia produziu nos anos 80. Esse estigma dizia sobre os aspectos doentios de um tipo de estética (a da aparência débil e frágil) e retroalimentava a crença de que a síndrome era própria de um grupo composto por homens gays, profissionais do sexo (prostitutas) e hemofílicos. Então, o objetivo do filme é informar que a doença foi ressignificada nas últimas décadas, deixando de ser uma ‘sentença de morte’, e que é possível viver a homossexualidade dentro dos padrões de normalidade em ‘outros’ tempos de AIDS.

Uma vez que a prática cinematográfica é um modo de ação (significado acional), ou seja, um processo de ‘fazer algo’ no mundo e que os curtas-metragens do *corpus* de pesquisa se propõem a comunicar certos aspectos das identidades LGBTQ, a expectativa é a de as representações materiais dominem o que se vê em tela. Em vez disso, uma das características mais notáveis de *Bibinha – a luta continua* é o fato de que o campo do existencial é realmente utilizado na representação do personagem principal, humanizando-o, multimensionando-o do que poderia ser uma representação genérica, estereotipada, do portador de HIV (Fragmentos 6a, 6b, 7b e 10a [Exemplo 5]).

**Exemplo 5 – Bibinha – a luta continua (2013)**

Mãe (5a): Clebinho, meu filho, isso são horas?

Cleber (5b): Mamãe, dormiu no sofá de novo?

Mãe (6a): Você precisa se cuidar, filho... Não pode abusar.

Cleber (6b): Mamãe, eu não sou mais um bebê. Você não precisa me tratar assim...

Mãe (7a): Ah, Jesus...

Cleber (7b): Eu tô bem. Tive uma noite ótima ((dito enfático)).

Mãe (8a): Imagino, viu seu Cleber? Imagino ((dito irônico))...

Cleber (9a): Ótima...

Mãe (9b): Agora vou passar um cafezinho pra gente tomar, mas, depois, você vai descansar...[...]

Mãe (10a): Ô, Jesus... E sua saúde, filhinho? Ô, Santo Antônio, me ajuda...

O/a leitor/a poderia questionar se tais representações existenciais não teriam sido utilizadas na narrativa de *Receita para trazer seu amor de volta*, por exemplo, pois aquele filme, ainda que a impessoalidade chame a atenção, está longe de gerar uma atmosfera de indiferença e insensibilidade diante dos olhos do espectador. No entanto, conclui que as representações de atores sociais através do modo pessoal tendem a descartar aspectos que sejam triviais e mundanos: o personagem principal de *Bibinha – a luta continua*, Cleber, é nomeado, categorizado (gay com HIV) e tornado reconhecível explicitamente por particularidades, ao passo que a personagem interpretada por Keka Abrantes não é construída de fato nas telas. A personagem narradora não é genérica, mas, não por isso, é vista como *persona* separada de um campo existencial ordinário.

O curta-metragem começa no momento em que um homem de meia-idade chega a sua residência após uma noitada. Alguns minutos depois, ele aparece em cena vestido, preparado

para o trabalho, e dispensa o café-da-manhã com a sua mãe, apresentando como desculpa ter um dia atarefado (Fragmento 12b [Exemplo 6]). Antes da sua partida, porém, é lembrado de certo compromisso que aparentemente tem uma grande importância para ele (Fragmentos 13a e 14a [Exemplo 6]) – a ida ao posto de saúde. A partir dessa cena, a grande parte das representações gira em torno dos aspectos relacionais e existenciais da construção daquele personagem. As poucas representações materiais significativas são vistas de forma bastante rápida e sem complementos verbais, como, por exemplo, o cartaz que diz sobre a homofobia e os medicamentos antirretrovirais (Figuras 12 e 13). Outros elementos cênicos são suprimidos pelas representações relacionais (materiais de escritórios, garrafas e copos do restaurante e do bar etc.; por exemplo). E ainda que reforcem a história particular de Cleber não julgo de vital importância para a narrativa.

**Exemplo 6 – Bibinha, a luta contínua (2013)**

Mãe (11a): Clebinho, o café tá pronto. Desce, filho, vem. Senta aqui pra tomar esse café...

Cleber (11b): Não, mamãe, hoje não tenho tempo não.

Mãe (12a): Ô, meu Deus...

Cleber (12b): Reunião. Produção. Captação. Não tenho tempo nem pra dormir.

Mãe (13a): Tá bom. Mas hoje é dia...

Cleber (13b): Eu sei.

Mãe (14a): Não esquece.

Cleber (14b): Eu sei. Tô indo pra lá agora. Tchau. Beijo.

Mãe (15a): Se cuida, meu filho.

**Figura 12 – Bibinha – a luta contínua**



Fonte: Cena do curta-metragem de Adriana de Andrade (2013).

**Figura 13 – Bibinha – a luta contínua**



Fonte: Cena do curta-metragem de Adriana de Andrade (2013).

No que toca às representações relacionais, elas dizem respeito aos contextos de interação entre os participantes inscritos no texto e correlacionam-se aos aspectos discursivos do modo de ser (*significado identificacional*) (VAN LEEUWEN, 1997; FAIRCLOUGH, 2003). Posso afirmar que ambos os tipos de representação, relacional e existencial, estão emaranhadas da mesma maneira que os significados representacional e identificacional, isto é, estão em relação de mutualismo. Então, quando analisamos a interação entre os atores sociais em cena, tomando em consideração os espaços colaborativos (ambiente de trabalho, de lazer, familiar etc.), é possível fazer inferências sobre as posições de fala (identidades) e o *status* social daqueles que estão sendo representados.

Os espaços colaborativos, também chamados de territorialidades (SANTOS, 1993), estão presentes em profusão no curta-metragem, orientando o espectador sobre as interseccionalidades da identidade: cada local de sociabilidade gera expectativas sobre os posicionamentos adotados naquele espaço, seja no real ou no ficcional. Poderia até mesmo listar os tipos de contato e a distância entre os participantes como subcategorias das representações relacionais – Fairclough (2003) elege tempo, lugar e razão como circunstâncias intrínsecas a esse processo representacional.

