

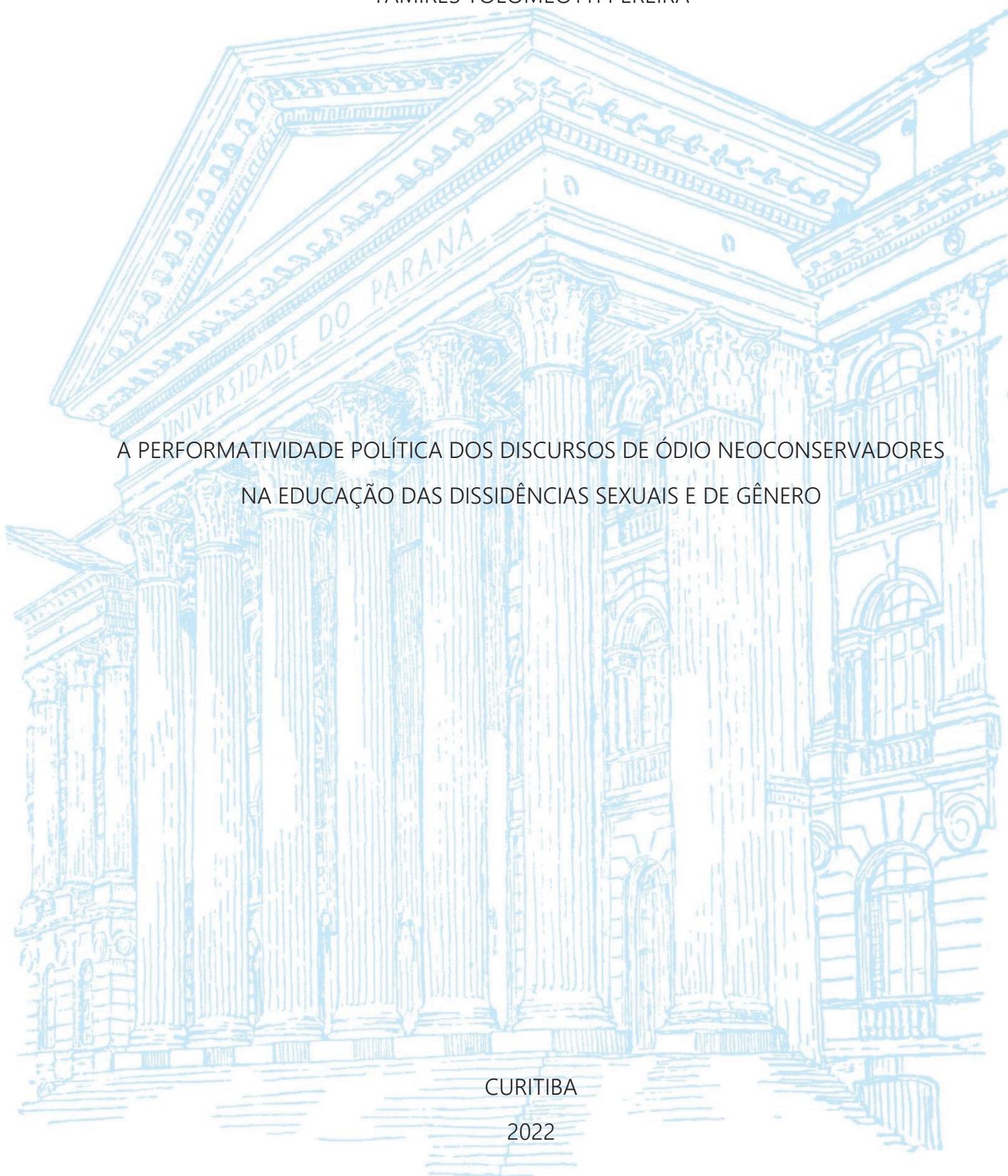
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

TAMIRES TOLOMEOTTI PEREIRA

A PERFORMATIVIDADE POLÍTICA DOS DISCURSOS DE ÓDIO NEOCONSERVADORES
NA EDUCAÇÃO DAS DISSIDÊNCIAS SEXUAIS E DE GÊNERO

CURITIBA

2022



TAMIRES TOLOMEOTTI PEREIRA

A PERFORMATIVIDADE POLÍTICA DOS DISCURSOS DE ÓDIO NEOCONSERVADORES
NA EDUCAÇÃO DAS DISSIDÊNCIAS SEXUAIS E DE GÊNERO

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação, no Setor de Educação, na Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Jamil Cabral Sierra

CURITIBA

2022

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DO CAMPUS REBOUÇAS

Pereira, Tamires Tolomeotti.

A performatividade política dos discursos de ódio
neoconservadores na educação das dissidências sexuais e de
gênero / Tamires Tolomeotti Pereira. – Curitiba, 2022.

1 recurso on-line : PDF.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de
Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Jamil Cabral Sierra

1. Educação – Estudo e ensino. 2. Gênero. 3. Discriminação
na educação. I. Sierra, Jamil Cabral. II. Universidade Federal do
Paraná. Programa de Pós-Graduação em Educação. III. Título.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EDUCAÇÃO -
40001016001P0

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação EDUCAÇÃO da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **TAMIRES TOLOMEOTTI PEREIRA** intitulada: **A PERFORMATIVIDADE POLÍTICA DOS DISCURSOS DE ÓDIO NEOCONSERVADORES NA EDUCAÇÃO DAS DISSIDÊNCIAS SEXUAIS E DE GÊNERO**, sob orientação do Prof. Dr. JAMIL CABRAL SIERRA, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutora está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 28 de Julho de 2022.

