

Delinquência erótica, uma poética: experimentos em sensualidade etnográfica e teoria *queer*

A poetics of erotic delinquency: experiments in
ethnographic sensuousness and queer theory

Pablo Assumpção Barros Costa¹

Resumo

Este artigo parte da crítica dos estudos da performance à etnografia e das proposições da antropologia dos sentidos corporais e propõe um experimento etnográfico a respeito da experiência coletiva da sexualidade *queer* na cidade de Fortaleza, Ceará, Brasil. Combinando discussão teórico-conceitual e relato etnográfico em primeira pessoa, este experimento crítico ressalta a dimensão poética e política da performatividade corporal nas práticas sexuais *queer* e as relaciona com modos sensórios de criar e sustentar formas de pertencimento minoritário no contexto pesquisado.

Palavras-chave: Corpo; erotismo; pertencimento; teoria *queer*; etnografia.

Abstract

This article departs from the critique of ethnography in the field of performance studies and the anthropology of the senses in order to propose an ethnographic experiment that explores the collective experience of queer sexuality in the city of Fortaleza, Ceará, Brazil. Combining conceptual and theoretical discussion with first hand ethnographic narratives, this critical experiment highlights the poetic and political dimension of bodily performativity in queer sexual practices and relates these practices to sensorial modes of creating and sustaining minoritarian belonging in this particular context.

Keywords: Body; erotism; belonging queer theory; ethnography.

ISSN: 1414.5731
E-ISSN: 2358.6958

1 Prof. Dr. Adjunto - Universidade Federal do Ceará, Brasil pac253@nyu.edu

O que a criança (e por uma tênue reminiscência, o homem) descobre no plissado do velho material da saia da mãe enquanto rasteja agarrado à ela – eis o que estas páginas devem conter (Benjamin, 1999, p. 391).²

A epígrafe anuncia uma atmosfera afetiva para a leitura deste artigo. Considero esta uma das mais evocativas frases de Walter Benjamin, o teórico por excelência dos detalhes e do materialismo sensual.³ A figura da criança agarrada à saia da mãe, a um só tempo rendida por seu apego erótico a ela e desvendando reduções dialéticas na materialidade da saia que os conecta, ilustra perfeitamente a figura do etnógrafo que me interessa explorar aqui. Amante-pesquisador, este etnógrafo transforma sua própria vida cotidiana em observação participante; e as relações eróticas que a atravessam não apenas integram, mas de fato estruturam e sustentam a sua metodologia de pesquisa antropológica.⁴

Isto posto, o presente artigo tem dois objetivos integrados. Por um lado, eu articulo uma discussão teórico-conceitual do trabalho etnográfico a partir da teoria da performance e da performatividade, levando em conta sobretudo como atenção ao corpo e aos sentidos corporais no trabalho antropológico reorganiza os fundamentos políticos da análise cultural. E por outro lado eu apresento uma breve etnografia da delinquência erótica no contexto urbano da cidade de Fortaleza, de modo a entender como a vivência coletiva da sexualidade reconfigura, micro politicamente, a economia de signos do pertencimento entre sujeitos sexualmente minoritários. Devo ressaltar entretanto que o elemento etnográfico integrado a este artigo não deve ser entendido como exercício prático ou estudo de caso a ilustrar um embasamento teórico-metodológico previamente articulado. Espero evidenciar que, ao contrário, no tocante às questões e às encenações que trago aqui, a discussão teórico-metodológica pertinente ao campo da antropologia experimental e o relato etnográfico pertinente ao estudo do corpo erótico e de suas performatividades são mútua e simultaneamente co-agenciadas.

Performance, performatividade e etnografia experimental: por uma antropologia dos sentidos corporais

As relações entre os estudos da performance e a antropologia têm uma história muito longa e de valências bem mais complexas do que os objetivos deste artigo consegue abarcar.⁵ É necessário entretanto citar pelo menos um aspecto desta relação no sentido de esclarecer como os estudos da performance interpelam uma certa hermenêutica que fundamenta a antropologia como projeto científico, aproxi-

2 "What the child (and, through faint reminiscence, the man) discovers in the pleats of the old material to which it clings while trailing at its mother's skirts – that's what these pages should contain" (Walter Benjamin, 1999, p. 391). (tradução nossa)

3 Theodor Adorno (1997) definiu Benjamin como um crítico dos detalhes, das nuances e do microscópico. O que eu chamo aqui de "materialismo sensual" na obra benjaminiana é também uma sugestão de Adorno quando explica que a metodologia de Benjamin envolvia um estreitamento sensorial do filósofo perante o mundo material através do qual o pensamento poderia "cheirar, tocar e sentir o gosto" do objeto de análise (Adorno, 1997, p. 239). No campo da antropologia, uma implicação epistemológica radical entre sensualidade [*sensuousness*, na tradução inglesa de Adorno] e materialismo histórico, com forte inspiração benjaminiana, é o projeto teórico-metodológico do antropólogo Michael Taussig. Ver, particularmente Taussig (1992; 1993; 2004).

4 Dois exemplos do(a) etnógrafo(a) de sua própria vida são Michel Leiris (2003), um dos principais expoentes do surrealismo etnográfico na primeira metade do século XX, e Kathleen Stewart (2007; 2011), antropóloga associada à atual virada afetiva nas ciências humanas no contexto acadêmico norte-americano.

5 O primeiro departamento acadêmico de Estudos da Performance, por exemplo, foi criado pelo professor e diretor de teatro norte-americano Richard Schechner na Universidade de Nova York a partir de sua colaboração com antropólogos, em especial Victor Turner, Barbara Kirshenblatt-Gimblett e Michael Taussig. Ver Schechner (2006).

mando-se assim dos próprios antropólogos contemporâneos em suas críticas, desconstruções e propostas de metodologias experimentais para a antropologia e o trabalho de campo. Se os estudos da performance levam a sério o corpo e a experiência corporal como matéria específica de expressão do pensamento e da cultura, então proponho um foco justamente em como a atenção ao corpo reconfigura o conceito de cultura e consequentemente a antropologia como um todo.⁶

Assim como a performance, a etnografia é em si um modo de produção cultural: uma *poiesis*. Mesmo em sua forma mais tradicional, a etnografia consiste no processo de trabalhar com elementos “colhidos” (na realidade “criados”) durante o trabalho de campo, de modo a criar e partilhar algum significado que os etnógrafos entendem como representativo da cultura estudada. No “campo”, uma multiplicidade de fenômenos e procedimentos ocorrem e são vividos como eventos corporalizados e durante a escrita/análise etnográfica estes eventos são manipulados a partir de um interesse particular (i.e. a partir dos objetivos da pesquisa). O que emerge dessa contingência/manipulação é o conhecimento cultural. Portanto os problemas da captura/criação de dados, do inferimento/análise dos mesmos por parte de um sujeito situado, da constituição da cultura do outro por este sujeito (i.e. representação do todo por partes), pairam sempre como fantasmas sobre a legitimidade da prática antropológica, levantando questões de autenticidade e referencialidade.⁷

Mas gostaria de ir além desta crítica e questionar como atenção à observação não-visual e não-discursiva no trabalho etnográfico intervém nos fundamentos políticos da análise antropológica. Em outras palavras, de que forma os outros sentidos corporais – como o tato, o olfato e o gosto – materializam e representam a cultura de outra forma, e como isso reconfigura a economia política da análise cultural para a antropologia? Defendo que há pelo menos três formas de responder a esta questão. Em primeiro lugar, atenção ao corpo e seus sentidos na atividade antropológica desloca o conceito de cultura do modelo textual que a define como um sistema de valores e representações sociais – supostamente abstrato e atemporal, estruturado por leis linguísticas – para um conceito de cultura como coisa concreta e vivida, como as particularidades materiais, afetivas e temporais da história social experimentadas no âmbito do corpo.⁸ Este deslocamento no conceito de cultura traz consigo também um outro conceito de história, que, da mesma forma, não se restringe mais ao modelo textual-narrativo da “história oficial” daquilo que passou e passa a significar o próprio objeto da experiência sensorial.⁹ Cultura e história portanto deixam de funcionar como entidades abstratas com as quais os corpos se relacionam, e passam a significar as materializações/produções sentidas no próprio corpo em sua mediação sensível do social.