A ideia aqui é observar o grau de intimidade ou familiaridade nas interações verbais e a distância social ou física entre os atores sociais inscritos no texto em espaços colaborativos – o escritório, a praça de alimentação do *shopping mall*, o bar e o restaurante (Figuras 14-17). Em suma, analisar a experiência da interação.

**Figura 14 – Bibinha – a luta continua**



Fonte: Cena do curta-metragem de Adriana de Andrade (2013).

**Figura 15 – Bibinha – a luta continua**



Fonte: Cena do curta-metragem de Adriana de Andrade (2013).

**Figura 16 – Bibinha – a luta continua**



Fonte: Cena do curta-metragem de Adriana de Andrade (2013).

**Figura 17 – Bibinha – a luta contínua**



Fonte: Cena do curta-metragem de Adriana de Andrade (2013).

Em *Bibinha – luta contínua*, o tipo de contato e a distância são delimitados pelo uso de imagens em *close-up* (plano de enquadramento fechado), mas, com exceção do ambiente familiar, o grau intimidade e familiaridade são fortemente demarcados pelas representações verbais, em especial pelo uso do dialeto conhecido como *Pajubá* e adotado pela comunidade LGBTQ como código de resistência (ver as palavras sublinhadas nos Exemplo 7). Assim sendo, esse dialeto ganha contornos de um princípio civilizatório e de instância de negociação entre identidades na comunicação interpessoal, simbolizando parceria e amizade, e pode ser acompanhado de comportamentos não-verbais. Na Figura 17, por exemplo, podemos observar dois personagens no enquadramento tocando suas mãos como símbolo de cumplicidade. Esse gesto, chamado de *Hi Five*, é uma saudação comum em diversas culturas. Mas, no momento, chamamos a atenção do/a leitor/a para essa linguagem específica em uso:

**Exemplo 7 – Bibinha – a luta contínua (2013)**

Cleber: Pode deixar querida. Confia na biba<sup>95</sup>!

Amiga: Arrasou no rá rá rá de raio laser<sup>96</sup>, bicha!

Cleber: Ai... Esse conjunto já foi tão bom... A pegação<sup>97</sup> na época dos (incompreensível) era ótima. Agora só tem família... Essa garotada... Tomara que esse boy magia<sup>98</sup> não demore. Detesto bicha atrasada. Ah, é ele... Nossa! Que bofão<sup>99</sup> interessante. Hmm... Deve ter uma neca<sup>100</sup> da Odara<sup>101</sup>. Nossa. Sei não...

<sup>95</sup> Biba: homem gay afeminado.

<sup>96</sup> Rá rá rá de raio laser: dá ênfase ao que foi dito anteriormente. No caso, arrasou (ser bem sucedido em alguma coisa).

<sup>97</sup> Pegação; ato sexual fortuito e sem compromisso.

<sup>98</sup> *Boy magia*: homem bonito com poder de atração sexual.

<sup>99</sup> Bofão: homem musculoso e dentro dos padrões heteronormativos.

<sup>100</sup> Neca: pênis, órgão sexual masculino.

<sup>101</sup> Odara: refere-se ao poder de satisfação, nesse contexto.



Tem uma carinha esquisita... Será que é um daqueles bofes<sup>102</sup> homofóbicos? Ah, vou aquendar<sup>103</sup>...

A título de explicação, o *Pajubá* é uma linguagem popular e um produto da interseção entre o português brasileiro e um conjunto de palavras e expressões idiomáticas usadas pelos povos da África Ocidental – dentre eles, o nagô, o egbá e o iorubá. Originalmente uma particularidade do candomblé e da umbanda, no início dos anos 80, esse dialeto foi reapropriado pelas travestis profissionais do sexo como resposta à repressão policial. Na década de 90, o *Pajubá* é difundido e utilizado pelas demais subcategorias LGBTQ periféricas, mas é pouco ou não é utilizado de todo por gays e lésbicas privilegiados por questões raciais, socioculturais e/ou econômicas. Ou seja, ele é considerado por gays e lésbicas sub-hegemônicas uma linguagem marginal e associada à negritude e à pobreza.

No curta-metragem em questão, o *Pajubá* não apenas informa sobre a intimidade e a familiaridade que Cleber tem com os seus colegas de trabalho, amigos e eventuais parceiros sexuais, mas deixa explícito que as condições de produção das narrativas com a temática LGBTQ direcionam o filme a um tipo específico de audiência, pois o uso ostensivo do dialeto dá a impressão de que algo é necessário por parte do sujeito-espectador para que a apreciação do filme seja entendida em sua totalidade – conhecer os sentidos de tais representações verbais, no caso.

Ainda em relação aos espaços colaborativos, há uma confusão entre ambiente público e privado como efeito do contato e distanciamento dos atores sociais representados. Essa confusão não pode ser interpretada negativamente, visto que é justamente essa rasura que dá a entender que o personagem principal conquistou o direito de ser respeitado e de dialogar de igual para igual com os outros personagens. Logo, *Bibinha – a luta continua* diz tanto sobre a desconstrução do estereótipo dos portadores do vírus HIV e aids quanto de uma possível convivência pacífica entre pessoas de diferentes gêneses sociais.

---

<sup>102</sup> Bofes: rapazes ou homens.

<sup>103</sup> Aquendar: sair de um lugar ou situação sem ser percebido.

## 5 CONCLUSÃO

Tomando em consideração algumas condições sociais de sobrevivência homossexual, tal qual a ideia de territorialidades simbólicas (SANTOS, 1993; RIBEIRO; ALMEIDA, 2010), havia formulado a hipótese de que a representação de atores sociais na cinematografia LGBTQ não se trataria de uma total subversão dos modos já existentes. Minha conjectura era baseada nas categorias usuais de inteligibilidade do sexo/gênero que, por sua vez, funcionam através de hierarquias e binarismos já cristalizados na cultura.