Assinatura Eletrônica
02/08/2022 10:37:45.0
JAMIL CABRAL SIERRA
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
02/08/2022 10:15:07.0
FERNANDO ALTAIR POCAHY
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO)

Assinatura Eletrônica
01/08/2022 16:01:17.0
KAMILA LOCKMANN
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE - FURG)

Assinatura Eletrônica
02/08/2022 15:46:21.0
CLAUDIA MADRUGA CUNHA
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
01/08/2022 17:24:58.0
FLÁVIA MILLENA BIROLI TOKARSKI
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA)

AGRADECIMENTOS

Ao Jamil Cabral Sierra, pela seriedade e generosidade no processo de orientação deste e de outros trabalhos em nossa parceria, assim como pelo respeito ao espaço e ao silêncio, caros para mim, e necessários para que um caminho outro e uma linguagem outra fossem possíveis aqui. Esta tese não seria a mesma sem as leituras e discussões em educação e estudos de gênero oportunizadas em seus cursos, tampouco sem o seu entusiasmo e dedicação durante todos estes anos. Com imensa admiração, gosto de pensar que o forjado no *entre nós* é uma marca indelével na minha escrita e na maneira como tenho aprendido a me constituir pesquisadora e professora.

À Cláudia Madruga Cunha, ao Fernando Altair Pocahy, à Flávia Biroli e à Kamila Lockmann, pelas leituras atenciosas e pelo rigor dos comentários e sugestões feitas no momento da qualificação, fundamentais para os rumos tomados nesta pesquisa. É uma honra poder dialogar com vocês novamente, agora na etapa de defesa.

À Sueli de Fátima Fernandes, pela leitura generosa do texto que se tornaria esta tese na disciplina de Seminário de Tese, e por aceitar o convite para compor a banca de defesa como suplente.

À Marciele Leivas de Mattos [amor que não é *deste* mundo].

À Celia Tolomeotti Pereira e ao Carlos Alberto Pereira (*in memoriam*), pela arte do cuidado desinteressado. À Thais Tolomeotti Pereira e ao Miguel Tolomeotti dos Santos, pela alegria. E, sem dúvidas, à Giovanna Tolomeotti Pereira, a revolucionária da família.

À Janayra de Oliveira, à Ivanete Tolomeotti e ao Valdemar Tolomeotti, pelo carinho.

À Danielle Tolomeotti Bueno e ao André Luis Dias Bueno, pelo apoio e amizade. Ao Paulo Vitor Navasconi, *sempre*. Ao Alexandre Polizel e ao Mateus Oka de Farias, pelo ensinamento de toda sorte de imposturas. À Mariele Leivas de Mattos e à Dieniffer Novaes, pela generosidade.

Aos colegas do Gilda, pela experiência de modos outros de conviver na pós-graduação. Em especial, à Camila Macedo, pela partilha de ideias e inspirações desconcertantes e mobilizadoras, bem como à Aline Sopelsa e ao Adamo Antonioni, pelo diálogo com o texto à altura da qualificação.

Ao PPGE, pela oferta de cursos que foram importantes para a produção desta tese.

À Capes, pelo auxílio financeiro ao desenvolvimento desta pesquisa.

Fazemos coisas com palavras, produzimos efeitos com a linguagem e fazemos coisas à linguagem, mas a linguagem também é aquilo que fazemos.

- Judith Butler¹

A linguagem é aquilo que alivia a dor de viver com outras pessoas, a linguagem é aquilo que faz as feridas se abrirem novamente.

- Anne Carson²

¹Butler (1997, p. 25, tradução minha).

²Carson (1995, p. 234, tradução minha).