Em segundo lugar, vários antropólogos contemporâneos admitem que a dimensão estética da cognição nos levam a uma perspectiva da cultura como fenômeno sensorialmente articulado e sustentado, e que esta perspectiva implica um co-

6 Para uma revisão em tradução brasileira do conceito de cultura e do conhecimento a partir do corpo, ver Taylor (2013).

7 Esse ponto fundamental é muito bem elaborado por etnógrafas feministas como Abu-Lughod (1993) e Behar (1993, 1996).

8 Daí o que passou a ser chamado de “virada sensorial na antropologia”. Ver, por exemplo, Feld (1982), Jackson (1983), Corbin (1986), Stoller (1989, 1997), Howes (1991, 2003, 2004), Taussig (1993), Seremetakis (1996), Geurts (2002).

9 Lembremos que desde as Teses Sobre a História, mas principalmente no livro *As Passagens*, Walter Benjamin tentou justamente pensar e tocar a história no presente e não tomá-la como mera narrativa do passado. Ver Taussig (2004).

lapso ou uma justaposição da política e da *poiesis* na cena etnográfica.¹⁰ Mais além, a natureza (estética) da experiência corporalizada da cultura demanda novas poéticas etnográficas, as quais devem ser entendidas também como intervenção política no campo da escrita científica. Dessa atenção à etnografia como uma poética que implica uma política, vemos surgir por exemplo um conjunto de subgêneros etnográficos nas últimas décadas do século XX (etnografia feminista, etnografia nativa etc.) como resposta crítica à história de implicação colonialista do discurso antropológico na modernidade.¹¹

Em terceiro lugar, como veremos logo em seguida, não custa lembrar que desde os escritos do jovem Karl Marx em 1844, o poder de estado (e, hoje, também a mídia) atua precisamente no nível sensório do corpo, colonizando-o e recrutando-o ideologicamente para os vários fins do sistema capitalista. Portanto, atenção ao corpo e aos seus sentidos na antropologia equivale a uma politização do seu objeto de análise.¹²

Diferentes culturas organizam a percepção sensória diferentemente, portanto a antropologia não pode prescindir do corpo, seja em seus desenhos metodológicos ou em suas hermenêuticas. Em um ensaio co-escrito com Cheryl Olkes, Paul Stoller (1989), um dos primeiros antropólogos a defender uma virada sensorial na etnografia no começo da década de 80, relê Kant à luz de Sêneca e articula uma crítica do fundamento epistemológico moderno da antropologia. Stoller e Olkes identificam que Kant, em seu *Crítica do Julgamento*, refere-se ao paladar como restrito exclusivamente ao juízo estético, rejeitando a noção presente em Sêneca, por exemplo, que escreveu sobre o “juízo estético” com evocativas metáforas digestivas, sugerindo que o gosto/paladar pode ser estendido a questões também sociais, políticas e científicas.¹³ Os autores argumentam que ao descartar o paladar como “um juízo não cognitivo”, conseqüentemente não “lógico”, e tomá-lo como uma sensação puramente subjetiva, Kant sugere que os sentidos corporais sejam removidos completamente dos domínios da reflexão objetiva e científica durante o Iluminismo, momento no qual surgiam precisamente os fundamentos que serviriam de base para a antropologia como ciência humana.

É sustentando meu próprio experimento etnográfico na crítica à economia política da ciência moderna efetuada pela antropologia dos sentidos corporais que eu chego no erotismo como objeto de pesquisa. É o erotismo que me interessa investigar é sobretudo o fenômeno corpóreo (não-psicológico) de expansão da experiência sensível no campo das relações sociais. Isto é, como etnógrafo, interessa-me o erotismo como operador do social, como instância de materialização da consciência histórica e das contradições inerentes à dialética social vividas e sentidas no nível sensível do corpo e dos sentidos corporais. Isto posto, fundamento esta pesquisa no experimentalismo poético-político que se iniciou no surrealismo etnográfico (Clif-

10 Ver Seremetakis (1996).

11 Ver Clifford & Marcus (1986), Clifford (1988), Abu-Lughod (1993), Behar (1996, 1993).

12 Ver Feldman (1991, 1996, 2015) e Taussig (1997, 2010).

13 Em sua *Epistulae morales*, Sêneca comparou “paladar físico” com “paladar mental”, ao sugerir que o alimento não apenas nutre o corpo, mas também “nutre nossa natureza superior”, que “devemos compreender que aquilo que absorvemos [mentalmente] não permanece idêntico a si”, mas se “torna parte de nós. É necessário digerir as ideias, ou então elas simplesmente entram em nossa memória e não em nossa capacidade de julgamento. Sejamos leais anfitriões a estes alimentos e façamo-los nossos, para que aquilo que é Um possa se formar daquilo que é Múltiplo (Sêneca *apud* Stoller, 1989, p. 23, tradução nossa). A dimensão política da metáfora de Sêneca não deve ser subestimada. O poeta parece defender que é nosso dever dar uma densidade material às ideias se temos qualquer esperança de alcançar um juízo ou razão cognitiva.

ford, 1988) e que depois achou ressonâncias na etnografia feminista (Abu-Lughod, 1993), bem como, de certa maneira, nos trabalhos em teoria *queer* norte-americana (não-etnográficos, mas relevantes à auto-etnografia) que valorizam a implicação erótica do observador-autor na conjuração de novas hermenêuticas nas ciências humanas e nas artes (Muñoz, 2009; Koestenbaum, 2001).

É assim que há mais de dez anos eu realizo uma etnografia experimental de minha própria vida erótica junto aos meus amigos e amantes. A decisão de fazê-lo foi uma decisão primeiramente estética, já que me interessava criar obras artísticas com o material levantado no trabalho de campo (entrevistas, gravações, trabalhos audiovisuais). Depois, a decisão se tornou política, já que passei a acreditar na força das minhas observações como possibilidades de intervir no discurso acadêmico sobre estética e na própria academia como lugar de produção e legitimação do conhecimento-poder. Me interessava sobretudo lançar um olhar atento para a improvisação (em tempo/vida real) dos sujeitos que me davam suporte afetivo no mundo – “improvisação” tomada aqui como habilidade contínua de relacionar discursos sociais (aquelas representações e normas que fabricam e regulam o corpo como entidade socialmente reconhecível) com pulsões e desejos corporalizados (intensidades e sensorialidades que por vezes respondiam a estas normas e por outras forçavam novos e inéditos diagramas sensíveis e discursivos). Entender o erotismo como uma relação sensível entre corpo e discurso na materialização do social tornou-se o foco analítico da pesquisa, além de uma entrada para o que posteriormente vim a entender como poética.

Mas fique claro que não se trata aqui de uma etnografia do erotismo como “experiência interior” (Bataille, 1987) e sim do erotismo como experiência coletiva, como um operador de pertencimento. Pensar a partir do coletivo me parece fundamental para abordarmos o político em nossos corpos e relações. Sabemos que é através de um agenciamento coletivo dos corpos que age a biopolítica em sua administração da vida (Foucault, 2001). Segundo a teórica Judith Butler (2004), é através de uma certa padronização de corpos que fabricamos nossa inteligibilidade como seres humanos. Para Butler, aquilo que chamamos de “social” é um território minado, composto por reiterações compulsórias de normas que nos precedem e sem as quais corremos o risco de não sermos reconhecidos como “humanos” e, logo, de sermos eliminados. O que muitos autores chamam de “normatividade” infiltra-se em nossa percepção, e é nossa alfabetização na normatividade que constitui a medida de nossa competência como seres humanos (Berlant, 2011).