Como afirmei algumas vezes nessa tese, nascemos em um território discursivo já ocupado, e como diz Butler (2012), não há escolha. As estéticas e os estilos encontram-se soltos no social como motivações para as escolhas do dia a dia. E há uma repetição histórica dos modos de ser que aponta para a inevitabilidade de representações que sejam legitimadas pelo todo, ainda que esse ‘todo’ não seja hegemônico. Em termos metafóricos, ao fazer uso da linguagem como modo de expressão, o *self* (*id* [*core identity*]) está fadado a transforma-se em *ego* civilizado – em ‘significação social’.

Então, durante a análise dos curtas-metragens, cheguei à constatação de que os conteúdos (questões em tela, narrativas, *mise-en-scène* etc.) não são meramente atos representacionais, mas também performativos. Dito de outro modo, eles exercem a função de referências para as *performances* particulares de realização do sexo/gênero no social – uma vez que obedecem as regras organizacionais de uma homocultura.

*Desconhecido íntimo* (2011) é um exemplo desses imperativos. Alocar esse filme no cinema *queer* pareceu-me uma questão de situação, no momento em que a expressão *queer* desponta como uma sinonímia de *cool*. Grande parte de sua narrativa diz respeito a ideologias que em nenhum momento são contestadas explicitamente, problematizadas, e que se correlacionam com homonormatividades.

Do rol de curtas-metragens, *Desconhecido íntimo* talvez faça jus às críticas mais ácidas sobre a representatividade da diferença. O motivo? Simplesmente, o filme legitima subjetividades específicas de gênero em vez de desconstruí-las. Essas estruturas hierárquicas (masculino vs. feminino, no caso) estão sendo substituídas por um *ethos* sociocultural cada vez mais fluído (BAUMAN, 2001). Utilizo aqui a expressão *ethos* por ser um fenômeno que está ganhando espaço nos mais diversos locais, ainda que essa fluidez diga mais sobre o gerenciamento individual da própria sexualidade do que coletivo. Então, citar e tornar pública certas normas corporativas de gênero (masculino [machão] e feminino [sexo frágil]) estão distantes de uma cinematografia que se propõe a quebrar com os condicionamentos sociais.

Quando traço um paralelismo dos atos representacionais com os performativos, evidentemente, estou me ancorando na teoria bluteriana da performatividade de gênero (BUTLER, 2012). De acordo com essa autora, os processos de subjetivação são desencadeados pelos mesmos princípios que regem a noção de interpelação (ALTHUSSER, 1996), nos quais o sujeito se reconhece na força e na estabilidade das representações. No momento em que nos identificamos com o simbolismo social disponível, tendemos a realçar os atos performativos (do mais trivial dos gestos até a estética corporal) em relação aos representacionais. Então, algumas representações filmicas funcionam como reiterações e citações não apenas das *performances* tradicionais, mas também de categorias identitárias comuns.

Por conseguinte, o cinema como prática social também reflete nosso desejo por reconhecimento, pela aprovação dos outros como um projeto de identidade viável, convincente e coerente. *Desconhecido íntimo* é um exemplo de que os processos de subjetivação ordinários ainda funcionam, pois é um dos curtas-metragens mais conhecidos. Ou seja, o filme encontrou o seu público (TURNER, 1997). Porém, não julgo este fato apenas pelo viés da negatividade, pois defendo a liberdade do ‘ser o que se quer ser’, mesmo que este ‘ser’ seja ‘algo normal’, esteja de acordo com as normas.

É importante ressaltar, no entanto, que esta noção de busca por reconhecimento na relação entre cinema e público tem que ser bem racionalizada. O sujeito-espectador que deseja reconhecimento como uma identidade inteligível não faz escolhas simplesmente para agir de acordo com as normas. Isto é, identificar-se com representações normativas, ou com outros territórios simbólicos, é indissociável da regulação, punição e disciplina que subrepticamente também dão sentido às categorias abjetas (BUTLER, 1991). No caso de um grupo homossexual, ou de um sujeito, ele é capaz de diagnosticar em quais ocasiões as normas transformam-se em interlúdios para os problemas sociais, como a coerção (ações homofóbicas) e o consentimento (adaptar-se às questões políticas do sexo). E, em vista disso, ele faz suas escolhas através de um universo pré-selecionado, pré-certificado e prescrito, podendo subvertê-lo.

Se a narrativa do primeiro filme gira em torno de estereótipos e modelos de afetividade estigmatizados, *O amor que não ousa dizer seu nome* (2013) é o curta-metragem que me serve para estabelecer que a cinematografia LGBTQ seja um dispositivo tecnológico de negociação de saberes, pois nos faz ver a humanidade que é escondida sob rótulos depreciativos. Este filme demonstra como a representação de atores sociais pode ser reorganizada textualmente de modo a informar sobre as novas subjetividades e humanizar

velhas identidades. Dando atenção à maneira como os atores e suas ações são representados em *O amor que não ousa dizer seu nome*, pude ver o poder dos textos de constituir identidades particulares, atribuir funções sociais/papeis performativos a elas e construir tipos específicos de relações sociais (VAN LEEUWEN, 1997).

Uma vez que a performatividade dá a entender práticas reiterativas e citacionais que constituem as identidades ‘pretendidas’ (BUTLER, 2012), este curta-metragem chama a atenção justamente para os modos pelos quais as identidades e atributos de gênero transpassam do ideológico para o social através dos processos materiais (representação/estética), comportamentais (*performance*/estilo) e verbais (atos de fala).

Ainda sobre processos materiais, acredito que os modos de representar identidades em textos audiovisuais possuem um poder de agência e mudança justamente por ser um discurso sincrético que transformam diferentes tipos de linguagem (sonora, gestual e corporal e representação visual) em um tipo de flexibilidade cultural, aproximando produtor e espectador, ambos no universo do *situatedness*.

Já *Receita para trazer seu amor de volta* (2011) é um modelo estético de filme, um exemplo de como o cinema experimental subverte a forma. Se no cinema *mainstream* nos deparamos com uma fórmula de roteiro prescritivo de começos, meios e fins não-substanciais, isto é, com um sistema de previsibilidades da realidade, no circuito *underground* encontramos a ruptura das restrições que dizem respeito à criação e à razão artísticas, dando vazão às posições críticas e radicais. Ainda que a narrativa remeta a um universo lúdico de credices populares e amores românticos, um tema mais obscuro é mascarado pelo excesso de imagens, referências culturais e um tom de voz doce e cadenciado, preparando o sujeito-espectador, especializado ou não, para um fim não tão previsível que pode ter efeitos em sua visão de mundo.