RESUMO

Com base em aportes pós-estruturalistas, bem como dos estudos de gênero, interessa-me investigar como os discursos de ódio mobilizados contra as dissidências sexuais e de gênero têm figurado na atual governamentalidade neoconservadora e quais os seus efeitos no campo da educação, principalmente na educação dos gêneros e sexualidades. Argumento que o ódio é um afeto político importante para as práticas de governo, uma pedagogia na conformação dos corpos, dos mundos e de outros afetos, ou, ainda, uma força reativa que tem atuado na conformação de condições insuportáveis para a sobrevivência, que passam não apenas pela distribuição assimétrica de direitos e na falta de proteção pelo Estado, mas na exposição diferencial à violência e na capacidade de produzir afetos mais potentes. Nesse sentido, estou chamando de *performatividade política dos discursos de ódio* a apreensão analítica das articulações de forças em torno de enunciados e relações de poder que atuam na captura das dissidências sexuais e de gênero, além de uma atualização no governo dessas dissidências na grade de inteligibilidade neoconservadora. Apresento como problema de pesquisa as seguintes perguntas: I) quais condições de possibilidade fizeram-na emergir no atual contexto brasileiro?; II) como ela tem interpelado as dissidências sexuais e de gênero e configurado relações de precariedade, vulnerabilidade e bionecropolíticas nesses corpos e práticas afetivas e/ou sexuais?; e III) quais seus efeitos no campo da educação, sobretudo na educação dos gêneros e sexualidades? Para discutir esses problemas, arrisco uma cartografia a partir de três marcos importantes para apreendermos uma genealogia do nosso presente no que tange à atuação neoconservadora em relação às dissidências sexuais e de gênero: o “kit gay”, os Planos de Educação e a eleição de Jair Bolsonaro. Os materiais empíricos produzidos, que incluem projetos de lei, notas taquigráficas, *tweets*, artigos publicados no jornal Gazeta do Povo, imagens de manifestações, entre outros, são discutidos ora a partir da filosofia da linguagem e da performatividade dos discursos de ódio, ora dos aspectos genealógicos da disseminação desse tipo de discurso, ora da relação mais estreita entre afeto, política, discursos e manifestações odiosas, e frente à problematização de uma certa viabilidade moral-econômica forjada na desfeita parceria entre Estado e movimentos LGBTIA+ vivida entre 2003 e 2015, além do agenciamento entre neoconservadorismo e neoliberalismo, que se alinha a um projeto mais radical, implicado menos com o governo da vida e com o gerenciamento de riscos e mais com a promoção da precariedade e da morte. Por fim, busco inspiração na exposição *The Unsettling Eros of Contact Zones and Other Stories*, de Tarsh Bates, que mobiliza uma ecologia centrada na interdependência para repensar a vida em comum, para argumentar, brevemente, que uma vida em comum, mais igualitária e mais vivível não reside em uma independência radical, muito próxima, certamente, dos pressupostos neoliberais e neoconservadores, mas da possibilidade de contaminar-se com o Outro, que pode significar, inclusive, a produção de performativos políticos mais éticos.

Palavras-chave: performatividade; discurso de ódio; neoconservadorismo; educação; gênero; sexualidade.

ABSTRACT

Based on post-structuralist contributions, as well as gender studies, I am interested in investigating how hate speech mobilized against sexual and gender dissidences has been included in the current neoconservative governmentality and what are its effects in the field of education, especially in the education of genders and sexualities. I argue that hate is an important political affect to the practices of governing, a pedagogy in the conformation of bodies, worlds and other affections, or even a reactive force that has acted in the conformation of unbearable conditions for survival, which pass not only through the asymmetric distribution of rights and the lack of protection by the State, but in the differential exposure to violence and the ability to produce more powerful affections. In this sense, I am calling *political performativity of hate speech* the analytical apprehension of the articulations of forces around utterances and power relations that act in the capture of sexual and gender dissidences, in addition to an update on the government of these dissidences in the neoconservative grid of intelligibility. I present as a research problem the following questions: I) what conditions of possibility have made it emerge in the current Brazilian context?; II) how it has interpellated sexual and gender dissidences and configured relations of precariousness, vulnerability and biocropolitics in these affective and/or sexual bodies and practices?; and III) what are its effects in the field of education, especially in the education of genders and sexualities? To discuss these problems, I produce a cartography of three important political landmarks to apprehend a genealogy of our present with regard to neoconservative action in relation to sexual and gender dissidences: the "gay kit", the Education Plans and the election of Jair Bolsonaro. The empirical materials produced, which include bills, shorthand notes, tweets, articles published in the journal *Gazeta do Povo*, images of manifestations, among others, are discussed sometimes starting from the philosophy of language and the performativity of hate speech, sometimes from the genealogical aspects of the dissemination of this type of discourse, sometimes from the closer relationship between affection, speeches and hateful manifestations, and also in the face of the problematization of a certain moral-economic viability forged in the undone contemporary alliance between LGBTIA+ movements and the State, experienced between 2003 and 2015, in addition to the assemblage between neoconservatism and neoliberalism, which aligns with a more radical project, less involved with the government of life and with risk management and more with the promotion of precariousness and death. Finally, I seek inspiration from Tarsh Bates's *The Unsettling Eros of Contact Zones and Other Stories*, which mobilizes an ecology centered on interdependence to rethink life in common, to argue, briefly, that a common, more egalitarian and more liveable life does not lie in a radical independence, very close, certainly, to the neoliberal and neoconservative assumptions, but to the possibility of contaminating with the Other, which can even mean the production of more ethical political performatives.

Keywords: performativity; hate speech; neoconservatism; education; gender; sexuality.