Mas a discussão sobre a política não precisa estancar aí. Em *The Psychic Life of Power*, Butler (1997) também afirma que é preciso forjar novas teorias do social, aonde este não seja automaticamente associado à reprodução do normal ou do normativo. Butler defende que o “social” não é o lugar necessário de objetivação dos discursos majoritários (seja este o discurso nacionalista do Estado, o discurso dualista de gênero, o discurso racista e classista da raça etc.) O “social” deve ser entendido na verdade como o lugar de uma performatividade não assegurada de antemão, e é essa performatividade que proponho entender como uma instância poética. Através dos corpos e sua partilha sensorial em experiência coletiva, uma outra forma de *socius* pode se materializar como lugar coletivamente forjado e sustentado para fins esté-

ticos e eróticos. Antes de detalhar esta operação com suporte etnográfico, gostaria ainda de esclarecer o que quero dizer com “performatividade” e como o corpo pode agenciar uma intervenção política-poética no campo normativo do social.

How to do things with sex: o corpo como poema¹⁴

Se as leis, normas e eventos majoritários não determinam em definitivo a forma do social, o que Lauren Berlant (2011) chama de “realismo normativo” (aquela ideologia do real que sem perceber acatamos como verdadeira) demanda uma fabricação contínua de um corpo específico. Na teoria da performatividade, são as representações sociais e as práticas discursivas que emergem como dispositivos que articulam essa corporalidade. Desde Freud (2000) até Norbert Elias (1991) e Foucault (1987; 2001), estamos diante de diferentes teorias acerca da educação do sistema sensorial que fabrica a compulsão normativa como verdadeira premissa de sobrevivência social.

Nos Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1844, o jovem Karl Marx (1988) já explicava a realidade da propriedade privada no sistema capitalista como uma organização cognitiva e sensorial do corpo. Para Marx, a idéia de propriedade privada dependia de um estrangulamento dos sentidos do corpo, aonde tocar, cheirar, sentir gosto, ouvir, enxergar etc. – a princípio ações ligadas à performance do conhecimento e da estética – na sociedade capitalista estavam completamente “estranhadas” na performance do consumo. Ou seja, a sensorialidade do corpo no capitalismo fetichista da mercadoria, conforme descreveu Marx, estava educada para buscar e acumular experiências de consumo individualizantes e não experiências de conhecimento, que para Marx envolveria uma realização de si mesmo e do mundo como efeitos de uma fabricação humana coletiva. O jovem Marx lamentava que o indivíduo capitalista enxergasse na mercadoria apenas algo a ser consumido individualmente, quando para ele cada mercadoria deveria ser entendida como um condensamento de relações sociais. Para Marx, uma revolução estrutural e política da sociedade capitalista dependia diretamente de uma total “emancipação sensorial” do corpo humano (Marx, 1988, p. 99-115).¹⁵

Então, para permanecer e se reproduzir, a normatividade depende, acima de tudo, de um sistema sensorial adequado. Mas, novamente, e se partirmos do ponto de vista empírico (e também utópico): ao afetarem o corpo, as normas parecem estar sempre entrando em conflito com aquilo do corpo que não é treinável e disciplinável: com o evento sensível e não-psicológico do desejo que está sempre criando dobras, potências novas de existência, de modo a esticar, texturizar e dar dimensões imprevisíveis à experiência histórica e subjetiva. Há algo de rebelde no corpo vivo, e esse elemento de rebeldia é potente e pode se configurar / se performar de várias formas, adquirindo uma força política imprevisível principalmente quando configurado e performado coletivamente.

14 Este subtítulo faz referência ao título em inglês do livro de J. L. Austin (1975), *How To do Things With Words*, traduzido no Brasil como *Quando Dizer é Fazer*. Esta obra é fundamental para a teoria da performance e da performatividade em sua crítica de gênero, raça e sexualidade. Ver Butler (2003), Muñoz (1999) e Phelan (1993), por exemplo.

15 Esta passagem de Marx sobre o “estranhamento/estrangulamento” dos sentidos corporais é citada por diversos autores que compõem a constelação desta pesquisa. Ver, particularmente, como essa ideia de Marx é recuperada por Taussig (1993), Moten (2003) e Berlant (2011). A mesma passagem, sobretudo o clamor de Marx por uma total emancipação do corpo, é recuperada em textos mais antigos e profundamente influentes, tais como Marcuse (1975) e Brown (1985).

Em reunião na sede do Grupo de Ação Lésbica-Feminista de São Paulo, Félix Guattari (2011) afirmou que o maior desafio político não é territorializar uma identidade homossexual, mas sim cartografar devires sexuais minoritários que configurem um “certo tipo de universo”, isto é, um agenciamento coletivo da sexualidade que não afeta unicamente as relações sexuais, mas “todos os sistemas de alteridade, os sistemas de percepção, [e até mesmo] a sintaxe de uma escrita ou de uma música” (Guattari & Rolnik, 2011, p. 91).

Nos termos de Guattari, dar corpo a um devir molecular da homossexualidade não diz respeito apenas ao ato sexual com um parceiro do mesmo sexo biológico. Seria necessário que o sexo, como encontro de heterogêneos, efetivamente habilitasse novas formas de se relacionar com o outro em uma expansão do campo sensível do desejo, engendrando modelos menos conservadores de percepção do mundo e da situação histórica, além de novos paradigmas de criação estética. Essa ênfase de Guattari num “devir molecular” capaz de atravessar ao mesmo tempo sistemas de sexualidade, bem como sistemas de alteridade, de percepção e de sintaxe estética, configura na minha opinião um chamado para olharmos a delinquência sexual, por exemplo, como dimensão política – bem como poética – da subjetividade.

Com essa passagem de Guattari iluminando nossa leitura, então, passo a um breve relato etnográfico. Estamos no Parque Cidade das Crianças, região central de Fortaleza, Outubro de 2011. Tomo cerveja em pé, atrás das arquibancadas de um evento onde estão sendo votados os projetos comunitários que receberão verba pública da Coordenadoria da Diversidade Sexual da Secretaria de Direitos Humanos da Prefeitura Municipal. Ao longe, em projeção sobre o palco de cimento, um *Power-Point* explica os projetos num telão, e ao longo da noite assistimos discursos de mobilização social, shows de rock e transformismo. O público, formado de cidadãos de várias faixas etárias e de muitos bairros da região metropolitana, vota através de aplausos, gritos e animação nos projetos de sua escolha ou filiação comunitária. Do meu lado, uma funcionária da prefeitura ativamente engajada na elaboração de políticas públicas para a comunidade LGBTTTI e um jovem ator gay que costuma se travestir em suas criações artísticas.

Eu elogio o evento: “Bonito, a votação do orçamento participativo lotada, as comunidades reunidas, tá bem político.” O jovem ator completa minha fala com uma ironia, dando de ombros e engolindo cerveja: “Pois minha luta é no darkroom, meu bem!” Caímos na risada, naturalmente. Dali, assuntos mais profanos puxam o fio da conversa, mas aquela piada permanece comigo.

E se eu levar a sério a irônica sugestão daquele rapaz de que o darkroom, um local reservado para o contato sexual entre anônimos, se configura como espaço de luta política? Como isto modificaria o significado socialmente estabelecido de “contato sexual” e, principalmente, que tipo de intervenção este novo significado possibilitaria ao conceito de política?