*Bibinha – a luta continua* (2013) é o que chamo aqui de biografia ficcional do desconforto. É um curta-metragem que fala das ressignificações da dor e do abandono do sujeito marginal. Utilizando uma expressão nietzschiana: Não diz o filme sobre a morte do sujeito? A morte daquele sujeito previsível que se constrói em favor do outro? Não é sobre a recusa a espera passiva da morte real? Uma provocação aos padrões de normalidade que transformam subjetividades livres em uma coletividade alienada? Com certeza, *Bibinha – a luta continua* desafia o sujeito-espectador à reflexão da própria vida – daí o desconforto. O curta-metragem é um convite a apreciação do que se passa na ‘margem’, daquelas formas de vida e espaços sociais que preferimos fingir que não existem, que não estão ali, ainda que a

narrativa seja altamente orientada para um público exclusivo. Mas essa é uma questão com base em nossos preconceitos que, por sua vez, são refletidas na produção e consumo da arte.

Para finalizar, gostaria de abandonar um pouco o tom acadêmico e me permitir expressar sem tantas amarras nessas últimas linhas.

Escrever essa tese foi uma jornada cheia de desafios, uma verdadeira aventura com muito suor e muitas lágrimas... Hoje, com o conhecimento que adquiri, posso afirmar que grande parte do que acreditamos ser é transitório, é impermanente, tudo muda e nada é eterno. Somos apenas aquilo que escolhemos acreditar. Pensamentos, memórias e credos se entrelaçam para dar origem ao que chamamos de *ego*, ou de identidade. E, provavelmente, a mudança que gostaria de ver no social vai demorar mais do que o tempo que tenho de vida. Mas lutar por essa mudança, através do meu *eu acadêmico*, é o que escolhi como propósito.

A face mais grotesca do poder é arte de silenciar e invisibilizar uma maioria, que é justamente a da diferença; é destruir vidas que não são vividas em sua totalidade em nome de absolutismos. E, de todos os questionamentos que me afligiram durante esse processo de quatro anos, o único que não consegui tornar mais leve foi: – *Por que temos tanto medo da falta de sentido?* Como se a existência em si não fosse algo divino. Entretanto, acredito que a (auto-)consciência é um dispositivo que o universo tornou possível para contemplar a si mesmo, mas nós fazemos mal uso dela e aprendemos e ensinamos a odiar.

Ao contrário do que nossos recentes embates sociais e políticos nos levam a crer, a discussão da representatividade não pode ser sintetizada a uma mera questão de quotas, a determinadas porções do social, mas tem de corresponder necessariamente ao fato de que a diferença está presente em todos os espaços. Representatividade é ‘fazer ver’ a diferença. E, sim, a diferença é um ser vivo, e como tal é verdadeira...

## REFERÊNCIAS

- ADAM, B. **The rise of a gay and lesbian movement**. Michigan: Twayne Publishers, 1995.
- ADORNO, T. W. A indústria cultural. In: COHN, G. (Org.). **Comunicação e indústria cultural**. 5. ed. Trad. Amélia Cohn. São Paulo: T. A. Queiroz, 1987, p. 287-295.
- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ALTHUSSER, L. Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado: notas para uma investigação. In: ZIZEK, S. (Org.). **Um mapa da ideologia**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 105-152.
- AMORETTI, J. Movimentos sociais na América Latina e representações sociais de política. In: GUARESCHI, P. A.; HERNANDEZ, A.; CÁRDENAS, M. (Orgs.). **Representações sociais em movimento: psicologia do ativismo político**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010, p. 53-73.
- ARÁN, M. Por uma cartografia não-normativa das identificações e do desejo: algumas reflexões a partir das experiências trans. In: MISKOLCI, R.; PELÚCIO, L. (Orgs.). **Discursos fora de ordem: sexualidades, saberes e direitos**. São Paulo: Annablume, 2012, p. 139-153.
- ARENDT, H. **The human condition**. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.
- ARISTÓTELES. **Categorias**. Trad. José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Martin Claret, 2010.
- AUSTIN, J. L. **Philosophical papers**. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- \_\_\_\_\_. **Quando dizer é fazer: palavras e ação**. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BAGEMIHL, B. **Biological exuberance: animal homosexuality and natural diversity**. New York: St. Martin's Press, 1999.
- BAKHTIN, M. Os gêneros do discurso. In: BAKHTIN, M. **A estética da criação verbal**. Trad. Paulo Bezerra. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 261-306.
- BAKHTIN, M.; VOLOCHÍNOV, V. N. **Marxismo e filosofia da linguagem**. Trad. Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. 14. ed. São Paulo: Hucitec, 2010.
- BARBERO, G. H. **Homossexualidade e perversão na psicanálise: uma resposta aos gays and lesbian studies**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2005.
- BAUDRILLARD, J. **A transparência do mal: ensaio sobre os fenômenos extremos**. Trad. Estela dos Santos Abreu. São Paulo: Papyrus, 1990.

\_\_\_\_\_. **Simulacros e simulação.** Trad. Maria João da Costa Pereira. Lisboa: Relógio d'Água, 1991.

\_\_\_\_\_. **O sistema dos objetos.** Trad. Zulmira Ribeiro Tavares. São Paulo: Perspectiva, 2009.

BAUMAN, Z. **Modernidade líquida.** Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. **Identidade:** entrevista a Benedetto Vecchi. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BEAUVOIR, S. **O segundo sexo.** Trad. Sérgio Millet. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BELELI, I. Brasileiros/as no atravessar de fronteiras: (des)organizando imaginários. In: MISKOLCI, R.; PELÚCIO, L. (Orgs.). **Discursos fora de ordem:** sexualidades, saberes e direitos. São Paulo: Annablume, 2012, p. 73-95.