LISTA DE FIGURAS

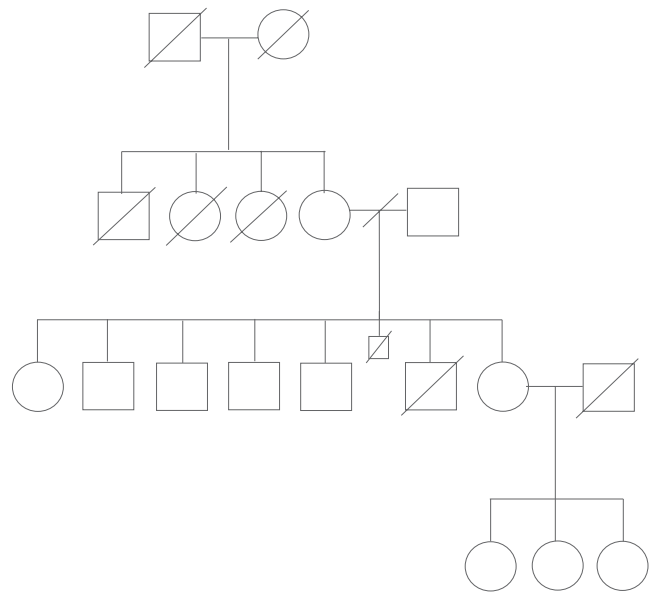
Figura 1. Versos de herbário.....	28
Figura 2. Manifestação contra a performance “ <i>La Bête</i> ”, São Paulo, 2017.....	61
Figura 3. Manifestação contra a exposição “ <i>Queermuseu</i> ”, Porto Alegre, 2017.....	61
Figura 4. Manifestantes pró-governo Bolsonaro, Curitiba, 2019.....	74
Figura 5. Manifestação contra o seminário “Os fins da democracia”, São Paulo, 2017.....	74
Figura 6. Votação do Plano Municipal de Educação, Maringá, 2015.....	77
Figura 7. Grupo Gays com Bolsonaro.....	92
Figura 8. Votação do PME, São Paulo, 2015.....	100
Figura 9. Votação do PME, São Paulo, 2015.....	100
Figura 10. 24ª Marcha para Jesus, Curitiba, 2018.....	108
Figura 11. 23ª Marcha para Jesus, São Paulo, 2015.....	109
Figura 12. Bandeiras do governo Bolsonaro.....	110
Figura 13. “Mural da vergonha” de Bolsonaro na Câmara dos Deputados.....	112
Figura 14. “ <i>It blooms. It eats. It grins</i> ”.....	115
Figura 15. Cartilha “ideologia de gênero”.....	124
Figura 16. Fórum “ideologia de gênero”.....	124
Figura 17. Manifestação “ <i>Con mis hijos no te metas</i> ”, Peru, 2019.....	124
Figura 18. Proposta de prática pedagógica.....	125
Figura 19. Comício de Wilson Witzel.....	127
Figura 20. Convocação de evento pró-governo Bolsonaro, Curitiba, 2019.....	135
Figura 21. Convocação para o ato <i>antipopulação</i> em situação de rua, São Paulo, 2021.....	135
Figura 22. Manifestação pró-governo Bolsonaro, Curitiba, 2019.....	135
Figura 23. Bolsonaro em Marcha Para Jesus, São Paulo, 2019.....	137
Figura 24. Cartaz promocional de curso de formação sobre a “ideologia de gênero”.....	139
Figura 25. Teorias conspiracionistas entre o <i>globalismo</i> e os direitos sexuais.....	139
Figura 26. Livro publicado pelo padre David Francisquini.....	140

Figura 27. Excerto de panfleto distribuído por Bolsonaro.....	143
Figura 28. Painei publicitário.....	146
Figura 29. Excerto de cartilha contra a "ideologia de gênero"	147
Figura 30. Excerto de cartilha contra a "ideologia de gênero"	148
Figura 31. Votação do Plano Municipal de Educação, São Paulo, 2015.....	153
Figura 32. " <i>Ceci n'est pas une tête</i> "	167
Figura 33. <i>Print screen</i> do vídeo de exibição de "...a love story"	176
Figura 34. Projeção sobre o público.....	177
Figura 35. Zootropo de <i>C. albicans</i>	177
Figura 36. Vista interior do zootropo.....	178
Figura 37. Ambientação vitoriana para " <i>Surface Dynamics of Adhesion</i> "	179
Figura 38. Comparativo entre o 1º e o 9º dia de exibição.....	180
Figura 39. " <i>Translational Ambiguity Tolerance</i> "	181
Figura 40. " <i>The Unsettling Eros of Contact Zones</i> "	182

SUMÁRIO

artifício para o concerto do desejo.....	12
I. ENTRE OS ATOS.....	19
Quando escrever é conjurar.....	20
“Fungificações” para cartografar.....	28
II. A PERFORMATIVIDADE POLÍTICA DOS DISCURSOS DE ÓDIO.....	40
Performatividade já é um conceito bem <i>queer</i>	41
Atualizações ético-políticas.....	77
A economia afetiva do ódio.....	115
III. POR UM PERFORMATIVO OUTRO.....	166
<i>post blue</i> [o ódio é um verbo].....	167
A inquietante alteridade das zonas de contato.....	172
Epílogo.....	183
REFERÊNCIAS.....	188

artifício para o concerto do desejo



Heredograma
he-re-do-gra-ma
sm

GENÉT. Representação gráfica usada para descrever a história familiar de um indivíduo em termos de ascendência, descendência e ocorrência de determinado traço distintivo comum.³

Heredograma sentimental

O problema com as metáforas que envolvem árvores de quaisquer espécies é o mesmo. Não importa o que façamos, sobrevive um eixo central que conecta e coordena um sistema hierárquico, excludente e de correspondência. 1 ou 0. Papai e mamãe. Há toda uma desconsideração com as variações que podem ser feitas para além desse único eixo e que não obedecem às transmissões F1 e F2, à segurança, à coerência etc. Ainda assim, pacientemente, ignoramos o óbvio: um heredograma só pode ser fictício, embora não se pareça com as ficções que contamos a nós mesmas, que começam com as certidões de nascimento e talham os excessos. É como um espelho. Sempre uma distorção do “nós”, nunca “o em si de si”.

¹Michaelis (2020).

