

ÀS MARGENS: NOTAS ESCRITAS ENTRE A FILOSOFIA E A SEXUALIDADE

TO THE BORDERS: WRITINGS BETWEEN PHILOSOPHY AND SEXUALITY

Resumo

O presente texto tem como objetivo apresentar uma específica imagem da filosofia como experiência crítica do pensamento e mostrar alguns encontros com a temática da sexualidade pensada desde a perspectiva das experiências homoeróticas, problematizando uma determinada imagem das experiências gays como regidas ainda por um modo heterossexual de pensar a sexualidade e delineando as *sexualidades marginais* como uma resistência a esta tendência de *heterossexualizar* as relações sexuais em geral.

Palavras-chave: Filosofia. Experiência. Crítica. Heteronormatividade. Identidades.

Abstract

This text aims to present a specific image of philosophy, as an important part of thought, and to show some of its meetings with sexuality from the perspective of the homoerotic experience. It problematizes a specific image of the gay experience (which is still prevailed upon by a heterosexual way of thinking that delineates it as a *marginal sexuality*), as a way to resist the tendency to *heterosexualize* all sexual relationships.

Keywords: Philosophy. Experience. Critics. Heteronormativity. Identities.

... o persistente hábito mental de associar a sexualidade (como atos sexuais entre as pessoas) com a esfera privada ou a privacidade individual, ainda quando se encontre rodeada por representações da sexualidade (imagens visuais e verbais dos atos sexuais, ou imagens alusivas aos atos sexuais entre as pessoas), tende a negar o óbvio – a natureza bastante pública do discurso sobre a sexualidade (...)

Sair ou deixar o lugar que é seguro, que é o “lar” físico, emocional, linguístico e epistemologicamente, por outro lugar que é desconhecido e arriscado, que não é só emocional, mas conceitualmente outro; por um lugar do discurso a partir do qual o falar e o pensar são, na melhor das hipóteses, experimentais, inseguros, sem garantias.

Teresa de Lauretis, (1990: 129-138)

Wanderson Flor do Nascimento

Professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB) e Programa de Pós-Graduação em Bioética da UnB. email: wandersonflor@unb.br

Algumas primeiras palavras

Pensar encontros possíveis entre a filosofia e as reflexões sobre as experiências sexuais é, ao mesmo tempo, fascinante e difícil. Fascinante, pois há, segundo penso, muitas coisas que aproximam a filosofia da sexualidade. E como a filosofia tem se preocupado, em grande parte, com experiências humanas, pensar a sexualidade não deve ser evitado, embora tenha sido pouco feito no decorrer da história do pensamento filosófico ocidental. Difícil, exatamente pelo caráter controverso tanto da filosofia quanto da sexualidade, enquanto temas. Gostaria de tratar aqui neste texto de um eixo que liga a sexualidade e a filosofia: a noção de experiência. Pensar de que modo a noção de experiência apresenta alguns pontos interessantes para pensar tanto a sexualidade quanto a filosofia e ver como que a filosofia pode servir para pensar uma experiência da sexualidade é o que tentarei fazer no decorrer destas linhas.

A filosofia, tanto quanto as práticas sexuais humanas, é plural. Filosofia, embora seja uma palavra no singular, engloba um conjunto muito diverso e complexo de práticas de pensamento muito diferentes entre si; assim como a palavra sexualidade engloba um conjunto muito complexo e distinto de práticas humanas. Por esse motivo, é cada vez mais difícil falar *da* filosofia, assim como é difícil falar *da* sexualidade. Escolherei um recorte das duas temáticas, guiado pela problemática da experiência. Pensar a filosofia como *uma* experiência de pensamento, e pensar a sexualidade como *uma* experiência afetivo-corporal. Pensando assim, tentarei seguir esses dois modos experienciais como ligados a uma experiência *com* a singularidade. Em função deste recorte, serei obrigado a colocar a questão da identidade para pensar a identidade sexual no sentido de experiência de si, e levantar algumas hipóteses acerca do silêncio da filosofia sobre o que se poderia chamar de *sexualidades marginais*, sobre o que falarei mais adiante.

Quando a filosofia está em questão...

Há muito que a própria filosofia coloca para si mesma a questão “o que é filosofia?”. Podemos dizer, em função deste movimento incessante de se perguntar pelo que se está fazendo, que a filosofia tem como marca principal um problema de identidade. Ela não é sempre a mesma atividade no decorrer de sua história. Desde o século VI a.C., quando aparecem os primeiros registros de atividades filosóficas no Ocidente até o século XXI, temos chamado muitas coisas diferentes de filosofia; atividades que vão desde a elaboração de teorias religiosas, de afirmação de verdades que se pensam incontestáveis, até a problematização e a crítica do mundo. É muito difícil – talvez impossível – encontrar qualquer eixo que ligue todas as pessoas que se ocuparam da filosofia em uma única atividade comum. Talvez possamos encontrar grandes grupos de pensadoras/es, que se aproximam em função de algumas características, mas ainda assim teríamos grandes grupos – e não teríamos, contudo, encontrado o ponto comum que faria com que todas essas pessoas fossem praticantes de uma mesma atividade chamada filosofia.

A concepção de filosofia que articularei aqui é basicamente ligada aos séculos XIX e XX – embora também possamos ver pensadoras/es em outras épocas que possam também ser alinhadas/os nessa mesma concepção. A marca principal desta noção de filosofia que seguirei é que ela se configura como uma *experiência crítica do pensamento*. Definir a filosofia, deste modo, significa colocar em questão a noção de experiência, a noção de crítica e a noção de pensamento. Uma vez que esta concepção estiver, de algum modo, delineada será possível estabelecer as conexões que desejo entre filosofia e as práticas sexuais que chamarei de *sexualidades marginais*.

Esta noção de filosofia aparece, de algum modo, como uma prática subversiva através do pensamento. Ela surge basicamente de uma insatisfação diante do mundo, de uma não aceitação das coisas, tal como

elas são, de um modo dogmático ou acrítico. Essa desconfiança baseia-se em uma tentativa de ora compreender e ora problematizar nossas relações com o mundo, com o conhecimento e conosco mesmas/os.

Esta problematização de nossas relações é como um passo prévio para a modificação dessas relações. Esta suposição parte da crença de que um passo importante para a mudança é a identificação da possibilidade da mudança. Só é possível mudar algo que se visualiza como mutável. Nossas imagens influenciam – ou até mesmo determinam – a maneira como lidamos com as coisas. Se temos a imagem que uma determinada coisa é impossível de ser modificada então temos instituída uma impossibilidade de agir, de mudar. Não mais tentaremos modificar tal coisa.