Metodologicamente, perguntar-se acerca da pegação gay como ato dotado de força política significa precisamente entendê-la como um devir molecular ou minoritário da sexualidade, para citar Guattari. Nesse sentido, faz-se necessário investigar qual o regime sensorial ativado pela noção tradicional de política e como o darkroom desmantela esse regime, substituindo-o por novos arranjos sensorio-motores que

modificam o que se entende por engajamento político. Partindo do ato sexual em si, o projeto parece ultrapassar a dimensão psicológica da sexualidade e a tomar como operador sociocultural, pois importa aqui principalmente enfatizar que tipo de *socius* a pegação autoriza, que afetos ela partilha e que cultura ela manuseia.

Exatamente o que a expressão em inglês nomeia: o darkroom é um quarto escuro, muito comum em saunas e cinemas gay, bem como em algumas boates e bares que atendem esse público. Um espaço de libertinagem, poderíamos dizer. Há muitos anos, quando entrei num darkroom a primeira vez, fiquei bastante nervoso, pois tratava-se de uma espacialidade que demandava uma imediata adaptação sensório-motora de minha parte. Novato, fui Tateando meu caminho por entre uma quantidade imensurável de corpos nus e semivestidos. Aos poucos, eu comecei a colher as pistas de uma gramática comportamental: se você tem uma ereção, use-a, deixe o órgão sexual para fora, pois isso atrai interesse e receptividade nos que já estão ali; retirar graciosamente a mão de uma dada superfície quando sua investida for rejeitada; tocar de leve as mucosas com as pontas dos dedos em busca de imperfeições, tipo verrugas ou lesões, ou mesmo adereços, tipo *piercing* e preservativo, antes de decidir estreitar intimidade; não usar, em hipótese alguma, a luz do telefone celular dentro do quarto escuro. Com o tempo e a repetição, adquirimos experiência, passamos de novatos a veteranos nessa "luta" político-libertina. Frequentei muitos clubes, muitos darkrooms. Amigos e amigas juntavam-se a mim¹⁶. Depois, cinemas de pegação, saunas e bares, os parques e os espigões da praia. A cena de pegação no Brasil é diversa e fervente. Os banheiros de shopping e do metrô ao final do expediente. A grande orgia anual que acontece no coração da Praça da República, em SP, ao final da parada gay. Nas redes sociais, comunidades criadas especificamente para divulgar locais de pegação. Os amigos também trocam informações sobre locais onde o contato interclasse se dá com ampla e saudável promiscuidade. A "pegação" *queer* se apresenta como uma verdadeira subcultura, com suas espacialidades e temporalidades específicas.

No que tange a performance corporal, o darkroom exige uma outra hierarquia sensorial, cuja organização provisória fatalmente materializa a realidade fenomenológica e as relações sociais de uma outra forma, também provisória. Abolindo-se a visibilidade, abolimos também as armadilhas da diferenciação identitária.¹⁷ Num quarto escuro lotado de corpos que se abrem cegamente para a alteridade, vemos estruturar-se uma outra relação entre corpo, percepção e ação. As mãos e os órgãos sexuais viram atratores semióticos, monopolizando radicalmente o trabalho da percepção e da representação do mundo. No escuro, até o barulho da pista de dança se abafa no falso silêncio da orgia: inspirações e exalações ofegantes, gemidos, e a sonoridade da saliva nas mucosas constroem um mundo fenomenal diferente daquele com o qual estamos acostumados.

Do ponto de vista social, a criação de um novo corpo coletivo cuja função primeira é explorar os aspectos transicionais do desejo e a busca pelo prazer. A pele vira

16 Embora a pegação em darkrooms seja majoritariamente identificada como uma prática sexual gay masculina, é comum entre os amigos que menciono uma participação feminina ativa (lésbicas e bissexuais) em locais de pegação frequentados por pessoas de todos os sexos.

17 Isto não é a mesma coisa de dizer que abolimos a identidade, mas tão somente que abrimos mão de uma das tecnologias mais eficazes de policiamento da diferenciação identitária: a visão. Para uma discussão hoje clássica sobre o perigo da visibilidade para as políticas de identidade de gênero e raça, ver Phelan (1993).

tela de fundo para o resto do corpo, suporte de todos os outros sentidos, espécie de denominador comum da sensorialidade que, em contato direto com outras peles, estende o novo corpo social em muitas dobraduras. Michel Serres (2001) fala da pele justo como sentido comum a todos os outros sentidos, como “elo, ponte, passagem entre eles, plano banal, parede-meia, coletiva, partilhada” (Serres, 2001, p. 66). No darkroom, a pele, tomada por múltiplos agenciamentos, vira suporte para a realização de desejos bastante heterogêneos – e ao mesmo tempo sincrônicos. Numa orgia a pele do sujeito é sempre uma superfície para enunciação coletiva. E nesta comunidade efêmera, a taticidade materializa uma divisão do trabalho coletivo que constrói o mundo histórico como carícia.

Entrar e participar num darkroom é sobretudo concretizar a subjetividade sob o signo do múltiplo. É ser mais que self. Se Authusser (2008) tem razão em sugerir que assumir um posição como “sujeito” no mundo social é participar na reprodução (discursiva e material) de um realismo normativo que nos escraviza a uma situação histórica a qual não lembramos ter escolhido, institucionalmente assegurada nos aparelhos repressores e ideológicos de estado, o darkroom se configura como uma instância de desarticulação (material/corporal e discursiva) do sujeito, e portanto da própria lógica da ideologia normatizante.¹⁸ Continuamente agenciado por discursividades hegemônicas em seu cotidiano, o corpo libidinal desfaz a si mesmo no quarto escuro e, conseqüentemente, desfaz a situação histórica e ideológica que o oprime – ainda que provisoriamente.

Entramos aqui num tema importante: haveria uma discursividade operando no darkroom? A teoria da performatividade, derivada das palestras sobre os “atos de fala” de J. L. Austin (1975) e, principalmente, a partir da crítica feminista de gênero empreendida por Judith Butler, estabelece parâmetros conceituais para um imbricamento tal entre corpo e código que as dimensões materiais e discursivas da subjetividade se veem praticamente inseparáveis.

Butler (2003) esclarece que a normatividade de gênero estrutura-se como uma linguagem que se fala através da ação corporal. Uma mulher grávida faz um ultrassom e o médico diz “é um menino.” Aqui começa a cadeia citacional (uma performatividade) que vai construir esse feto como homem: o quarto e as roupas azuis, os brinquedos específicos, a repressão da feminilidade naquele corpo. Trata-se de uma construção discursiva que, ao viabilizar a emergência e entrada desse sujeito na sociabilidade e nos regimes de reconhecimento social que a estruturam, materializa um corpo. Aqui, fugir à regra pode ser fatal – ou sensacional. Repetimos e reproduzimos as normas sociais de gênero citando-as através da nossa performance corporal, assumindo um roteiro comportamental que se adequa à lei compulsória que nos vigia. Mas segundo Butler é também através do corpo que podemos interromper, resistir ou modular a lei discursiva, para isso bastando lançarmos mão de nossa habilidade (teatral!) de citar a norma compulsória diferentemente. É uma característica do próprio discurso, como explica Foucault (2001), ter a capacidade de dismantelar o sistema de poder que ele próprio sustenta (p. 96).

18 Após muitas horas em diversas posições sexuais no meio de uma orgia num darkroom de SP, um grande amigo saiu dizendo “estou me sentindo imundo”, e com isso ele significava não apenas o fato de que sua pele agora carregava sobre si os fluidos e partículas de outros corpos, mas também que a liberdade de ação à qual ele se permitiu no darkroom desconstruiu uma série de parâmetros morais que, até então, estruturavam sua subjetividade.