Uma carta aberta deveria tecer um contorno mais preciso das palavras e das circunstâncias, mas não houve chance. Antes mesmo que eu percebesse, lá estava você, com os seus gestos e variações de humor que me soam senão ermos agora, porque assim é o pensamento, sempre a imiscuir no vazio: “eu não te penso; simplesmente te faço voltar”⁴. Saberíamos decifrá-la se ao menos fosse uma carta de amor, mas isso é *entre*: uma declaração e uma despedida.

Como dizer de outro modo? Operar com um só bloco seria melhor quando, na verdade, isso se parece com um tipo de sensibilidade? *Ensaio, experiência, fetiche*. Isso não é, está em vias de ser. E se você intui qualquer coisa sobre isso, sabe que não sei pinçar o nervo. Preciso dissecar a pele, outros tecidos e, mesmo assim, talvez não chegue lá. Escrevo torto coisas que, consideradas uma segunda vez, arranjariam multidões de sentidos; e porque dada às abstrações, estou exposta. Mal secreto das víboras que descobriram um segredo sob a chuva⁵.

Agora mesmo, gesto um desejo antigo.

Peço que mate seu senso prático. Esse “eu” que escreve não existe. “Eu” é função de linguagem. Componho quimeras em uma tentativa de apreender a coisa por fora, mas é inútil. Encarno, mas quero a despossessão.

Tamanha boniteza viria de um só golpe?

É desconcertante disparar pequenos agulhões para fazê-lo, porque a imersão, dizem-nos, cadencia o trabalho. O desafio, então, é *produzir* quando as palavras têm escoado com maior urgência; quando elas escapam assim, sem qualquer regularidade. Em dias como hoje, é sempre tarde, como se escrever fosse nada⁶; como se desde já a escrita estivesse disposta a uma certa precariedade. Como você sabe, é necessário aprender a pensar com as vísceras porque as coisas têm acontecido em termos de náusea, dor; depois, o refluxo, o vômito [...] *você pode ouvir os fogos de artifício? O hino nacional?* Não cessam, provocam calafrios. Penso que foi por isso.

²Barthes (1977, p. 32).

³Lispector (1990).

⁶Duras (199-).

Foi para morrer que tive vontade de escrever⁷; “para não ter mais um rosto”⁸.

Também foi por descuido seu.

Há pouco encontrei entre meus papéis um verso: “não há solidão que se compare à de quem se vê sozinho numa multidão”⁹. Esforcei-me para rastrear a autoria (Virginia Woolf, sempre ela). Conheço o seu preciosismo, mas por que, de repente, a solidão merecia uma nota? Logo você, para quem a solidão era lugar-comum?

Eu sei, há um encantamento porque aprendemos com Hannah Arendt¹⁰ que a solitude é coisa bem diferente da solidão. A solitude é estar na companhia de si; ser duas em uma. Não é exatamente o que estamos fazendo? Desdobramo-nos em duas, três, às quatro da manhã... Eis que lidar com você é um exercício de/para estar a sós, mas não de solidão. Porque a solidão é o perigo de apartar-se de outras pessoas, inclusive, de si. É a perda simultânea do pensar e do sentir. A solidão é matéria do horror e artil do caos.

Se, como se diz, o que estamos vivendo guarda paralelos com uma espécie de solidão organizada¹¹ ou um paradoxo dolorido entre o cansaço e a exaustão¹², provoco, *foucaultianamente*: o que há de tão insuportável em si e no Outro para deixar-se conduzir tanto assim, dessa forma?

Às vezes penso que essa solidão se assemelha à obediência. É confortável não ter de prestar conta de nossas ações. É agir sabendo que, em tudo que fizermos, o *si* não intervirá¹³. Burrice. Não, não é a burrice coloquial (embora ela seja mais fácil), digo no sentido arendtiano da coisa; a burrice almeja as respostas prontas, pressupõe um certo *não querer saber*. Mas você lembra, constantemente, que essa suspeita pode ser fruto da cólera ou de uma certa arrogância. Preciso dizer que também escrevo assombrada,

⁷Duras (199-).

⁸Foucault (2008a, p. 20).

⁹Woolf (2007, p. 31).

¹⁰Arendt (2012).

¹¹Arendt (2012).

¹²Pelbart (2013).

¹³Gros (2018).

e que todas essas interrupções no pensamento impossibilitam espremer a “extensão adequada de um parágrafo”¹⁴?

Talvez não haja solidão que justifique esse agora.

Hesito diante de uma passagem belíssima de Michel Foucault: “não imaginem que seja preciso ser triste para ser militante, mesmo se o que se combate é abominável. É o liame do desejo à realidade (e não sua fuga nas formas da representação) que possui uma força revolucionária”¹⁵. Se é simples (e verdadeiro) dizer que uma variação da tristeza é a alegria, quem sabe a alegria ativista seja mesmo uma espécie de proeza. Lembro Gilles Deleuze ao evocar o riso de Foucault: “basta que o ódio esteja suficientemente vivo para que dele se possa tirar alguma coisa, uma grande alegria, não de ambivalência, não a alegria de odiar, mas a alegria de querer destruir aquilo que mutila a vida”¹⁶.