Não afirmarei que esta noção que adoto é *melhor* do que outras noções de filosofia. Entretanto, ela me parece, ao mesmo tempo, útil para uma transformação crítica do mundo e bela. Tampouco ela é a única útil ou a única bela, porém é a que mais me agrada. Meu critério é, então, sobretudo estético e político, com todos os riscos que isto implique. E tais riscos não devem ser julgados exclusivamente por mim.

Esta afirmação da filosofia como uma experiência, institui uma oposição à filosofia como forma de contemplação ou simples teorização. A filosofia aparece como prática. É uma prática discursiva, uma prática do pensar. Uma experiência é um movimento único, singular, um movimento que apenas eu faço. Um movimento que me individualiza, que ninguém pode fazer por mim, uma vivência que só eu posso ter, e só posso tê-la uma única vez. É um movimento intransferível, irrepetível. A repetição de uma experiência não é mais a mesma experiência. É uma outra experiência. Cada uma dessas vivências experimentadas, enquanto movimentos singulares, colocam em questão a singularidade de nossas práticas, de nossa própria vida. Enquanto singularidade, há a impossibilidade de uma continuidade sistemática. O singular resiste a ser sempre do mesmo modo. O singular se desvincula da imobilidade. Enquanto único,

o singular vai se modificando para não ser sempre o mesmo e nem ser modelo; por isso a experiência é um movimento “do qual se sai transformado” (Foucault, 1994: 41).

O objetivo não é, primeiramente, transformar o mundo, mas transformar a si mesmo em algo diferente. Há aqui a suposição que a modificação de um mundo não pode prescindir da modificação do sujeito que vive neste mesmo mundo. A experiência modifica, ao mesmo tempo, o sujeito e suas relações. E a experiência colocada em questão quando se pensa a filosofia é a experiência do pensar.

Assim como o termo “filosofia”, a palavra “pensar” assume distintos significados na história do Ocidente. No contexto que aqui articulo, o pensar aparece como uma imagem das coisas, do mundo que se apresenta como uma forma radical de interrogar o mundo e a si mesmo. Não é um pensar que tenta legitimar o que já se sabe, mas um pensar que coloca tudo sob suspeita. O pensar é aqui uma atividade de imersão no mundo, que desconfia daquilo que aparece como verdadeiro, como óbvio, como natural. O pensar aqui aparece como uma forma de modificar a nossa relação com a verdade, ou com o que tomamos por verdadeiro. O pensamento é um processo multilinear, um movimento que nos possibilita ser ao mesmo tempo sujeito e objeto de uma atividade. O pensamento aparece como uma atitude não ingênua, com um caráter de intervenção crítica no mundo. O pensamento analisa

todas as maneiras de dizer, fazer, de se conduzir, onde o indivíduo se manifeste e aja como sujeito do conhecimento, como sujeito ético ou jurídico, como sujeito consciente de si e dos outros. Neste sentido o pensamento é considerado como forma de ação, como ação enquanto ela implica o jogo do verdadeiro e do falso, aceitação ou recusa de regras, a relação consigo mesmo e com os outros. (Foucault, 1994: 579-80)

O pensamento filosófico aqui sustentado pensa mundos diferentes, indivíduos diferentes. Na medida em que nos colocamos como objeto desses processos, ao mesmo tempo em que somos as/os operadoras/es e detentoras/es desse mecanismo que é o pensar,

colocamo-nos em questão. Esta experiência crítica do pensamento é uma forma de antropologia filosófica. Recoloca sempre a pergunta *quem sou eu?* Ou, de forma mais geral, *quem somos nós?* Pensar quem somos nós não significa encontrar nossa essência imutável, mas sim entender o modo pelo qual nos tornamos aquilo que somos; entender os processos que nos constituem e que nos transformam no que hoje conseguimos identificar como “*nós mesmas/os*”.

Mas o que seria a *crítica* neste contexto? Este é um conceito que hoje tem tantos sentidos que já não sabemos ao certo o que ele é. Tentarei entrar nesse emaranhado de sentidos desta palavra para escolher um significado possível que estrategicamente seja interessante para esta noção de filosofia como experiência *crítica* do pensar. Não podemos nos esquecer, que o caráter que estou dando a filosofia aqui é de subversão. Uma espécie de mecanismo de subversão do pensar. Um pensar que ao invés de encaminhar, desencaminhe. Um pensar que pressupõe que nem tudo está bem como está.

A crítica, neste contexto, seria então um movimento de desconfiança e insubmissão. A crítica apareceria como um tipo de posicionamento diante daquilo que aparece como óbvio, como estabelecido, que não o respeita como sagrado. A crítica seria um movimento de desfamiliarização de coisas que se assentam no pensar e no agir.

A crítica, enquanto formadora de um pensamento subversivo, estaria ligada a uma recusa a ser simplesmente governada/o, conduzida/o ou regida/o por outras/os acriticamente. Ao realizar uma genealogia da crítica na Modernidade, Michel Foucault localiza seu surgimento em uma recusa de ser governado (Foucault, 1990: 38). A recusa pelo governo eclesiástico, ou fundado nas “Escrituras”, recusa a prescrições universais impostos por monarcas, magistrados, educadores e família. A recusa da verdade da autoridade sem que haja boas razões para aceitar tal autoridade. (Foucault, 1990: 38-9). A crítica seria o “movimento pelo qual o sujeito

se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; a crítica seria a arte da insubmissão voluntária, algo de indocilidade refletida” (id.). A crítica seria um dispositivo do pensamento para livrar-nos da servidão imposta por práticas, pensamentos ou qualquer outra instituição.

Parece que se afirmarmos esta experiência do pensamento como crítica, estaremos em busca de transformar aquilo que nos aparece como óbvio, como instituído, como “normal”, em algo estranho, em algo que pode ser interrogado, questionado. Nada é natural para a crítica. Tudo pode e deve ser interrogado. Neste sentido, o que a crítica procura é antes um desconfiar, um colocar sob suspeita o que já se sabe. A crítica apareceria como um exercício de estranhamento.