BENTO, B. **A reinvenção do corpo:** sexualidade e gênero na experiência transexual. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

BESSA, K. Estranhezas que roubam a cena: entre celulóides, tapetes e closes. In: MISKOLCI, R.; PELÚCIO, L. (Orgs.). **Discursos fora de ordem:** sexualidades, saberes e direitos. São Paulo: Annablume, 2012, p. 97-122.

BHABHA, H. K. **O local da cultura.** Trad. Myriam Ávila *et al.* 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

BIBINHA – a luta continua. Direção: Adriana de Andrade. Produção: Renato Marques e Adriana de Andrade. Roteiro: Adriana de Andrade. Elenco: Adeílton Lima, Daniela Gonçalves, Gê Martu, Leandro Menezes, Magno Assis. Brasil: Nova Filmes/Casa 30, 2013. 1 CD-ROM (19 min.), son., color.

BORGES, C. C.; ROCHA-COUTINHO, M. L. Sentidos para a homossexualidade. In: LARA, G. P.; LIMBERTI, R. P. (Orgs.). **Discurso e (des)igualdade social.** São Paulo: Contexto, 2015, p. 179-199.

BORRILLO, D. **Homofobia:** história e crítica de um preconceito. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

BOURCIER, M. H. **Queer zone:** politiques des identités sexuelles, des représentations et des savoirs. Paris: Balland, 2001.

BOURDIEU, P. **Razões práticas:** sobre a teoria da ação. Trad. Mariza Corrêa. São Paulo: Papirus, 1996.

\_\_\_\_\_. **O poder simbólico.** Trad. Fernando Tomaz. 13. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

\_\_\_\_\_. **A distinção:** crítica social do julgamento. Trad. Daniela Kern e Guilherme J. F. Teixeira. 2. ed. Porto Alegre: Zouk, 2011a.

\_\_\_\_\_. **A dominação masculina.** Trad. Maria Helena Kühner. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011b.

BROWNMILLER, S. **Against our will:** men, women and rape. Nova York: Simon & Schuster, 1975.

BUTLER, J. Imitation and gender insubordination. In: FUSS, D. (Org.). **Inside/Out:** lesbian theories, gay theories. London: Routledge, 1991, p. 13-31.

\_\_\_\_\_. **Bodies that matter:** on the discursive limits of “sex”. London: Routledge, 1993.

\_\_\_\_\_. **Antigone’s claim:** kinship between life and death. New York: The Wellek Library Lectures, 2000.

\_\_\_\_\_. **Problemas de gênero:** feminismo e subversão da identidade. Trad. Renato Aguiar. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

\_\_\_\_\_. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOURO, G. L. (Org.). **O corpo educado:** pedagogias da sexualidade. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 151-172.

\_\_\_\_\_. **Relatar a si mesmo:** crítica da violência ética. Trad. Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CHARAUDEAU, P. **Discurso das mídias.** Trad. Ângela S. M. Corrêa. São Paulo: Contexto, 2006.

CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. **Dicionário de análise do discurso.** Trad. Fabiana Komesu. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2008.

CHOULIARAKI, L.; FAIRCLOUGH, N. **Discourse in late modernity:** rethinking critical discourse analysis. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

CORTINA, A.; MARCHEZAN, R. C. Teoria semiótica: a questão do sentido. In: MUSSALIM, F.; BENTES, A. C. (Orgs.). **Introdução à linguística:** fundamentos epistemológicos. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2011, p. 393-438.

COSTA, J. F. **Ordem médica e norma familiar.** Rio de Janeiro: Graal, 1999.

COSTA, N. B. **Música popular, linguagem e sociedade:** analisando o discurso literomusical brasileiro. Curitiba: Appris, 2011.

COUTO, E. S. Corpos modificados: o saudável e o doente na cibercultura. In: LOURO, G. L.; FELIPE, J.; GOELLNER, S. V. (Orgs.). **Corpo, gênero e sexualidade:** um debate contemporâneo na educação. 9. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p. 172-186.



DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe**. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DEBRAY, R. **Curso de midiologia geral**. Trad. Guilherme João de F. Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1993

\_\_\_\_\_. **Vida e morte da imagem**. Trad. Guilherme João de F. Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1994.

DEFLEUR, M. L.; BALL-ROKEACH, S. **Teorias da comunicação de massa**. Trad. Octavio Alves Velho. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

DERRIDA, J. **Margens da filosofia**. Trad. Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Porto: Rés-Editora, 1972.

\_\_\_\_\_. Signature event context. In: DERRIDA, J. **Limited Inc**. Trad. Samuel Weber e Jeffrey Mehlman. Evanston: Northwestern University Press, 1988, p. 29-110.

\_\_\_\_\_. **Force de loi: le fondement mystique de l'autorité**. Paris: Galilée, 1994.

\_\_\_\_\_. **Gramatologia**. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1999.

DESCONHECIDO íntimo. Direção: Alexandre Ingrevallo. Produção: Alexandre Ingrevallo. Roteiro: Alexandre Ingrevallo. Elenco: Clara Carvalho, Elam Lima, Juliana Calderón, Luciano Chirulli, Rafael Losso. Brasil: Diálogo Som e Imagem, 2011. 1 CD-ROM (20:22 seg.), son., color.

DEWS, P. Adorno, pós-estruturalismo e a crítica da identidade. In: ZIZEK, S. (Org.). **Um mapa da ideologia**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 51-71.

DURKHEIM, E. Individual and collective representations. In: DURKHEIM, E. **Sociology and philosophy**. New York: The Free Press, 1974, p. 5-34.

ESTRADA, D. D. Homo, hetero, trans: o enigma da sexualidade. In: PORTUGAL, A. M.; FURTADO, A. A. P.; RODRIGUES, G. V.; BAHIA, M. A.; GONTIJO, T. (Orgs.). **Destinos da sexualidade**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004, p. 363-379.

FAIRCLOUGH, N. **Language and power**. London: Longman, 1989.

\_\_\_\_\_. **Critical discourse analysis: papers in the critical study of language**. London: Longman, 1995.