Lembro (e isso não é segredo) que durante a feitura daquele outro texto você deu as mãos para a vontade e foi embora, enquanto eu, ingênua, quis ser anticristo. 143 folhas¹⁷ e ainda: um neoconservadorismo emerge e se firma como força política no país; há uma junção de coisas difíceis de tatear. Disseminação de medo e violência em discursos que parecem atuar na produção de impossibilidades para a existência, principalmente das vidas que ousam diferir... Espere. Estou me estendendo quando o que quero dizer... Uma atenção mais aguda à violência epistêmico-política que nos atravessa pode bem ser elaborada a partir de uma “objetividade corporificada”, isto é, a partir de um exercício crítico em relação aos nossos posicionamentos, que não se dão em formas acabadas e enclausuradas pela paixão da identificação, mas em pequenas torções em direção ao que ainda não somos. É, primeiro, uma forma de responsabilidade: “com o sangue de quem foram feitos os meus olhos?”¹⁸.

¹⁴Woolf (2011).

¹⁵Foucault (2010, p. 106).

¹⁶Deleuze (2019a, p. 31).

¹⁷Dissertação intitulada “Ciência, Fundamentalismo religioso e Diversidade. A apropriação de discursos científicos-biológicos para a produção de ódio e violência contra as sexualidades e gêneros dissidentes nas mídias sociais”, defendida em março de 2018, no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Paraná.

¹⁸Haraway (1995, p. 25).

Deixe-me ceder com maior velocidade dessa vez:

na ordem das coisas que expõem o diferencial de inteligibilidade entre os corpos nem tudo é escândalo. Alguns interditos, por exemplo, são melhor produzidos quando cortam a microesfera do cotidiano. Regulações, vigia, fustigações e, depois, o prosaico abandono. Estranha existência do mesmo porta-retratos em tantas casas: uma mulher em branco, um homem em cinza, talvez. Braços dados em cerimônia. Crianças. Corpos extáticos, quase conservados, misturam-se à cena já desbotada. Cópias de outras cópias sem origem de uma metanarrativa mal contada. Uma árvore genealógica é uma propagação *ad nauseam* de condutas (como toda instituição); a elegia é não entendermos que a temporalidade nada tem a ver com uma sucessão linear. Acertos de conta (se você prefere assim) funcionam melhor em *Sonata de outono*, *Carta ao pai*, *Um esboço do passado*¹⁹[...]. A armadilha dos retratos ou dos heredogramas é que eles também atuam sobre nós enquanto fingimos sistematizá-los.

Também isso se passava há pouco, antes de escrever e perceber que, na verdade, arriscava uma travessia de 70 anos e 3 gerações para decantar “o herdado, o adquirido, o imposto”²⁰.

Apesar das 500 libras anuais pagas por uma agência de fomento do governo e de um teto quase meu²¹; apesar disso e daquilo (e, fundamentalmente, apesar de todos artefatos de que nos cercamos) uma areia fina se interpõe entre as dores, as causas e os problemas (“às vezes a terra treme/ a infelicidade a infelicidade se assemelha/ é profundo, profundo, profundo”²²). Ensaios de alteridade, quem sabe? Há uma multidão estrangeira à humanidade lá fora.

¹⁹Filme de Ingmar Bergman, livro de Franz Kafka e ensaio de Virginia Woolf, respectivamente.

²⁰Anzaldúa (2005, p. 709).

²¹Inspirado livremente no ensaio “Um teto todo seu”, de Virginia Woolf. Para a autora, ter um “teto todo seu e 500 libras anuais” significa ter condições básicas para se dedicar à escrita, como um espaço livre de interrupções, recursos financeiros e uma espécie de inteligibilidade sociocultural em relação à atividade de escrever.

²²Versos do poema *J'entends j'entends*, de Louis Aragon.

Agora você percebe porque dizem que as afecções se dão em um plano de relativismo radical e porque penso nisso como um elogio? Gosto de pensar em termos de *superfície* ("há vastos espaços onde se diria haver alguém, mas não é verdade, não havia ninguém"²³) mesmo quando desdobramos "fibra por fibra o próprio coração"²⁴ nesse estranho gesto de enredar a vida em dimensões éticas, estéticas e políticas. Você se lembra daquele conto meio sonho/meio feitiço de Clarice Lispector, "onde estivestes de noite"? Se não me engano, as personagens iam ao encontro da quimera de medo e abjeção "exatamente para sofrer o perigo"²⁵. O nosso risco, creio, é tentar sermos mais verdadeiras com o que estamos fazendo de nós. Aliás, empenhar-se em fazer uma coisa dessas pode bem ser um modo de *desejar*, coisa que não é fácil, evidentemente, mas talvez nos permita ressignificar aquilo que, por hábito, chamamos "existência"²⁶.

Tão breve começamos a desatar os nós, *já é sempre tarde*.

Compor essas exsiccatas sentimentais é como deixar qualquer coisa importante de si solta por aí. Se a escrita incorpora certos rituais, talvez essa conversa (ou solilóquio?) esteja aquém do que os protocolos normalmente exigem e permitem. E, depois, há tanto acontecendo que tem sido um verdadeiro desafio recorrer às palavras, tanto que me preocupar com você parece um disparate e, se não é, bem pode ser vaidade. Por isso, façamos um trato: você será qualquer coisa impessoal. Um outro clichê lispectoriano: "eu te deixo ser, deixa-me ser"²⁷.

Só não saia por aí sozinha, tão segura de si.

Mesmo que você (ou eu, já não tenho certeza) viva no limiar do dentro e do fora, obliterar-te arrisca a vida. Lá, onde forçar o pensamento é necessário, insisto que venha. Como resposta, como insulto; ainda que esses momentos exijam de nós uma postura

²³Duras (199-, p. 12).