A filosofia, neste contexto, já não seria mais uma forma de saber, uma ciência. Ela seria o “trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento”, seria uma forma de “tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe” (Foucault, 1984: 13). Este movimento de desconfiança pode ser chamado de *problematização*. Problematizar algo não é simplesmente fazer a representação de um objeto pré-existente, nem sobre este fazer um discurso, o que equivaleria, de alguma forma, a tentar legitimar o que já se sabe. Problematizar seria constituir o conjunto de práticas discursivas e não discursivas que “colocam algo no jogo do verdadeiro e do falso, constituindo como objeto do pensamento (seja sob a forma de reflexão moral, do conhecimento científico, da análise política etc.)” (Foucault, 1994: 670).

A filosofia estaria interessada então na verdade, mas não como se ela fosse algo em si, mas na forma como alguns discursos funcionam como verdadeiros e como outros funcionam como falsos e que efeitos de poder teriam esses discursos considerados como verdadeiros. E por que isso seria subversivo? Porque este tipo de procedimento vê que aquilo

que pensamos ser evidente e sempre verdadeiro foi construído na história. E se algo é construído, o é de forma contingente. E se é contingente, pode ser reconstruído de outra forma. É subversivo por pensar que se as “coisas foram feitas, elas podem – sob a condição de que se saiba como elas foram feitas – ser desfeitas” (Foucault, 1994: 449). A verdade não vem das coisas, mas a verdade – que é também feita – faz as coisas. Criticar a verdade é de alguma forma criticar a maneira como as coisas funcionam. É buscar outras formas de ser e de pensar.

Outras vozes da experiência: a sexualidade

A *sexualidade* é outra dessas palavras que são plurais: mas plural por um outro motivo. Não tanto por ela ter infindáveis sentidos, como a palavra *filosofia*, mas por ela dar conta de um conjunto muito difuso, muito impreciso, não determinado e numeroso de práticas humanas. Não se trata apenas de reduzir a sexualidade apenas ao encontro entre mulheres e homens, ou entre mulheres e mulheres, ou entre homens e homens, ou ainda entre um certo encontro entre os indivíduos e eles mesmos ou com outros seres ou coisas. Com a palavra sexualidade nomeamos a um conjunto muito vasto de práticas e encontros, que envolvem corpos e afetos.

Não obstante, toda esta gama de práticas, parece que nossas ideias sobre sexualidade são pensadas a partir *apenas* das noções de sexo originadas entre os séculos XVII e XIX. Parece que toda a percepção de sexualidade, pelo menos de um modo hegemônico, é gerenciada pelo par binário – encarado como complementar – mulher/homem, como se fossem dois elementos hierarquizados em sua diferença. Sobre os desdobramentos deste par binário (relações mulher/homem, relações mulher/mulher, relações homem/homem) parecem se organizar as relações sexuais. Segundo Judith Butler, esta nossa tendência de atribuir sentido a todas as práticas de nossa sexualidade – e de outras práticas sociais – através deste binário

acontece por meio do funcionamento de uma “matriz heterossexual” de inteligibilidade (Butler, 2003: 51), ou seja, um modo de pensar que só vê sentido – e legitimidade – nas nossas práticas sexuais quando elas são pensadas através de desdobramentos do binário mulher/homem; no qual, normalmente, se estabelecem hierarquias entre os componentes do binário.

Mas será que esta é a única forma de pensar a sexualidade? Será que não podemos tentar pensar a sexualidade fora do registro da hierarquia dos sexos (que se reflete nos papéis de ativo/passivo, *butch/femme*¹ nas relações homoeróticas, como se houvesse uma espécie de hierarquia na qual o passivo é inferior na relação ao ativo ou a *femme* seja inferior na relação à *butch*)?

Muitas práticas. Poucas ideias para pensá-las. Talvez seja preciso pluralizar as ideias acerca da sexualidade para que não sejamos aprisionados por uma forma unilateral e hierarquizada de pensar relações humanas que sujeitam tantas pessoas ao sofrimento. Assim como fiz com relação à filosofia, também gostaria de fazer um recorte na percepção de sexualidade. Este recorte será feito através das práticas e afetos homoeróticos. Talvez com algum esforço de generalização (se isso for interessante), possamos usar o mesmo argumento para pensar alguns outros modos de encontros sexuais além dos homoeróticos, mas, apenas estes serão pensados aqui nestas linhas.

Não penso que todo encontro homoerótico seja necessariamente regido pela matriz heterossexual de inteligibilidade (ou pelo menos não precisam ser!). Talvez possamos pensar em relações que se desvinculem desta hierarquia de sexos – fundadas em hierarquias de gênero.

As ideias que pensam a sexualidade como que atravessada por esta matriz heterossexual de inteligibilidade chamarei de *imaginário hegemônico*

¹ As expressões “*butch*” e “*femme*” correspondem, respectivamente, aos papéis “masculinos” e “femininos” em uma determinada imagem das relações lesbianas.

sobre o erotismo. Neste imaginário hegemônico, encontram-se as relações homossexuais, bissexuais e heterossexuais que se apoiam em alguma hierarquia que reproduz o imaginário patriarcal de que os homens sejam superiores às mulheres, que o masculino é superior ao feminino, que o masculinizado é superior ao efeminado, que o ativo é superior ao passivo. Estes papéis operantes nas relações não são apenas atuantes nas relações sexuais, mas em diversos aspectos das relações entre as pessoas.

As ideias que pensam as relações em um registro de recusa da matriz heterossexual de inteligibilidade da sexualidade, tentando fugir das hierarquias dominadoras, chamarei de *imaginário marginal sobre o erotismo*.

De antemão, tenho que frisar que a expressão “marginal” não tem uma conotação negativa, não tem uma conotação de algo que está na periferia, que é inferior, que é menos importante do que o que está no centro. A noção de “margem” pode ser entendida também como uma recusa do hegemônico, como um alheamento de participação nos esquemas gerais instituídos. A/o marginal é aqui muito mais a/o fugitiva/o do que a/o segregada/o por outra/o. É aquela/e que foge de uma lógica, e não aquela/e que é tornada/o como ela/e é, pela simples atuação da lógica que esta/e mesma/o marginal nega. Este imaginário marginal exatamente salta, busca saltar, para fora da lógica hierárquica.