Sendo linguagem, a normatividade de gênero pode ser tratada de duas formas, tomando emprestado o vocabulário de Deleuze e Guattari (1995) sobre os postulados da linguística: (1) como um sistema de regras obrigatórias de onde as pessoas extraem “relações constantes”, ou (2) como um conjunto de regras opcionais de onde as pessoas extraem “variáveis”.¹⁹

Nesses termos, o que muitos críticos chamam de heteronormatividade, isto é, a tendência compulsória da cultura de reproduzir a ideologia dominante via um agenciamento estrutural da intimidade humana em instituições tradicionalmente heterossexuais (como o casamento religioso e a família) é nada mais que uma “linguagem majoritária”. Estruturar a família em torno do formato de casal heterossexual e filhos é a linguagem majoritária da família. Mas definir a norma como uma linguagem majoritária não deve ser visto como uma trivialidade, algo simples de resistir e desacatar. Para Butler, a linguagem normativa não se separa de uma gramática dos corpos. Aqueles que a seguem, são mais facilmente reconhecidos e absorvidos pelo real social, tendo inclusive maior chance de sobrevivência física.

Daí se fazer necessário pensar o *queer*, o estranho, a “desidentificação” com a cultura normativa sobretudo como enfrentamento político (Muñoz, 1999). E aqui me parece uma boa oportunidade para entendermos a performatividade *queer* em termos ao mesmo tempo físico-corpóreo e poético. Partindo da co-implicação entre corpo e código apontada por Butler, a performatividade corporal terá necessariamente uma valência ao mesmo tempo linguística e física. Isto é, atravessando a teoria da performatividade linguística podemos chegar num significado sensível extralinguístico da ação corpórea. É assim que o libertino sujeito *queer*, extraindo “variáveis da linguagem majoritária” (Deleuze & Guattari, 1995) com sua promiscuidade, emerge sobretudo como um poeta, já que empreende novos arranjos simbólicos com suas práticas corporais. A sexualidade *queer*, desta forma, não é nem uma suposta característica psicológica, nem uma filiação identitária, mas sim um devir-minoritário da linguagem, uma função poética do corpo que desassegura a reprodução material-discursiva da normatividade (hetero ou homo).

Uma sugestão análoga nos chega por Foucault (1997), em “Amizade como Modo de Vida”. Aqui, Foucault propõe um projeto político para a homossexualidade cuja força estaria na capacidade de fazer relacionar os corpos em relações de amizade não mapeadas ou sancionadas, e, ao fazê-lo, reconfigurar o próprio tecido social. Para Foucault, não haveria nada de politicamente potente na sexualidade desviante (já que para ele inclusive a designação/classificação sexual é um dispositivo de poder) se ela não consegue criar laços de amizade e inventividade entre sujeitos que a sociedade pretende manter separados. Aqui, o sexo emerge como “laço social”, o mesmo fenômeno que Marx, mais de um século antes, lamentava estar se esgarçando perante o estranhamento dos sentidos corporais na era da propriedade privada. E esse laço social da amizade, nas palavras de Foucault, pode reconfigurar o tecido social – ou seja, mudar politicamente o mundo.

A expressão “reconfigurar” (que retiro da tradução em inglês utilizada durante

19 Para Deleuze e Guattari, as relações constantes entre componentes linguísticos seriam sempre provisórias, já que a linguagem é necessariamente composta de variáveis.

a escrita desse artigo – *reconfigure*) merece especial atenção aqui. O verbo significa literalmente “figurar de outra forma”. Rearrumar as figuras que nos aprisionam a uma dada situação histórica. E o que seria a “figuração” senão uma função poética? Penso que é preciso identificar nesse fraseado de Foucault um verdadeiro colapso conceitual da distinção entre poética e política. Se olharmos para a história da homoafetividade veremos que o exercício da figuração (literária, artística, corporal) tem sido um afeto particularmente importante aos sujeitos *queer* ou socialmente inadequados, não só como forma de representar seus desejos, angústias e injúrias sofridas, mas como forma de injetar potencialidade em suas próprias vidas e experimentar a diferença em relação às normas opressoras que proibem e policiam suas inclinações libidinais. Levando-se em conta as práticas de orgia no quarto escuro, sugiro que o sexo *queer*, necessariamente emoldurado por um afeto político (como bem sugeriu aquele pachorrento ator numa morna noite de ativismo político em Fortaleza), evidencia também como o corpo é capaz de fabular, rearranjando e reconfigurando discursos corporalizados. Estamos diante aqui de uma delinquência erótica que, numa dimensão sensível, poetiza os discursos sociais por meio do prazer e não tem medo do impróprio nem de suas implicações.

Tocar a política, roçar as palavras: pegação como fabulação

A performatividade antinormativa dessa poética é tão forte que, ao longo dos últimos dez anos, eu coleciono dezenas de comentários paranoicos a respeito da cena de pegação gay. Uma das ansiedades mais claramente expressas por gays e lésbicas com tendências normativas liga-se claro à perda da visão no quarto escuro: “E se a pessoa fazendo sexo oral em você for feia ou banguela?” “E se tiver doença de pele?” Sobre a cena de pegação em locais de contato interclasse, um amigo homossexual burguês indagou: “Tu tem coragem de se pegar com um flanelinha, um mendigo, um cafuçu?”²⁰ Os comentários deixam claro que o “choque” ou “nojo” incitado pelo darkroom não é de ordem sexual, mas sim social. A interação física com a alteridade social é um ato arriscado ou repulsivo demais para alguns e demanda um sério comprometimento dos aventureiros ou tarados que se dispõem a tal.

É assim que a taticidade (e seu subtexto: a contaminação) aparece como esfera de embate político: tocar ou não tocar a alteridade, eis aí um verdadeiro dilema. Alguns contatos são interditados a priori, e o mais evidente deles na era da crescente homo normatividade burguesa, parece ser o contato interclasse.²¹ O darkroom, com sua necessária suspensão da visão e, portanto, enfraquecimento da mais eficaz tecnologia de policiamento do fanático racista e classista, emerge como um dos territórios privilegiados para o exercício da dimensão política da delinquência erótica. Navegando a massa de corpos despídos num darkroom, experienciamos uma outra percepção, aonde o que parece um braço se revela um pênis, aonde o que deveria estar no ouvido agora se guarda na boca, aonde um órgão que tem a função de expelir agora engole. Mas experimentamos também uma outra realidade social, aonde

20 Gíria local em Fortaleza que indica um homem rústico, de raça mestiça e pertencente à classe trabalhadora.

21 Certa vez um rapaz gay que flertava comigo numa festa literalmente fugiu e se escondeu após minha banal revelação de que já havia tido experiências sexuais com um flanelinha de rua. Uma amiga em comum riu e me disse: “Ora, tu assustou o rapaz, claro”.

ideologias dominantes de beleza física, de diferenciação por raça e classe, encontram menor ressonância. Nessa configuração provisória da situação histórica, as funções e desempenhos dos sujeitos e objetos variam de acordo não mais com a ideologia dominante, mas de acordo com a lógica da perversão erótica. Nesta lógica, carne e símbolo se acoplam de forma imprevista: os sentidos que os signos adquirem (ou melhor: as materializações corporais que os signos adquirem) variam enormemente.

A noção de performatividade de gênero avançada por Butler sugere que mudar o corpo é mudar a linguagem. Antes dela, Roland Barthes havia escrito que “mudar a língua é mudar o mundo” (Barthes, 1983, p. 24). Para honrar as bichas que lutam no darkroom, gostaria de propor que se disponibilizar à experiência orgiástica no quarto escuro é colocar-se em oposição às cartografias e repertórios ideológicos majoritários para o corpo, configurando-se como ator político.