²⁴Apropriação arriscada de "Mamãe, coragem", escrita por Torquato Neto e interpretada por Gal Costa.

²⁵Lispector (2016, p. 479).

²⁶Deleuze e Parnet (1998).

²⁷Lispector (1973, p. 29).

odiosa. Mais vale a agonística pelas coisas que nos desassossegam e nos levam sempre a Outros lugares à mesmice ordeira, obediente e burra.

Há quem prefira ser *desejante* a ser desejável²⁸.

²⁸Despentes (2007).

I. ENTRE OS ATOS

O bom de um ato é que ele nos ultrapassa.

- Clarice Lispector²⁹

²⁹Lispector (2015, p. 28).

Quando escrever é conjurar

Essa gente aliada às teorizações pós-estruturalistas escreve para concertar. Concerta-se porque não há nada a ser consertado, nada que se queira unívoco. Se o desejo é o que está em concerto, lembra-nos Gilles Deleuze (1998)³⁰ que ele não pertence nem vai em direção à. Desejar é verbo. Ensaiar, experimentar. Não é preciso procurar ou interpretar. Que para isso haja um heredograma sentimental e um ritual de despossessão da escrita (ou de si). Essas rasuras não abrem janelas indiscretas para um gozo *voyeurista*, mesmo porque não há um compromisso com a semelhança, mas com a dispersão (o que é a memória longa senão uma tentativa de invenção?). Alucinar uma experiência do fora para falar de modo mais verdadeiro sobre as coisas que passam por nós é caminho, pois a escrita está sempre implicada pelos processos de subjetivação do analisar e pensar (Veiga-Neto, 2014). Arrisco dizer, inclusive, que essa é a única coisa séria dita até aqui: se o desejo é político, a escrita também deve ser.

Em tempos marcados pela emergência de forças reativas por toda parte, em que as subjetividades correm o risco de sucumbir ao inaceitável, escrever talvez seja um exercício de ensaiar modos de vida um pouco mais a salvo do terror que tem (i)mobilizado afetos tristes e impotentes. Escrever para uma vida não fascista, escapar à cafetinagem da vida, eis o desafio (Rolnik, 2017). Se a escrita persiste (e se nós persistimos) há desrazões para crer em um mundo de experiências morais mais voltadas para a ética do que para o código, como nos ensina Michel Foucault (2017). Um mundo que, afinal, só pode ser desse mundo: aqui e aí, sempre rompendo e pronto a ser destruído. Se o utilitarismo sopra “para que isso serve?”, aviso que esse concerto (ou desconcerto) é também um ato inspirado na rizomática de Deleuze e Félix Guattari (2000), quase-

³⁰Em cada seção, opto em escrever o nome completo das autoras e dos autores na primeira vez em que aparecem no texto. A partir daí, apenas seus sobrenomes são escritos. Nos casos em que os nomes são citados apenas entre parênteses, os nomes completos estão indicados na lista de referências.

fúngico: espalhar esporos onde matam nossos corpos; constituir hifas infinitas, desobedientes, que possuam superfícies ultrasensíveis capazes de afetar e serem afetadas. Alguns fungos se alimentam secretando uma substância digestiva no ambiente, sugiro que façamos um híbrido. Abracemos a paixão da impossibilidade de diferir em um mundo em comum e mais vivível, nem que para isso haja encontros com indigestos, como o que estou propondo nesta pesquisa: a produção de ódio e violência contra as dissidências sexuais e de gênero³¹ no contexto neoconservador brasileiro.

Desde a tessitura de minha dissertação de mestrado desenvolvida no Programa de Pós-graduação em Educação da UFPR e no âmbito do GILDA - Grupo Interdisciplinar em Linguagem, Diferença e Subjetivação, coordenado pelo Professor Jamil Cabral Sierra, orientador de ambas as pesquisas e, portanto, no qual também se situa esta pesquisa de doutorado, tenho me espinhado com esse tema, estudando como a violência é produzida via linguagem³². Especificamente, pensava os efeitos normativos dos discursos biológico-deterministas que, privilegiados nos processos de produção discursiva dos corpos e dos prazeres, atuam banindo para zonas inabitáveis toda sorte de diferenças. Preocupavam-me os efeitos de exclusão provocados quando essas mesmas discursividades eram apropriadas em enunciados de vertente fundamentalista religiosa porque, a partir desse encontro, "enquadramentos" (Butler, 2015) perigosos sobre as dissidências sexuais e de gênero estavam sendo produzidos: ora apresentadas como uma doença, ora como um desvio comportamental, ora como signo de morte aos sujeitos da norma e à família tradicional. Aqui, insisto que os discursos de ódio têm mais a nos dizer do que usualmente admitimos; argumento que a disseminação desse tipo de discurso

³¹Expressões como "dissidências sexuais e de gênero" ou mesmo "minorias sexuais e de gênero" são usadas, aqui, para abarcar as práticas afetivas e/ou sexuais e de gênero mais ininteligíveis com relação à cisheteronormatividade, assim como em contraposição à noção de "diversidade sexual e de gênero", apropriada pelos discursos de tolerância e insuficiente para uma analítica das hierarquizações que compõem a "diversidade" (Colling, 2015). Ressalto que isso não é uma simples recusa ou ojeriza às identidades, ou mesmo de sua importância estratégica, mas um modo de assumir uma postura outra em relação à política sexual essencializadora e excludente que, por vezes, as identidades podem significar.