A/o marginal existe exatamente em função desta lógica, pois é em reação a ela que ele se torna marginal, mas não é secundária/o em função desta reação. Estar *às margens*, isto é, ser marginal, não é ser uma componente de uma lógica, mas estar nas bordas dela, experimentar limites, buscar outras formas de relação e de pensamento além desta dada pela lógica hegemônica. A/o marginal, neste sentido, é uma/m experimentadora/r de limites, alguém que experimentando estes limites, tenta pensar outras lógicas sendo, por isso, subversiva/o. Viver uma sexualidade marginal é antes viver *as* margens, que

viver *às* margens de uma lógica, é mais experimentar os limites do que se pode fazer em um esquema de pensamento e práticas, projetar-se para fora desse esquema, imaginar outros modos de pensar e agir sem que se assuma a mesma estrutura bélica e dominadora que está contida nesta mesma lógica hegemônica à qual uma sexualidade marginal se opõe.

Um imaginário marginal sobre o homoerotismo é justamente uma postura, uma construção de sentidos sobre a relação entre pessoas que tem o corpo significado do mesmo modo, que não segue simplesmente a lógica imposta pelo imaginário hegemônico.

As sexualidades marginais em questão

Falar de experiências não é apenas falar de ideias. A sexualidade, além dos discursos que se fazem sobre ela, é composta de encontros factuais, de práticas concretas afetivo-corporais, que embora orientadas por discursos, não se reduzem a estes. As experiências da sexualidade são presentes também neste imaginário marginal. A estas experiências chamarei de *sexualidades marginais*. Há muitas sexualidades marginais, assim como são múltiplas as margens². Tratarei aqui de algumas possíveis *sexualidades marginais*, que se apresentam como subversivas das lógicas praticadas pelas sexualidades hegemônicas. Tentarei mostrar que algumas práticas podem fugir de lógicas hierárquicas e dominadoras e conseguem instaurar possibilidades de criação de novas formas de relação entre as pessoas.

Abordarei estas sexualidades através dos instrumentais da filosofia. É bastante curioso notar o quase silêncio da filosofia sobre a sexualidade. A maioria das vezes que a filosofia fala sobre sexualidade está ou pensando a reprodução ou os

2 O esquema das margens não deve ser pensado como na visualização de um rio com apenas duas margens; talvez a imagem fluvial mais próxima do que artigo seja a do delta dos rios, nos pontos onde estes encontram o mar ou outros rios, que tem múltiplas margens.

valores agregados às práticas sexuais. Parece que a filosofia, historicamente, evitou discutir com seriedade a sexualidade, como se este fosse um tema pouco filosófico ou como tema pouco importante para o pensamento. Eu desconfio que este fato se relacione com uma específica tendência histórica na filosofia – embora não seja a única tendência – de pensar apenas aquilo que pode ser universalizado ou que se mostra no âmbito do espaço público. Como a sexualidade foi ligada ao âmbito privado da existência humana, a filosofia relegou essa temática a um segundo plano, falando apenas em aspectos que poderiam ser generalizados em torno da sexualidade, como a reprodução ou a moralidade. A filosofia (ou pelo menos uma parte importante dela) tende a lidar com problemas que *aparecem* como importantes para a experiência humana como um todo – como a liberdade, a morte, o conhecimento, o poder, a justiça, a certeza – e se forjou uma imagem da sexualidade como frívola e não generalizável como prática, desta forma relegada ao silêncio filosófico – salvo os casos nos quais a temática em discussão era a reprodução ou o prazer – esses sim, *considerados* importantes para a experiência humana.

Penso que esta postura é uma espécie de preconceito filosófico. A sexualidade é uma das experiências mais importantes da existência concreta das pessoas – e não apenas em função da reprodução, do prazer ou da moralidade que se erige em torno dela. Se ela coloca problemas para a filosofia, é justamente por exigir que os pontos sejam pensados sem tentativas totalizantes de universalização ou generalizações sistemáticas. Pelo contrário, nos impulsiona a criticar o que aparece como generalizável ou universalizável. Parece muito interessante que a filosofia possa aprender com a sexualidade a tratar de assuntos singulares, assuntos que se inserem na dinâmica da experiência: *singulares, únicos, irrepitíveis*. Esta tentativa de pensar temas que não sejam absolutamente generalizáveis coloca em questão a distinção entre público e privado nas relações humanas. Em uma sociedade como a nossa,

a intimidade é de fato privada? O fato de relegar algo ao âmbito do privado não pode ser uma desculpa para não pensar um problema, ou mesmo ocultar práticas violentas, desastrosas que aconteçam neste âmbito? As feministas têm razão: o pessoal é político de modo que o privado é sustentado por uma lógica pública.

Neste sentido, pensar as sexualidades marginais – isto é, estas sexualidades que fogem ainda mais às generalizações, posto que elas reagem ao que normalmente se pensa sobre encontros entre pessoas – pode ser uma tarefa que dá à filosofia *uma* oportunidade de se lançar no mundo da experiência, *experencialmente*.

Gostaria de pensar as sexualidades marginais como uma oportunidade de criticar o imaginário hegemônico sobre a sexualidade, sobre o homoerotismo e sobre uma suposta hierarquia entre pessoas que se relacionam.

Parece que um dos lugares mais interessantes para pensar as sexualidades marginais é exatamente nas experiências homoeróticas, precisamente por elas já viverem às margens do imaginário hegemônico, em função de elas serem consideradas experiências menores, de elas serem consideradas experiências marginais – embora em um sentido diferente do que venho tratando até aqui: as experiências homoeróticas são tratadas como experiências periféricas, experiências ainda pautadas pela lógica *heteronormativa*, que pensa que o mundo é dividido entre homens e mulheres – e esta divisão do mundo por este par binário parece atender principalmente (senão apenas) a uma lógica da reprodução e da dominação.

Talvez o grande desafio seja pensar as relações “*homoeróticas*” não colocando em problema apenas a questão do “*homossexualismo*” ou da “*homossexualidade*” ou ainda os problemas da “*homoafetividade*” ou da “*homocultura*”. Talvez o que se queira colocar em questão é exatamente o problema do “*homo*” e não aquilo que acompanhe esta expressão. Sabemos que a palavra “*homo*”

é o designativo grego para a palavra portuguesa “mesmo”. Mas será que é isto que está em jogo em uma experiência de uma sexualidade marginal?