\_\_\_\_\_. **Discurso e mudança social**. Trad. Izabel Magalhães *et al.* Brasília: Editora UnB, 2001.

\_\_\_\_\_. **Analysing discourse: textual analysis for social research**. London: Routledge, 2003.

FIGUEIREDO, M. I. F. L. Do mesmo lado do universo. In: PORTUGAL, A. M.; FURTADO, A. A. P.; RODRIGUES, G. V.; BAHIA, M. A.; GONTIJO, T. (Orgs.). **Destinos da sexualidade**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004, p. 309-313.

FOUCAULT, M. **A história da sexualidade 1: a vontade de saber**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988a.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Trad. Lígia M. Pondé Vassalo. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1988b.

\_\_\_\_\_. **Em defesa da sociedade**. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FRANÇA, A. Cinema de terras e fronteiras. In: MASCARELLO, F. (Org.). **História do cinema mundial**. São Paulo: Papirus, 2006, p. 395-412.

FRANÇA, I. L. Na ponta do pé: quando o black, o samba e o GLS se cruzam em São Paulo. In: DÍAZ-BENÍTEZ, E.; FIGARI, C. E. (Orgs.). **Prazeres dissidentes**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009, p. 393-421.

FREUD, S. **Psicanálise “silvestre”**. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1970.

\_\_\_\_\_. **O ego e o id e outros trabalhos**. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. **Totem e tabu: algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos**. Trad. Renato Zwick. Rio Grande do Sul: L&PM, 2013.

GHESTI-GALVÃO, I. Gênero e mídia: tecnologias de produção de subjetividade. In: GALINKIN, A. L.; SANTOS, C. (Orgs.). **Gênero e psicologia social: interfaces**. Brasília: TechnoPolitik, 2010, p. 301-318.

GILL, R. Análise de discurso. In: BAUER, M. W.; GASKELL, G. (Orgs.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. Trad. Pedrinho A. Guareschi. 13. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2015, p. 244-270.

GOELLNER, S. V. A produção cultural do corpo. In: LOURO, G. L.; FELIPE, J.; GOELLNER, S. V. (Orgs.). **Corpo, gênero e sexualidade: um debate contemporâneo na educação**. 9. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p. 30-42.

GOFFMAN, E. **Stigma: notes on the management of spoiled identity**. New York: Touchstone, 2009.

GRAMSCI, A. **Concepção dialética da história**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.

\_\_\_\_\_. **Cadernos do cárcere**. Trad. Carlos Nelson Coutinho *et al.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GUARESCHI, P. A. Representações sociais, mídia e movimentos sociais. In: GUARESCHI, P. A.; HERNANDEZ, A.; CÁRDENAS, M. (Orgs.). **Representações sociais em movimento: psicologia do ativismo político**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010, p. 77-91.

HALBERSTAM, J. J. Repensando o sexo e o gênero. In: MISKOLCI, R.; PELÚCIO, L. (Orgs.). **Discursos fora de ordem: sexualidades, saberes e direitos**. São Paulo: Annablume, 2012, p. 125-137.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

\_\_\_\_\_. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Trad. Adelaine La Guardia Resende *et al.* Belo Horizonte: UFMG, 2009.

HALLIDAY, M. A. K. **An introduction to functional grammar**. London: Edward Arnold, 1985.

\_\_\_\_\_. **An introduction to functional grammar**. 3. ed. London: Edward Arnold, 2004.

HÖFFE, O. **Immanuel Kant**. Trad. Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

JOHNSON, A. G. **The gender knot: unraveling our patriarchal legacy**. Philadelphia: Temple University Press, 1997.

JOVCHELOVITCH, S. **Os contextos do saber: representações, comunidade e cultura**. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. Vivendo a vida com os outros: intersubjetividade, espaço público e representações sociais. In: GUARESCHI, P. A.; JOVCHELOVITCH, S. (Orgs.). **Textos em representações sociais**. 12. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2011, p. 53-72.

JUNG, C. **O homem e seus símbolos**. Trad. Maria Lúcia Pinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

KELLNER, D. **A cultura da mídia – estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno**. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: EDUSC, 2001.

KONDER, L. **O que é dialética**. 21. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

KRISTEVA, J. Word, dialogue and novel. In: MOI, T. (Org.). **The Kristeva reader**. Oxford: Basil Blackwell, 1986, p. 34-61.

LACAN, J. O estádio do espelho como formador da função do Eu. In: ZIZEK, S. (Org.). **Um mapa da ideologia**. Trad. Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 97-103.

\_\_\_\_\_. A significação do falo. In: LACAN, J. **Escritos**. Trad. Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 692-703.

\_\_\_\_\_. **O seminário – livro 5: as formações do inconsciente**. Trad. Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

LAKOFF, G. **Women, fire, and dangerous things: what categories reveal about the mind**. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

LAZZARATO, M.; NEGRI, A. **Trabalho imaterial: formas de vida e produção de subjetividade**. Trad. Mônica de Jesus. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

LE BRETON, D. **Adeus ao corpo**. Trad. Marina Appenzeller. Campinas: Papyrus, 2003.

\_\_\_\_\_. **As paixões ordinárias: antropologia das emoções**. Trad. Luís Alberto Salton Peretti. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

LEAL, B. Saber das narrativas. In: GUIMARÃES, C.; FRANÇA, V. (Orgs.). **Na Mídia, na rua: narrativas do cotidiano**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p. 19-42.

LÉVY, P. **O que é virtual?** Trad. Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 1996.

\_\_\_\_\_. **Cibercultura**. Trad. Carlos Irineu da Costa. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 1999.

LIPOVETSKY, G. **O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas**. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. **Metamorfoses da cultura liberal: ética, mídia e empresa**. Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2004.

LOPES, D. Cinema e gênero. In: MASCARELLO, F. (Org.). **História do cinema mundial**. São Paulo: Papyrus, 2006, p. 379-394.