Uma racionalidade moral pode até questionar: se não há intenção de mudar o mundo em favor da coletividade, mas o mero desejo de satisfazer os instintos pessoais, podemos de fato reivindicar um valor político para a pegação? A pergunta é legítima, mas informada por um entendimento de política como atividade sensorialmente sóbria, ligada à consciência e à razão, onde os olhos enxergam longe e os corpos mantêm-se afastados para melhor avaliar a situação ao redor. A pegação não condiz com o regime sensorial pressuposto pela macropolítica. No darkroom, a devassidão sensorial parece despreparar o sujeito para a luta: seu corpo se confunde com o corpo do outro; cego, com a pele demasiadamente colada às outras, o sujeito supostamente não pode perceber sua situação histórica, não consegue representá-la consciente e verdadeiramente.²²

Mas confrontar esta realidade com critérios de falso ou verdadeiro parece injusto. O darkroom nos obriga a pensar sobretudo o variável, o efêmero e o perverso (no sentido sexual do termo) como elementos estruturais no jogo sócio-poético que acopla carne e código, base primeira do signo político. O corpo não está aqui levantando uma bandeira em favor do múltiplo ou do coletivo, ele está verdadeiramente criando o múltiplo, criando-se como múltiplo, reorganizável, provisório. Se na macropolítica o corpo é o instrumento através do qual agir e mudar a realidade, aqui a ação política ocorre na própria superfície corporal. Não mais um instrumento para a transformação política e social, o corpo pelado, pegado e múltiplo, é o próprio local onde uma transformação histórica se desenrola.

Podemos argumentar ainda que, colocando-se em tal processo de reconfiguração de si e da sua relação com o outro, o sujeito no quarto escuro desloca as condições materiais que deram origem a sua situação minoritária, mudando o contexto em que o problema de sua inadequação social emergiu. Trata-se de uma invenção-inversão radical que altera as próprias regras do jogo de poder que o oprime: em face do regime paranoico de visibilidade que sustenta a alteridade e o contato interclasse como nocivos, o corpo intencionalmente se cega, se reorganiza em fenômeno cutâneo. Impossibilitados de falar na restauração de um suposto “realismo normativo” (Berlant, 2011), o que pressuporia a reprodução de regimes sensoriais hegemônicos,

22 Gostaria de sugerir que esse desarranjo sensorial para o conceito de política contribui para o projeto de uma “filosofia não-fotográfica” conforme proposta por François Laruelle (2013) em seu livro *Photo-Fiction, a Non-Standard Aesthetics*.

nos engajamos na criação provisória de possíveis. A exuberância de possibilidades emanando desta reinvenção do regime sensorial do corpo é simétrica à refuncionalização de nossa capacidade de figurar o mundo. Para um corpo *queer*, o quarto escuro é uma página em branco para a fabulação física.

Pensar o sexo como fabulação não é uma ideia exatamente nova. Em 1927, Sigmund Freud definiu o fetiche sexual como um substituto para o falo que o menino vê faltar na mãe. Segundo Freud (2001), a ansiedade da ausência desperta na criança o medo de ser castrado, fazendo-a deslocar inconscientemente o falo (imaginado) para a penugem, o pé, ou outra parte corporal da mãe, investindo-a com sua libido. Vale lembrar que esse falo inexistente não é o pênis em si, mas o sentido que a criança emprestava ao seu próprio pênis e que ameaça sumir quando ele enxerga o “vazio” na genitália materna. Ao possibilitar o deslocamento do falo (da mãe para o fetiche), e levando em consideração que o falo original e ausente já era uma complexa figura de linguagem, Freud insere o corpo definitivamente no campo figurativo. O fetiche, matéria que condensa deslocamentos simbólicos, é precisamente uma estrutura poética. Entre o meu corpo e o do outro, no tesão ou na cópula, há uma intensa massa de significados fantasmáticos. O corpo é um poema e o sexo é um processo irrevogavelmente fabulatório.

Baseado nestas informações, gostaria de propor a noção de “fabulação física” aqui como a “escritura” sensível de uma subjetividade política através do sexo. Como venho argumentando até aqui, as leis compulsórias do social agenciam nossa fisiologia e nossa vida sexual por meio de procedimentos formais que trazem implicações éticas e políticas para o desejo. Este se constrói necessariamente da mesma substância que a realidade sócio-histórica. O desejo é pós colonial, machista, misógino, racista, homofóbico, mas é também desviante, estranho, *queer*, revolucionário. Tudo depende de como o corpo se fabula frente aos imperativos sensoriais de uma dada cultura hegemônica.

Amizade e taticidade: membranas do pertencimento minoritário

Por efeito de um complexo arranjo cultural que não caberia aqui esmiuçar, há entre alguns dos amigos acompanho na minha etnografia o hábito de tocar uns aos outros intimamente – para alguns, indecentemente. Uma dedada no traseiro do outro substitui um “oi”, uma alisada no seio da amiga faz significar respeito ou afeto, uma apertada na cabeça do pênis do amigo expressa alegria ou deboche. Uma amiga muito próxima marca um encontro e não aparece. No dia seguinte, ela se explica, pede desculpas, e finalmente aproxima seu seio da minha mão para uma leve apalpada. Eu aperto seu mamilo levemente e já viro de costas, oferecendo meu traseiro para uma dedada. Os gestos sinalizam: tudo vai bem. Da mesma forma, em Fortaleza, minha observação etnográfica atesta que é bastante comum haver beijos coletivos num momento de catarse festiva. Estes beijos coletivos, quando vários amigos confusamente lambem as línguas uns dos outros num círculo, em geral não têm objetivo sexual, e sim celebratório, marcando corporalmente um afeto coletivo de satisfação em estar juntos.

Confrontado com estas outras “pegações”, me vejo convidado a estender a ideia

de fabulação física como uma enunciação coletiva que concretiza um afeto de pertencimento. Nessas práticas tácteis envolvendo órgãos como as mãos, os genitais e a língua, percebo justamente uma refuncionalização do corpo e dos órgãos sexuais numa poética do pertencimento: o seio, o pênis e o ânus, antes zonas erógenas destinadas ao ato sexual, rematerializam-se como superfícies coletivas de enunciação, sobre as quais um simbolismo de grupo se imprime. Literalmente, membranas do pertencimento social do grupo de amigos.

Pode-se perceber aqui também uma mudança estrutural no processo de significação poética: o corpo deixa de apontar para significados alheios a ele e se torna ele próprio o fraseado de uma linguagem material. O gesto não atualiza um significado discursivo dado de antemão, ele materializa o afeto de grupo como substância partilhada. A poética aqui não é metafórica, mas física. Um beijo coletivo não se refere a nenhuma palavra de ordem, a nenhum discurso: ele reinventa a boca e a língua a serviço de uma existência partilhada, torna o pertencimento tangível.

Algo de novo se constrói em todas estas práticas culturais da tactilidade, um novo modo de significar que substitui as figuras de linguagem com as quais o realismo normativo se estrutura. Essa nova forma de significação é performativa, uma fabulação física que condensa intensidades heterogêneas (biológicas, psicológicas, energéticas, estéticas, linguísticas etc.) e semiotiza um afeto difícil de verbalizar, uma certa delinquência da amizade e da intimidade que é tão erótica quanto política. Se eu trago estas cenas aqui é no sentido de que esta performatividade seja apreciada no contexto cultural da experiência cotidiana que negocia o desejo e a socialização *queer* num contexto cultural conservador – como uma negação da forma conservadora de gerar sentido. O percurso político traçado neste artigo, portanto, parte do corpo como processo de figuração poética para chegar numa tactilidade crítica da experiência minoritária.