É um passo importante, ao usar a palavra *homoerotismo*, que se questione o aspecto medicalizado da palavra “homossexualismo” da qual se origina a palavra “homossexual”. Entretanto, parece que não se precisa parar aí. Quando usamos palavras “*homoxyz*”, “*homoqualquercoisa*”, estamos nos referindo ao contato entre iguais, mas não uma igualdade qualquer, e sim uma igualdade relativa a uma diferença hierarquizável, na qual o que é igual é superior ao que é diferente. Normalmente, quando nos referimos a essas expressões nos campos da sexualidade, estamos falando do contato entre duas pessoas de mesma configuração corporal ou de mesma representação *genérico*-sexual. Mas talvez não seja interessante criticar exatamente esta noção de “mesmo” que aparece nestas palavras? O mesmo aparece normalmente em oposição a um “outro” que é diferente, o “hetero”. Mas o que estamos usando para dizer que uma lesbiana é uma pessoa que está inserida em uma relação “*homoafetiva*”, “*homoerótica*” ou “*homossexual*”? Qual é a referência para o mesmo? Não é exatamente o fato de que ela seja mulher? Não é precisamente esta referência que está ligada à matriz heterossexual que precisa de um mundo dividido entre homens e mulheres, explicitamente para hierarquizá-los?

O que me parece interessante nesse contexto é notar que esta adoção da ideia de “homo” que está presente na percepção das relações “*homoafetivas*” ou “*homossexuais*” não é apenas uma questão de ideias, mas também de imagens de mundo e de pessoas que estão envolvidas nas relações. Estas imagens, que parecem *apenas* imagens, findam por determinar como nos relacionamos conosco mesmas/os nas relações, como nos relacionamos com as/os outras/os e como as/os outras/os se relacionam conosco. E aqui aplicamos a noção de filosofia com experiência crítica do pensamento para pensar esta questão:

desconfiaremos do que parece evidente, e tentaremos pensar de outros modos o que se vem colocando até aqui nesta reflexão.

Parece que adotar imagens sobre nós mesmas/os e sobre o mundo é determinante sobre o modo como as relações se estabelecem com aquilo que pensamos ser o objeto da imagem. Imagens não são tão inocentes quanto parecem. Imagens determinam práticas. Como imaginamos uma relação “homo” como uma relação entre “o mesmo”, obviamente estamos contrapondo este “mesmo” a seu “outro”, e é exatamente esta a base da lógica hegemônica heteronormativa, regida pela matriz heterossexual. Poderíamos dizer a mesma coisa acerca de bissexuais, por exemplo, pois ainda mantêm a ideia hegemônica de sexo como representação, como imagem de algo específico. Parece que, desse modo, mesmo essas figuras ainda são relacionadas ao imaginário hegemônico sobre a sexualidade. Com isso não se quer negar a morfologia dos corpos, seus contornos orgânicos, mas desconfiar das tentativas de invocar a anatomia para poder legitimar, confirmar relações de hierarquização: o corpo do homem, superior ao corpo da mulher, o papel do ativo – que reproduz o simbólico do corpo do homem – superior ao papel do passivo – que reproduz o simbólico do corpo da mulher etc. Essa desconfiança se move em torno da suspeita que essas morfologias e contornos só adquiram sentido frente à lógica heteronormativa.

Mas precisa ser sempre assim? Penso que não. É possível pensar em práticas afetivo-corporais que fujam desta marca deixada pela matriz heterossexual nos encontros. Nesta perspectiva talvez seja possível pensar em outras experiências *gays* que não sejam reprodutoras de uma lógica opressora nas relações humanas.

Problemas de identidade

Mas de que modo essas práticas corpóreo-afetivas – entre pessoas que têm os corpos considerados de

um mesmo sexo – podem posicionar-se contra um imaginário que exatamente pressupõe alguns tipos de corpos como sendo mais importantes que outros? Eu gostaria de começar pensando em um problema de identidade que permeia esta questão.

O que estou chamando de problema de identidade? Existem muitas maneiras de caracterizar a identidade nos atuais estudos culturais. Eu gostaria de utilizar um modo muito específico: a identidade aparece como um tipo de imagem que adoto para ser o parâmetro de minha existência, de modo que a maneira como eu penso, ajo e estabeleço relações com o mundo, com as/os outras/os e comigo mesmo é guiada de maneira forte por esta imagem que creio ser a marca daquilo que eu sou. Dizendo de outro modo, a identidade é aquilo que faz com que eu me perceba sendo como aquilo que eu sou, e que me faz ser sujeito de determinadas ações. Nesse recorte, um problema de identidade é, então, exatamente o fato de que o modo como esta identidade opera e se constitui não é criticado ou colocado em questão.

No que diz respeito às discussões sobre sexualidade, há um importante contexto identitário: uma sexualidade é sempre determinada por aquilo que os indivíduos “são”, ou seja, por suas identidades sexuais: “homem”, “mulher”, “intersexo” e suas variantes. O que importa, em uma investigação que procura questionar hierarquias entre papéis é ver de que modo essas identidades operam. Pressuponho que mais do que uma essência, mais do que uma substância interna, inata, imutável as identidades são funções, são processos que internalizamos, que aprendemos através de alguns dispositivos, e que, entretanto, não conseguimos ver com facilidade a operação destes dispositivos de modo que parece que esta identidade não é *aprendida* ou *construída*, mas *manifestada*³. Parece que a identidade é o norte de nossas relações corpóreo-afetivas e sexuais. Parece

3 Estudos sobre a constituição da identidade e da subjetividade podem ser vistos na larga produção dos estudos culturais. Para abordagens introdutórias sobre essa questão ver Hall (2003) e Silva (2000 e 2001). Ver também Foucault (1994).

que em nossas práticas sexuais é importante saber quem é homem, quem é mulher, quem é ativo, quem é passivo, quem é versátil, quem é efeminado, quem é homofóbico, quem é... Desse modo se delinea a identidade e aquela/e que incorpora uma identidade converte-se em um tipo de sujeito, como sendo agente de ações e sendo submetido e regido por essa mesma identidade que o faz sujeito de ações, condutas e pensamentos.

Exatamente esse “*quem é*” coloca o problema da identidade. Mais do que simplesmente encontrar a resposta correta para o “quem é”, essa atitude coloca uma série de problemas exatamente pelo fato de que o imaginário hegemônico *heteronormativo* se baseia nesta resposta.

Desconfio que essas perspectivas identitárias tendam a colocar as pessoas em contextos já definidos, marcando lugares nas relações. Isso faz com que as relações se empobrecem de criatividade e abram espaço para aquilo que Foucault chamará de *estados de dominação*, que se dão quando as relações “em vez de serem móveis e permitirem aos diferentes parceiros uma estratégia que os modifique, se encontram bloqueadas e cristalizadas” (Foucault, 1994: 710-1). O que caracteriza os estados de dominação, então, é o fato de que nossas ações e discursos atuem no sentido de desmobilizar a liberdade dos outros/as que estiverem em relação conosco, isto é, uma tentativa de neutralizar a liberdade da/o outra/o ou, quem sabe, aniquilá-la.