LOURO, G. L. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista**. Petrópolis: Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. **Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

LUZ, R. S. A intersecção dos conjuntos: gays e lésbicas negras em confronto com as hegemonias e sub-hegemonias. In: VENTURI, G.; BOKANY, V. (Orgs.). **Diversidade sexual e homofobia no Brasil**. São Paulo: Perseu Abramo, 2011, p. 119-130.

MACCIOCHI, M. **A Favor de Gramsci**. Trad. Angelina Peralva. São Paulo: Paz e Terra, 1980.

MACHADO, A. **Pré-cinemas e pós-cinemas**. 6. ed. São Paulo: Papyrus, 2011.

MADUREIRA, A. F. A. Gênero, sexualidade e processos identitários na sociedade brasileira: tradição e modernidade em conflito. In: GALINKIN, A. L.; SANTOS, C. (Orgs.). **Gênero e psicologia social: interfaces**. Brasília: TechnoPolitik, 2010, p. 31-63.

MAFFESOLI, M. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa**. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

MAINGUENEAU, D. **Gênese dos discursos**. Trad. Sírio Possenti. São Paulo: Parábola, 2008.

\_\_\_\_\_. **Análise de textos de comunicação**. Trad. Maria Cecília P. de Souza e Silva e Décio Rocha. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2013.

MARCUSCHI, L. A. Contribuição da linguística contemporânea ao estudo das relações entre língua e conhecimento. In: HENRIQUES, C. C.; SIMÕES, D. (Orgs.). **Língua e cidadania: novas perspectivas para o ensino**. Rio de Janeiro: Europa, 2004, p. 255-272.

MARKOVÁ, I. **Dialogicidade e representações sociais: as dinâmicas da mente**. Trad. Hélio Magri Filho. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.

MARTIN-BARBERO, J. **Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia**. 6. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

MARX, K. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. Trad. Luis Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 102-113.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. Trad. Luis Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MCLUHAN, M. **Os meios de comunicação como extensões do homem**. Trad. Décio Pignatari. 8. ed. São Paulo: Cultrix, 1996.

MEAD, G. H. Mind, self, and society. In: MORRIS, C. W. (Org.). **From the standpoint of a social behaviorist**. Chicago: University of Chicago Press, 1996, p. 5-178.

MEIRA, Y. M. A Homossexualidade na perversão. In: PORTUGAL, A. M.; FURTADO, A. A. P.; RODRIGUES, G. V.; BAHIA, M. A.; GONTIJO, T. (Orgs.). **Destinos da sexualidade**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004, p. 315-331.

MISKOLCI, R. **Teoria queer: um aprendizado pelas diferenças**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

MORIN, E. **Cultura de massas no século XX: neurose**. Trad. Maura Ribeiro Sardinha. 9. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

\_\_\_\_\_. **O cinema ou o homem imaginário: ensaio de antropologia sociológica**. Trad. Luciano Loprete. São Paulo: É Realizações, 2014.

MOSCOVICI, S. **A representação social da psicanálise**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

\_\_\_\_\_. **Representações sociais: investigações em psicologia social**. Trad. Pedrinho A. Guareschi. 7. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. **A psicanálise, sua imagem e seu público**. Trad. Sonia Fuhrmann. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

MOSCOVICI, S.; MARKOVÁ, I. Ideas and their development: a dialogue between Serge Moscovici and Ivana Marková. In: MOSCOVICI, S. **Social representations**. London: Polity Press, 2000, p. 224-286.

NIETZSCHE, F. **Vontade de potência**. Trad. Mário D. Ferreira Santos. Rio de Janeiro: Ediouro, 1988.

NOBRE, M. **A teoria crítica**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

O AMOR que não ousa dizer seu nome. Direção: Bárbara Roma Fadil. Produção: Victor Casé. Roteiro: Bárbara Roma Fadil. Elenco: Ângela Ribeiro, Dani Glamour Garcia, Micheline Lemos, Nádia Estevanato, Nicole Santaella. Brasil: UFSCAR/DAC, 2013. 1 CD-ROM (15 min.), son., color.

OLIVEIRA, L. A.; CARVALHO, M. A. B. Fairclough. In: OLIVEIRA, L. A. (Org.). **Estudos do discurso: perspectivas teóricas**. São Paulo: Parábola, 2013, p. 281-310.

OLIVEIRA, M. A. de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

OLIVEIRA, M. J. Como reivindicar direitos humanos se você não é considerado(a) humano(a)? Revisando alguns discursos contemporâneos contrários à homoparentalidade. In: GALINKIN, A. L.; SANTOS, C. (Orgs.). **Gênero e psicologia social: interfaces**. Brasília: TechnoPolitik, 2010, p. 275-299.

PAIVA, A. R. **Direitos humanos em seus desafios contemporâneos**. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

PARKER, R. **Corpos, prazeres e paixões: a cultura sexual no Brasil contemporâneo**. São Paulo: Best Seller, 1991.

PARREIRAS, C. Fora do armário... Dentro da tela: notas sobre avatares, (homo)sexualidades e erotismo a partir de uma comunidade virtual. In: DÍAZ-BENÍTEZ, M. E.; FÍGARI, C. E. (Orgs.). **Prazeres dissidentes**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009, p. 343-371.

PÊCHEUX, M. **Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Trad. Eni P. Orlandi *et al.* São Paulo: Unicamp, 1988.

PIAGET, J. **A construção do real na criança**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

PRADO, M. A. M.; MACHADO, F. V. **Preconceitos contra homossexualidades: a hierarquia da invisibilidade**. São Paulo: Cortez, 2008.

PROSSER, J. **Second skins: the body narratives of transsexuality**. New York: Columbia University Press, 1998.

RAJAGOPALAN, K. Linguagem e cognição do ponto de vista da linguística crítica. **Veredas**, Juiz de Fora, MG, v. 6, n. 1, p. 91-104, jan./jun. 2002.

\_\_\_\_\_. **Por uma linguística crítica: linguagem, identidade e a questão ética**. São Paulo: Parábola, 2003.

RECEITA para trazer seu amor de volta. Direção: Andrei Bessa. Produção: Valdo Siqueira e Luciana Gomes. Roteiro: Andrei Bessa. Elenco: Keka Abrantes, Raquel Mendes. Brasil: Grupos 3x4 de Teatro/Coletivo Cambada, 2011. 1 CD-ROM (4:36 seg.), son., color.