Claro que as análises e proposições contidas aqui não oferecem uma saída objetiva para o impasse político vivido por tantas populações que sofrem opressão sistêmica do Estado e seus aparelhos repressivos e ideológicos. Talvez não seja justo de minha parte reivindicar uma força política para a delinquência erótica diante da crescente precarização de sujeitos sexualmente minoritários, especialmente no Brasil. Não é minha intenção desvincular o papel fundamental da luta macropolítica e sua relação direta com a experiência vivida da injustiça social e da desigualdade econômica partilhada por tantos sujeitos LGBTTTI em nosso país. Na realidade, a minha apropriação relativamente indevida do vocábulo “política” por parte de alguns delinquentes sexuais com quem tive contato durante a pesquisa serve não para desclassificar a luta efetiva por direitos civis e justiça, mas deve ser entendida como uma estratégia etnográfica que tensiona e põe em crise a pergunta ontológica: o que é a política *queer*? E mais além: o que ela pode vir a ser?

O político e o *queer*. um comunismo de incomensuráveis

Num ensaio em que elabora a questão espinhosa da política *queer*, José Muñoz (2013) afirma que o chamado por direitos civis e as preocupações acerca do valor pessoal e coletivo que são articulados sob o signo do ativismo LGBTTTI estão anco-

rados numa noção de valor como equivalência. Assim, estamos continuamente chamados a provar para os poderes instituídos que “somos iguais aos heterossexuais”, que temos o mesmo valor. Mas ao longo desses anos realizando trabalho de campo entre sujeitos sexualmente delinquentes e observando de dentro a pulsação de uma subjetividade dissidente, muitas vezes me deparo com impasses intransponíveis nessa ideológica da equivalência. Mais e mais vejo a produção do desejo *queer* e a sociabilidade destes corpos exemplificarem e defenderem justamente a anti-equivalência.

Tomemos, a título de exemplo, o cruzamento de dois vetores claros de dominação dos corpos em nossa sociedade: raça e sexualidade. Há sem dúvida alguma uma longa e perversa história de dominação europeia sobre povos racializados, a qual funda a própria origem da nação brasileira. A subordinação racial sobre os corpos que descendem de africanos escravizados em nossos país é sistêmica, isto é, ela incide sobre todos os nossos dispositivos de poder e sobre todos os nossos modos de nomear e regular as leis ideológicas que por sua vez nos formam – que formam nossa consciência, nosso pensamento e nosso desejo. A subordinação racial sistêmica portanto se mistura à própria linguagem e aos processos de articulação semântica que dão sentido e sustentam os laços sociais. Uma “política gay” racialmente consciente desses processos históricos e discursivos vai se deter por exemplo na gravidade das estatísticas que mapeiam como gays e transexuais negros sofrem mais injúria em nossa sociedade e, de fato, têm sua sobrevivência muito menos assegurada do que os gays brancos, por exemplo. Essa é uma agenda macropolítica extremamente importante e da qual não podemos prescindir. Mas no trabalho de campo que me cabe, me deparo muitas vezes com uma experiência vivida do desejo sexual que interpela a suposta estabilidade dos lugares de fala na macropolítica.

No ano de 2003, por exemplo, morando no centro de Fortaleza e gravando entrevistas para um trabalho artístico com garotos de programa, fiz amizade e mantive relações sexuais repetidas vezes com um michê negro que, para minha surpresa, gostava de assumir o papel de escravo em nossas interações. De modo quase cômico – ou assim me pareceu a princípio – ele inadvertidamente me chamava por nomes como “meu português” ou “meu senhor” e “patrão” na cama, e a si mesmo como “negão” e “escravo”, e isso o fazia experimentar imenso prazer. Não foi descobrir que esse é um fetiche muito comum, chamado de fetichismo ou masoquismo racial por alguns, figurando inclusive como subgênero em filmes e editorações do gênero pornográfico.²³

Deparado com uma identidade racial negra que não apenas é produzida em relação direta com a hostilidade do branco, mas que, escandalosamente, se produz de modo tal que arranca um prazer extático desta própria dominação branca, a “macropolítica gay” de fato tropeça e gagueja, e se vê sem referências hermenêuticas para interpretar tal “anomalia”, salvo justamente via interpretação patologizante, a qual fatalmente coloca o sujeito desse desejo masoquista num lugar de doença ou subdesenvolvimento psicológico. O mesmo pode ser exemplificado nos casos em que o desejo lésbico retira prazer de uma performatividade hipermasculina, muitas vezes pela ostentação de um falo imaginário e pela feminilização de sua parceira sexual, o

23 Ver Nash (2014) e Muñoz (2013), por exemplo.

que, de acordo com a política gay e feminista, não faz senão reificar e reassegurar o lugar de dominação do macho e, logo, do patriarcado que o sustenta em lugar de privilégio histórico.

Em ambos os casos estamos diante de algo incomensurável, algo inconsistente, incoerente, claramente problemático, que escapa aos regimes de representação e interpretação que compõem a hermenêutica da macropolítica. Mas de modo algum estas produções do desejo são incomuns, e está cada vez mais insustentável contentar-se com a alternativa de interpretar estes desejos apenas como patologias. Elas exemplificam não o gay ou o lésbico exatamente, mas de fato o *queer*, essa palavra que nomeia o estranho, o excessivo, o "incomensurável", ainda nas palavras de Muñoz (2013). Esse excesso na significação, esse incomensurável, pode ser descrito como a dimensão corpórea do sexo, mas cuja lógica sensível, isto é, cujas intensidades de sensações e sensorialidades, não pode ser facilmente apartada da imagem de despossessão histórica que repousa no coração de qualquer processo de racialização minoritária ou de normatização de gênero nas leis do patriarcado. Ou seja, o *queer* é ao mesmo tempo aquilo que parece escapar à história, mas cuja intensidade sensível se produz em acoplamento com os signos dessa própria história.

Outro exemplo é o desejo pelos signos do Estado, como comumente acontece no fetichismo de figuras autoritárias, como policiais, pais de família, militares e até nazistas. Diante desta constatação, diante do fato irrevogável de que o desejo e a subjetividade sexual se articulam dentro e a partir de leis historicamente nocivas a populações inteiras, não podemos (ou não devemos, na minha opinião) contentar-se com uma análise de cunho estatístico e moral a respeito do valor ou desvalor de uma determinada forma de se fazer sexo. À rigor, nem deve interessar a questão ontológica do que o sexo é ou deixa de ser, e daí buscar hierarquias morais numa escala de valor sustentada pela política de equivalência, aonde a posição mais elevada é aquela que melhor se aproxima da normalidade, a heterossexualidade organizada em família nuclear. Isso seria fazer a macropolítica gay, isto é, criar mecanismos de convencimento de que somos tão valiosos como um heterossexual pai de família, com nosso lugar ao sol, com nosso nicho de mercado e nossa participação na sociedade de consumo. "Não somos monstros, somos humanos e contribuimos com a economia", por exemplo, "portanto merecemos uma equivalência em termos jurídicos, precisamos de direitos civis assegurados". Isto, mais uma vez repito, é extremamente importante e quanto mais pessoas se engajarem nessa luta jurídica, mais esperança de um futuro mais justo.