E como isso se aplica ao que viemos pensando sobre o problema identitário na sexualidade? Se tomarmos como exemplo a homossexualidade masculina, parece que quando alguém se diz (ou diz de outro) como “ativo”, “passivo”, “versátil” etc., está afirmando um papel que desempenha, mas não de uma maneira fluida. Se eu me relaciono com alguém que eu identifico como um “passivo”, eu prescrevo o campo de ação do desejo do outro, esse outro é aquele, é o detentor do desejo de ser penetrado – e só isso. Eu já sei o que o outro quer

– e em consequência, sei o que devo fazer, ou seja, todos os lugares na relação já estão marcados. O que ainda se pode fazer é tentar encontrar maneiras diferentes de fazer o mesmo. Este papel então passa a ser vivenciado como um estatuto, uma espécie de condição. Não existiriam problemas se isso pudesse ser vivido de plena possibilidade de modificação, mas quando se está na condição de “ativo” ou de “passivo”, por exemplo, não se pode inventar muitas coisas. E não é tão simples passar de uma “condição” para outra nas relações que se estabelecem quando as pessoas já sabem o que as outras são. Para muitas pessoas pode parecer inaceitável, por exemplo, que em um determinado momento um efeminado – que temos a tendência de pensar quase que exclusivamente como “passivo” – deseje penetrar o seu parceiro, ou seja, agir como “ativo”. Exatamente a essa postura de recusa da fluidez de papéis é que parece configurar os estados de dominação na sexualidade, pois parece que eu retiro da/o outra/o a possibilidade de recusar o lugar na relação, assim como findo retirando de mim mesmo a possibilidade de inventar outros papéis, outros modos de relação, exatamente por ter uma imagem identitária da/o outra/o, e pensar em função desta imagem para estruturar minha ação sobre a ação dela/e. Penso que esta postura em relação aos papéis na relação sexual mesma é transferida para o todo da relação, do encontro entre as pessoas. E deste modo, contribuímos para a manutenção de um imaginário regido pela matriz heterossexual – que divide o mundo entre homens e mulheres, entre ativos e passivos – com toda a força dominadora/hierarquizadora que esta matriz de inteligibilidade tem.

Alguém poderia simplesmente dizer “se deixarmos de ter a imagem de que o passivo é o inferior⁴ e

4 Imagem normalmente circulante entre meios gays, que quando caricaturam o gay fazem-no principalmente invocando o papel do passivo, ligando principalmente a passividade com a promiscuidade, entre outras ideias. É comum vermos alguém, em situações de piadas, “xingando” um outro gay de “passiva”. Qual seria o motivo de o papel passivo na relação sexual seja tido como inferiorizado senão uma imagem já negativada de alguns papéis? Isso não significa dizer que o passivo é inferior ao ativo ou ao versátil?

pensarmos que há uma igualdade de poderes na relação este problema estaria resolvido”. Esta é uma questão interessante. Entretanto, desconfio de que esta lógica não está apenas no lugar de quem assume o papel de ativo ou passivo, mas justamente na reprodução da lógica heterossexual, que pensa que penetrar é um ato de poder do homem sobre a mulher. Desconstruir isso não significa apenas dizer que o papel de penetrar do homem tem a mesma hierarquia que o ato de ser penetrada da mulher, pois há no imaginário da penetração uma ideia de adentrar, e em alguns casos, invadir, tomar posse do corpo da/o outra/o através de seu sexo. Desmantelar esta ideia significaria, então, desmantelar também os próprios papéis de homem e mulher, desmantelando assim a noção de heterossexualidade (sobretudo, como uma relação de sexo com um diferente de mim, o que a noção de *heteros* indica).

Parece que o ato de desconstruir estes papéis passa pelo abandono da ideia de que ser homem ou mulher, ser ativo ou passivo seja uma condição – já que não podemos facilmente modificar condições⁵ –, o que implica um engessamento das possibilidades de resistência, e na aposta de que ser homem, mulher, ativo, passivo etc., sejam papéis que se pode assumir em um momento, recusar em outros, mesclar, reinventar, e deslocá-lo da necessidade e colocá-los no campo das possibilidades, demovendo assim uma hierarquização vinda da natureza humana, e assumindo nosso lugar como construtora/es de valores nas relações das quais fazemos parte. Neste sentido, parece que saímos dos estados de dominação, nos quais não podemos mais mudar nada, e entramos novamente nas relações de poder. Temos sempre a possibilidade de reinventar as relações, reinventar nossa própria subjetividade, dissolvendo assim a necessidade de uma identidade fixa que sirva de padrão normativo para o que somos, para como agimos conosco, com as/os outras/os, com o mundo.

5 Veja por exemplo, o fato de que temos como condição sermos mamíferos e que mamíferos têm coração e rins simultaneamente, modificar isso implica uma atitude drástica, nem sempre interessante.

Novos gays: refazendo identidades

Pensar as maneiras como concretamente essas ressignificações devem ocorrer não é algo que possa ser determinado por uma pessoa apenas, mas sim pelas pessoas que estejam inseridas nas relações. Não se pode dizer de que maneira específica cada um vai agir para que se recusem as identidades regidas pela matriz heterossexual e se instaurem outros registros de relações que não os regidos por identidades hierarquizadas. Entretanto, talvez seja possível pensar um contexto geral de crítica a partir do qual possamos tomar nossas próprias decisões, nossos próprios passos seguintes, crítica esta que não seja uma limitação do pensamento das/os outras/os, mas apenas um exercício de mostrar que seja possível pensar de outros modos as relações.

Parece que pensar as sexualidades marginais pode ser um caminho interessante para esta crítica – que não precisa ser a única crítica mais geral. Gostaria de partir de uma afirmação de uma interessante feminista francesa: “Se nós, lésbicas e homossexuais, continuarmos a falar de nós próprias(os) e a conceber-nos como mulheres e como homens, estamos a ser instrumentais na manutenção da heterossexualidade” (Wittig, 2001: 73). Com algum cuidado, se poderia dizer que a isto que Wittig chama de “heterossexualidade”, Butler chamará de matriz heterossexual (ou o que chamei de imaginário hegemônico sobre a sexualidade), e isto nos re-insere na discussão que aqui vem sendo traçada. Talvez o primeiro passo crítico deste movimento de trazer as sexualidades marginais para um contexto de crítica à matriz heterossexual seja a recusa de sermos homens e mulheres, como aponta Wittig, pois exatamente isto funda a matriz heterossexual que hierarquiza indivíduos.