RENAULT, E. **Vocabulário de Karl Marx**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

RESENDE, V. **Análise de discurso crítica e realismo crítico: implicações interdisciplinares**. São Paulo: Pontes, 2009.

RIBEIRO, A. S. M.; ALMEIDA, A. M. O. Significados da homossexualidade: entre o medo e o preconceito. In: GALINKIN, A. L.; SANTOS, C. (Orgs.). **Gênero e psicologia social: interfaces**. Brasília: TechnoPolitik, 2010, p. 245-299.

RIOS, L. F. Performando a tradicionalidade: geração, gênero e erotismo no candomblé do Rio de Janeiro. In: UZIEL, A. P.; RIOS, L. F.; PARKER, R. (Orgs.). **Construções da sexualidade: gênero, identidade e comportamento em tempos de AIDS**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, p. 39-50.

ROSE, D. Análise de imagens em movimento. In: BAUER, M. W.; GASKELL, G. (Orgs.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. Trad. Pedrinho A. Guareschi. 13. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2015, p. 343-364.

ROSENFELD, A. **Cinema: arte e indústria**. Trad. Nanci Fernandes. São Paulo: Perspectiva, 2009.

RUBIN, G. The traffic in women: notes on the “political economy” of sex. In: REITER, R. R. (Org.). **Toward an anthropology of women**. New York: Monthly Review Press, 1975, p. 157-210.

SALIH, S. **Judith Butler e a teoria queer**. Trad. Guacira Lopes Louro. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

SANTOS, B. S. **Um discurso sobre as ciências**. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, M. **A urbanização brasileira**. São Paulo: Hucitec, 1993.

SAUSSURE, F. **Curso de linguística geral**. Trad. Antônio Chelini e José Paulo Paes. 27. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

SCARPARO, H.; PEDROSO, M. Representações: movimentos de imagens e palavras vividas. In: GUARESCHI, P. A.; HERNANDEZ, A.; CÁRDENAS, M. (Orgs.). **Representações sociais em movimento: psicologia do ativismo político**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010, p. 15-22.

SCHULMAN, N. O centre for contemporary cultural studies da Universidade de Birmingham: uma história intelectual. In: SILVA, T. T. (Org.). **O que é, afinal, Estudos Culturais?** 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p. 167-224.

SCOTT, J. W. Gender: a useful category of historical analysis. In: HEILBRUN, C. G.; MILLER, N. K. (Orgs.). **Gender and the politics of history**. New York: Columbia University Press, 1988, p. 28-50.

SEARLE, J. R. **Speech act: an essay in the philosophy of language**. Cambridge: Cambridge Press, 1969.

SEDGWICK, E. K. **Epistemology of the closet**. California: University of California Press, 2008.

SHOHAT, E.; STAM, R. **Crítica da imagem eurocêntrica**. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T.; HALL, S.; WOODWARD, K. (Orgs.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. 9. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2009, p. 73-102.

SIMÕES, J.; FACCHINI, R. **Na trilha do arco-íris: do movimento homossexual ao LGBT**. São Paulo: Perseu Abramo, 2009.

SOBOTTKA, E. A. Movimentos sociais e a disputa pela interpretação da realidade. In: GUARESCHI, P. A.; HERNANDEZ, A.; CÁRDENAS, M. (Orgs.). **Representações sociais em movimento: psicologia do ativismo político**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010, p. 23-35.

SÓFOCLES. **Édipo Rei**. Trad. Domingos Paschoal Cegalla. Rio de Janeiro: DIFEL, 2001.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Trad. Sandra Regina Goulart Almeida *et al.* Belo Horizonte: UFMG, 2010.

STAM, R. **Introdução à teoria do cinema**. Trad. Fernando Mascarello. 3. ed. São Paulo: Papyrus, 2003.

STELARC. Das estratégias psicológicas às ciberestratégias: a protética, a robótica e a existência remota. Trad. Flávia Saretta. In: DOMINGUES, D. (Org.). **A arte no século XIX: a humanização das tecnologias**. São Paulo: Unesp, 1997, p. 52-62.

STOLLER, R. J. **Sex and gender: on the development of masculinity and femininity**. New York: Science House, 1969.



THOMPSON, J. B. **Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa.** Trad. Grupo de estudos sobre ideologia, comunicação e representações sociais da pós-graduação do Instituto de Psicologia da PURCS. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

TODOROV, T. **A Conquista da América: a questão do outro.** Trad. Beatriz Perrone Moisés. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

TRINDADE, J. R. Construção de identidades homossexuais na era da AIDS. In: UZIEL, A. P.; RIOS, L. F.; PARKER, R. (Orgs.). **Construções da sexualidade: gênero, identidade e comportamento em tempos de AIDS.** Rio de Janeiro: Pallas, 2004, p. 169-199.

TURNER, G.. **Cinema como prática social.** Trad. Mauro Silva. São Paulo: Summus, 1997.

VAN DIJK, T. A. **Discurso e poder.** Trad. Judith Hoffnagel *et al.* São Paulo: Contexto, 2008.

\_\_\_\_\_. Discurso das elites e racismo institucional. Trad. Glaucia Proença Lara e Regina Célia Vieira. In: LARA, G. P.; LIMBERTI, R. P. (Orgs.). **Discurso e (des)igualdade social.** São Paulo: Contexto, 2015, p. 31-48.

VAN LEEUWEN, T. A representação dos atores sociais. In: PEDRO, E. R. (Org.). **Análise crítica do discurso: uma perspectiva sociopolítica e funcional.** Lisboa: Caminho, 1997, p. 169-222.

WALKER, A. If the present looks like the past, what does the future look like? In: WALKER, A. **In search of our mothers' gardens: womanist prose.** California: Harcourt Brace Jovanovich, 1983, p. 290-291.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T.; HALL, S.; WOODWARD, K. (Orgs.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.** Trad. Tomaz Tadeu da Silva. 9. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2009, p. 07-72.