Mas vislumbrar uma política realmente *queer* é encarar de frente e repousar no incomensurável, não como forma de vangloriá-lo (o que simplesmente repetiria a tendência moralista da política de equivalência), mas para darmos conta da riqueza fenomenológica da experiência corporal em sua dimensão sensível própria às intensidades da experiência histórica; bem como para darmos conta da delinquência erótica como poética do corpo. É aqui nessa confusão entre sintaxes políticas que precisamos localizar o *queer*, muitas vezes numa cena de despossessão histórica (escravo humilhado) reescrita corporalmente como uma despossessão do ego (masoquista gozando). Será preciso aqui talvez uma reconciliação (talvez impossível, portanto *queer*), entre fenomenologia e materialismo histórico: diante da história, como

o sexo se faz sentir? Eis uma pergunta central. Estaria a dimensão sensível do corpo e o próprio prazer sexual fora da história ou imune a ela? Minhas perambulações nas subculturas sexuais apontam que não. Precisamente ao contrário, a história e os seus signos servem de base fenomenológica para o sensível. A cena de masoquismo racial exemplifica essa impossibilidade de separar o prazer da história, o sensível do social. Olhemos para esta cena do sexo *queer* como uma cena de fabulação física, em que o corpo reescreve a si mesmo, redistribuindo-se sensivelmente ao longo de hierarquias provisórias e contingentes, por sua vez sustentadas por lógicas não-acessíveis ao pensamento majoritário sustentado pela representação de equivalências e pelas cartografias hegemônicas da identidade política.

O marxista Paolo Virno (2004) escreveu que a ação política nasce sempre entre as relações sociais e que ela tem a ver com o “possível e o imprevisto” (Virno, 2004, pg. 50). Para alguns de nós, as relações sociais são inseparáveis da experimentação fisiológica e sensorio-motora. Num darkroom, o “possível” e o “imprevisto” são literais. No escurinho safado da orgia, mãos, línguas e sexos registram na superfície cutânea uma poética sensorial aonde corpos e palavras atuam como fetiches, deslocando significados da abstração para a concreção. Esse roça-roça materializa/escreve um outro *socius* – mais incomensurável e paradoxal (certamente), mais escorregadio e pouco dado à sínteses dialéticas (provavelmente). Mas é nesse *socius* que se ancoram alguns modos de pertencimento *queer* que não apenas politizam o corpo, mas que incitam/excitam crises ontológicas para o político.

Referências

- ABU-LUGHOD, Lila. *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- ADORNO, Theodor. *Prisms*. Cambridge, MA: MIT Press, 1997.
- ALTHUSSER, Louis. *Sobre a Reprodução*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- AUSTIN, J. L. *How to do things with words (The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955)*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.
- BATAILLE, Georges. *O Erotismo*. Porto Alegre: L&PM, 1987.
- BARTHES, Roland. *Aula*. São Paulo: Editora Cultrix, 1983.
- BEHAR, Ruth. *Translated Woman: Crossing the Border with Esperanza's Story*. Boston: Beacon Press, 1993
- BEHAR, Ruth. *Women Writing Culture*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- BERLANT, Lauren. *Cruel Optimism*. Durham: Duke University Press, 2011.

BROWN, Norman O. *Life Against Death: the psychoanalytical meaning of history*. Wesleyan University Press, 1985.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003

BUTLER, Judith. *Undoing Gender*. New York: Routledge, 2004.

BUTLER, Judith. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

CLIFFORD, James & MARCUS, Georges. *Writing Culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.

CLIFFORD, James. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.

CORBIN, Alain. *The Foul and the Fragrant: Odor and the French Social Imagination*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*, Vol. 2. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*, Vol. 1. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

FELD, Steven. *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics and Song in Kaluli Expression*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.

FELDMAN, Allen. "From Desert Storm to Rodney King via ex-Yugoslavia: On Cultural Anaesthesia." In Seremetakis 87-107.

FELDMAN, Allen. *Formations of Violence: The Narrative of the Body and Political Terror*. In: Northern Ireland. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

FELDMAN, Allen. *Archives of the Insensible. Of War, Photopolitics, and Dead Memory*. Chicago: University of Chicago Press, 2015.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

FOUCAULT, Michel. "Friendship as a Way of Life." In. *Ethics: Subjectivity and Truth*. Ed. Paul Rabinow. New York: The New Press, 1997.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.

FREUD, Sigmund. *Three Essays on the Theory of Sexuality*. New York: Basic Books, 2000.

FREUD, Sigmund. "Fetishism (1927)". *Standard Edition of the Complete Psychological Works, Vol. 21 (1921-1931)*. London: Vintage/Random House, 2001.

GEURTS, Kathryn. *Culture and the Senses: Bodily Ways of Knowing in an African Community*. Berkeley: University of California Press, 2002.

GUATTARI, Félix & ROLNIK, Suely. *Micropolíticas: cartografias do desejo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

HOWES, David (org). *Empire of the Senses: The Sensual Culture Reader*. Oxford: Berg, 2004.

HOWES, David. *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003.

HOWES, David (org). Varieties of Sensory Experience: a sourcebook. In: *the anthropology of the senses*. Toronto: University of Toronto Press, 1991.

JACKSON, Michael. "Knowledge of the Body". In: *Man. New Series*, Vol. 18, No. 2 (Jun., 1982), pp. 327-345, 1982.

KOESTENBAUM, Wayne. *The Queen's Throat: opera, homosexuality, and the mystery of desire*. New York: Da Capo Press, 2001

LARUELLE, François. *Photo-Fiction, a Non-Standard Aesthetics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.

LEIRIS, Michel. *A idade Viril*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

MARX, Karl. *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 and the Communist Manifesto by Karl Marx and Friedrich Engels*. Translated by Martin Milligan. New York: Prometheus Books, 1988.

MOTEN, Fred. *In The Break: The Aesthetics Of The Black Radical Tradition*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

MUÑOZ, José. *Desidentifications: queers of color and the performance of politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

MUÑOZ, José. *Crusing Utopia: The Then and There of Queer Futurity*. New York: New York University Press, 2009.

MUÑOZ, José. "Race, Sex, and the incommensurate: Gary Fisher with Eve Kosofsky Sedgwick". In: YEKANI, Elahe Haschemi, KILIAN, Eveline & MICHAELIS, Beatrice (org.). *Queer Futures: Reconsidering Ethics, Activism, and the Political*. Surrey, UK: Ashgate, 2013.

NASH, Jennifer Christine. *The Black Body in Ecstasy: Reading Race, Reading Pornography*. Durham: Duke University Press, 2014.

PHELAN, Peggy. *Unmarked: the politics of performance*. New York: Routledge, 1993.

SCHECHNER, Richard. *Performance Studies, an introduction*. New York: Routledge, 2006.

SEREMETAKIS, C. Nadia (org.). *The Senses Still: Perception and Memory as Material Culture in Modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

SERRES, Michel. *Os Cinco Sentidos: filosofia dos corpos misturados*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

STEWART, Kathleen. *Ordinary Affects*. Durham: Duke University Press, 2007.

STEWART, Kathleen. "Atmospheric Attunements." In: *Society and Space*. Vol. 29, Iss. 3. London: Pion, 2011.

STOLLER, Paul. *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.

STOLLER, Paul. *Sensuous Scholarship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.

TAUSSIG, Michael. *The Nervous System*. New York: Routledge, 1992.

TAUSSIG, Michael. *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. New York: Routledge, 1993.

TAUSSIG, Michael. *My Cocaine Museum*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.

TAUSSIG, Michael. *The Magic of the State*. New York: Routledge, 1997.

TAUSSIG, Michael. *O Diabo e o Fetiche de Mercadoria na América do Sul*. São Paulo:

Unesp, 2010.

TAYLOR, Diana. *O Arquivo e o Repertório: Performance e Memória Cultural nas Américas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

VIRNO, Paolo. *A Grammar of the Multitude*. New York: Semiotext(e), 2004.

Recebido em: 30/09/2016

Aprovado em: 02/11/2016