Wittig termina seu artigo dizendo que “as lésbicas não são mulheres” (Wittig, 2001: 76). Bastante sugestiva e interessante ideia, pois ao afirmar isso, ela coloca esta lesbiandade – que ligo às sexualidades

marginais – como um movimento de estar nas bordas da matriz heterossexual, minando-a, retirando alguns indivíduos – as ditas mulheres – deste contexto de opressão vinda da dicotomia fundamental da matriz heterossexual. Essa fissura vinda de uma recusa de identificar-se com um conceito hegemônico não é apenas uma invenção nominal, vem, na observação de Wittig, das relações concretas entre mulheres, que recusando estes papéis de homens e mulheres (objetivamente, então, recusando também a universalização dos papéis estereotipados de *butch* e *femme*).

Alguém poderia pensar então, o que é a lesbiandade? Não seria uma relação entre mulheres? Wittig diria que não, pois “mulher” não é apenas um *conceito* que nomeia um corpo – embora também o faça – mas um *papel* que tem atuações políticas, econômicas, sociais, epistemológicas etc. Quando falamos em “mulher”, falamos não apenas em órgão sexual, mas em lugares e funções. Esses lugares e funções são determinados em função desta matriz heterossexual, que normalmente liga o corpo feminino à reprodução, ao trabalho doméstico, enfim, a várias práticas que de algum modo liguem as mulheres hierarquicamente ao domínio masculino. Ou seja, a mulher é definida, mesmo enquanto conceito, em relação ao homem. A mulher é a companheira do homem⁶, o outro do homem, já que homem é ao mesmo tempo macho e humanidade.

Neste sentido, este lesbianismo – que aqui aparece como um projeto político, e por isso mantenho o “ismo” – não é nem uma condição na qual duas mulheres estão envolvidas e nem sequer uma opção de um sujeito mulher que não quer viver mais sob o domínio dos homens. A lésbica apresentada por Wittig recusa o papel de “mulher-mãe”, que dita que *a verdadeira mulher* só se realiza na maternidade;

⁶ Rousseau, no último capítulo de seu Emílio, intitulado “Sofia”, chama atenção que Sofia, enquanto mulher, é, para o homem Emílio, a companheira ideal, mas apenas no sentido em que esse companheirismo esteja funcionando em torno da ideia de reprodução, pois em algum momento, Sofia será a mãe dos filhos de Emílio – e este é o ponto central do argumento de Rousseau.

recusa o papel da “mulher-submissa”, que dita que a verdadeira mulher tem deveres para com os homens, enquanto seus superiores – o pai, o chefe, o marido, o filho, o aluno (para a professora) etc.; recusa também ser definida em função da masculinidade do homem⁷.

Seguindo este raciocínio, não é a heterossexualidade que existe em função de existirem homens e mulheres, mas existem homens e mulheres porque existe a heterossexualidade fundante de uma matriz heterossexual de inteligibilidade do mundo. A lésbica *wittigiana* não é uma mulher por ela colocar-se de fora desta lógica da matriz heterossexual. Para a lésbica de Wittig, ser mãe é uma opção e não uma obrigação ditada por sua natureza, para que ela seja completa; para ela ser companheira de alguém seja um dito homem ou uma dita mulher, é uma outra relação que não a determinação deste outro em função de uma identidade prévia que deve ser elaborada. A lésbica *wittigiana* é antes uma criadora de espaços relacionais do que uma reprodutora de uma lógica qualquer.

Esta lésbica sugerida por Monique Wittig ao recusar ser mulher, tampouco o faz para poder ocupar o lugar destinado aos homens, exatamente por saber que a lógica da opressão vem desta distinção hierarquizante, não adiantando – se ela quer fugir do contexto opressor – apenas deixar de ser mulher para ser homem. Em função disto,

a recusa de ser (ou permanecer) heterossexual constantemente recusar a ser um homem ou uma mulher, conscientemente, ou não. Para uma lésbica, isto vai além de recusar o papel ‘mulher’. É a recusa do poder econômico, ideológico e político de um homem (Wittig, 1982: 49).

Nesta recusa de ser o duplo da mulher, o sujeito que a constitui enquanto categoria, recusa-se o imposto pela heterossexualidade, embora não se

⁷ Veja-se, por exemplo, o fato de que em um casamento, se proclamam casados os noivos dizendo “marido” e “mulher”, não homem e mulher, o que autoriza ao homem dizer esta é “minha mulher”. Se uma mulher diz “este é meu homem”, essa expressão parece assumir uma conotação bem mais vulgar do que quando o homem diz “esta é minha mulher”.

negue a possibilidade das relações não opressoras/hierarquizadas entre pessoas de anatomias corporais diferentes, mas estas deveriam também ser criadas.

Esta lésbica pode ser pensada como um ícone – e não um modelo – disto que estou chamando de sexualidades marginais. Uma sexualidade que se efetive na recusa de normas hegemônicas e dominadoras. Uma sexualidade entre outras, nem melhor e nem pior que outras, apenas não se referencia pelas outras e nem se pretende como norma ou modelo. Uma sexualidade que quer lidar com um contexto de opressão (dominação), mas que também não se pense como a única maneira de lidar com essa opressão no sentido de recusá-la.

Talvez um desafio para as sexualidades marginais seja inserir-se num *tornar-se lésbica* neste processo de recusar a matriz heterossexual como a única maneira de entendermos as relações humanas.

Esta tarefa é bem mais difícil para indivíduos subjetivados como homens em uma sociedade patriarcal. A ideia de um *gay* – como sendo um *homem que se relaciona com outro homem* – é, na maioria das vezes, um desdobramento da aplicação da matriz heterossexual. Os homens são os sujeitos sociais. As relações entre eles são até certo ponto autorizadas. Há o reconhecimento – embora não a aceitação – das relações *gays* como relações efetivas. Diferentemente do que se pode dizer das lésbicas de Wittig, os *gays* são homens. Vê-se isso, por exemplo, na maneira em que muitos *gays* assumam posturas misóginas – típicas do imaginário hegemônico sobre a sexualidade – em relação às mulheres, em um movimento nítido de segregação.

Somos filhas/os de nossas histórias, e os *gays* são também filhos de suas histórias de subjetivação enquanto homens. Homens que, em algum momento, tomaram um rumo diferente na realização de sua sexualidade. Muito do que se vive na grande parte das relações *gays* usuais são desdobramentos da lógica heterossexual. Talvez o primeiro passo para desconstruir o que há de opressor, violento

nas relações *gays* seja exatamente uma tentativa de mostrar que nossos pais não precisam ser determinantes por toda a vida: podemos negar nossos pais, embora não abandoná-los. Neste caso, negar nossos pais, significaria recusar este lugar opressor que a sociedade legou aos homens, *gays* ou não.

Tornar-se um novo *gay*, um *gay*-lesbiano, um *gay* que se recuse a ser homem, que recuse a perpetuar ou a fazer circular mais vezes o contexto opressor típico das relações regidas pela matriz heterossexual. Inventar novos modos de vida, inventar novas maneiras de se relacionar consigo mesmo, com as/os outras/os, com o mundo; maneiras estas desligadas de uma tendência de hierarquizar o mundo, de ligar a verdade com o que está no alto, desligadas de uma tendência de fazer com que o poder se torne dominação.

Não se pode oferecer uma receita ou um procedimento formal para que este *tornar-se um novo gay* – um *gay* que transita por uma sexualidade marginal – seja realizado. A crítica pode ser discutida, ideias lançadas e debatidas, mas o que deve ser feito é sempre e a cada vez particular e não normatizado. Do fato de que a crítica tenha sido possível não se segue que os modos como se resolverão os problemas por ela apontados sejam possíveis de serem apresentados como se apresenta a própria crítica. Vale lembrar que a sexualidade marginal se vive como experiência: única, singular, pessoal, intransferível e irrepetível. Cada um terá que inventar, criar sua maneira de – se desejar transitar por uma sexualidade marginal – tornar-se outro, de libertar-se do imaginário dominante regido pela matriz heterossexual. Cada qual terá que criar os meios para que suas práticas afetivo-corporais estejam fora da regra opressora em que comumente se encontram: criar novas relações, novos modos de vida. Isto é o único que se pode dizer a quem deseje encontrar-se com sexualidades marginais. O *como* disso é sempre algo a se fazer, constantemente.

Talvez seja isso que a filosofia possa fazer pela sexualidade, apenas apresentar a crítica, e nada mais.

O que fazer talvez seja a sexualidade quem ensine à filosofia: ao modo de experiência.

Palavras finais, mas não conclusivas

Alguém poderia dizer que tudo o que foi tratado aqui é de algum modo irrelevante para “a causa dos homossexuais”, já que o grande problema talvez seja a luta contra preconceito, contra a opressão, contra as homofobias, e que estas relações mais íntimas entre os casais homoafetivos devessem ser deixadas em paz, para que cada um possa resolver. E que talvez fosse mais interessante para a filosofia oferecer ferramentas crítico-conceituais para desconstruir o preconceito e pensar em uma sociedade mais respeitosa para com a diferença. Talvez...

Porém, o que me motiva a pensar aqui é que, apesar de toda essa luta que se vem travando no espaço público pela cidadania homossexual, pelo respeito à diferença, contra a homofobia etc., não conseguem resolver as tensões que existem nas relações concretas entre pessoas que reivindicam esses mesmos direitos.

Nesse sentido, parece que acontece um movimento parecido ao que se deu na década de 1970 quando algumas feministas lançavam agudamente suas críticas aos marxistas ortodoxos: não há garantia nenhuma de que quando se dissolvam as classes sociais, em função disso a opressão dos homens sobre as mulheres desapareçam também. Do mesmo modo, não há nenhuma garantia de que quando se consiga acabar com a divisão entre homofóbicos/héteros e *gays*, a opressão interna entre os parceiros ou parceiras de um casal homoafetivo desapareça.

Penso que colocar a crítica a isso que se mostra mais íntimo, mais pessoal na relação entre pessoas que tenham semelhanças corpóreo-sexuais seja necessário. Não vejo que o fim do preconceito e da opressão simplesmente abra espaço para a singularidade que cada relação hospeda, se apenas queremos quebrar a lógica de nosso “opponente”. Não estou seguro que a homofobia seja uma característica

exclusiva de pessoas heterossexuais, tampouco penso que uma *heterofobia* (que assume a forma de misoginia, muitas vezes) seja algo que se possa evitar criticando apenas uma lógica de alguém que nos discrimine.

O trabalho de criticar a atuação da matriz heterossexual nas relações *gays*, de modo nenhum impede que se façam reivindicações pelos direitos civis ou de cidadania dos *gays*. Penso, pelo contrário, que este seja um trabalho complementar. De nada adianta conseguirmos direitos para pessoas *gays*, se o que se pode fazer com esses direitos é exercer relações nas quais o imaginário hegemônico sobre a sexualidade é imperante. O que se estaria conseguindo é apenas ter amparo legal para exercermos a mesma lógica, como

se reconhecêssemos que esta lógica é interessante e por isso gostaríamos de poder ter reconhecido o exercício dessa lógica sobre nossos companheiros ou companheiras. Penso que é necessário um trabalho conjunto. Não se pode perder de vista a dimensão política da crítica da identidade, tampouco se pode perder de vista a repercussão pessoal das intervenções públicas.

De todo modo, fica o convite para pensar questões que estão presentes em nosso presente, de questões que parecem óbvias e não pensadas, de questões que parecem familiares e por isso sem tanta importância... Fica o convite para este exercício filosófico, alimentado por uma das experiências mais fundamentais da vida humana: a sexualidade.

Referências

BUTLER, Judith. (2003). *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

FOUCAULT, Michel. (1984). *História da sexualidade 2 – O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal.

_____. (1990). “Qu’est-ce que la critique? Critique et Aufklärung”. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 82, 2 : 35-63, avr/juin.

_____. (1994). *Dits et écrits. 1954-1988*. Paris: Gallimard, vol. IV.

HALL, Stuart. (2003). *A identidade Cultural na Pós-modernidade*. Belo Horizonte: Autêntica.

LAURETIS, Teresa de. (1990). “Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness”. *Feminist Studies*, 16, 1: 115-150, spring.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). (2000). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes.

_____. (org.). (2001). *Nunca fomos humanos: nos rastros do sujeito*. Belo Horizonte: Autêntica.

WITTIG, Monique. (1982). “One is Not Born a Woman”. *Feminist Issues*, 2: 47-54, winter.

_____. (2001) *La Pensée straight*. Paris: Balland.