³²Dissertação intitulada "Ciência, Fundamentalismo religioso e Diversidade. A apropriação de discursos científicos-biológicos para a produção de ódio e violência contra as sexualidades e gêneros dissidentes nas mídias sociais", defendida em março de 2018, no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Paraná.

tem sido fundamental na disputa do que pertence à categoria “humano” ou do que merece ser considerado “vida vivível” (Sierra, 2013), já que estão em jogo as normas de inteligibilidade e o reconhecimento de sujeitos ou grupos específicos que, bem por isso, tornam-se mais vulneráveis à negligência, à violência e ao extermínio (Butler, 1997; 2018; 2019a). Conforme discutirei, a disseminação de discursos de ódio demarca a ontologia do humano, bem como a seriação do não humano e do menos humano, cujo potencial de segregação é infinito porque pulverizado para além do Estado, articulado a tecnologias, instituições, saberes, mas também porque apoiado em uma rede heterogênea composta pela ausência de leis, direitos, proteção à violência, o incentivo à violação do corpo de outrem, o autoritarismo, a despolitização, a desdemocratização, o individualismo etc. (Butler, 2021; Kiffer; Giorgi, 2019; Gefaell, 2015).

Para além das narrativas que estabelecem o discurso de ódio como uma composição mais ou menos fixa dos significados literais de suas partes, discurso e ódio (Brown, A. 2017), estou entendendo esse tipo de discurso como *performativo*. Isso significa abandonar o caráter supostamente descritivo, representativo e essencialista da linguagem para pensá-la como produtora de estados de coisas e efeitos de subjetivação e objetivação a partir de seu caráter social e reiterativo. Uma aposta que parte da teoria dos atos de fala proposta por John Langshaw Austin, mas que pode ser tensionada e ampliada em perspectivas mais aliadas ao pós-estruturalismo, como as de Judith Butler, Jacques Derrida, Deleuze, Guattari e Eve Kosofsky Sedgwick, por exemplo. Penso que essas leituras que ora se aproximam, ora se afastam de Austin podem nos ajudar a apreender a operacionalização do poder via discurso, mas para além dele, porque a performatividade parece designar um campo que não se encerra nas enunciações linguísticas, tampouco em ações individuais, mas se estende em modos corpóreos e plurais de exercício da política. Portanto, essa aposta também nos permite articular problemas suscitados quando pensamos a linguagem de ódio em contato com o que já não é (e talvez nunca tenha sido) apenas “discursivo”.

Assim, considerando a atual governamentalidade neoconservadora brasileira (Brown, 2006; 2019; Biroli; Vaggione; Machado, 2020), interessa-me investigar como o

ódio se torna um afeto político importante para a ruptura das premissas e acordos democráticos, para o apagamento e a exclusão da diferença, assim como para a conformação de um “fundamentalismo pedagógico” (Gallo, 2009) que decalca os sujeitos da educação a partir da produção de medo, pânico e vigilância. Suspeito, inclusive, que possamos afirmar uma espécie de atualização no governo das minorias sexuais e de gênero que vivenciávamos mais fortemente entre os anos 2003 e 2015, pois, majoritariamente, esse foi um período marcado por parcerias entre Estado e movimentos sociais, como os próprios movimentos LGBTIA+³³, que surtiu efeito na elaboração de políticas públicas, no atendimento às demandas históricas de direitos civis e jurídicos, no fortalecimento de políticas de saúde e, até mesmo, na composição de documentos que tangenciavam o tema da diversidade sexual e de gênero (Sierra, 2013), cenário muito diferente do que conhecemos agora.

Sobretudo a partir de 2011, uma série de reações neoconservadoras mais expressivas começam a ser gestadas contra esses avanços, vide a polêmica do “kit gay” em resposta à elaboração do Programa Brasil sem Homofobia, além da proposição do Estatuto da Família (da família tradicional, evidentemente) após a aprovação da união jurídica entre casais de mesmo gênero. Entre os anos 2015 e 2016 vivenciamos um acirramento dessa disputa a partir das discussões para a composição e aprovação dos Planos Nacional, Estadual e Municipal de Educação, que pressionou o apagamento das questões de gênero e orientação sexual nesses documentos, fortalecido por aquilo que ficou conhecido como “ideologia de gênero”, que abriu via para projetos inconstitucionais, como o próprio Escola sem Partido. Há, sem dúvidas, um recrudescimento das pautas neoconservadoras e da perseguição política contra as dissidências sexuais e de gênero que não se dá apenas na arena mais visível da política, mas se manifesta em outros âmbitos em uma mobilização moral do medo à diferença, como as próprias tentativas de censura às exposições e performances artísticas voltadas à diversidade, à produção de filmes, eventos e congressos científicos, atuações de grupos

³³Sigla para Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transgêneros, Transexuais, Intersexuais, Assexuais e demais identidades sexuais e de gênero não delimitadas à cisheteronormatividade.

de pesquisa, que acompanham uma normalização dos discursos e manifestações odiosas. Normalização que, ao menos desde as eleições de 2018, propaga-se *ad nauseam* e se reforça a partir de uma rede de fabricação de notícias falsas, assim como pela subjetivação de cidadanias não democráticas (Brown, 2006).

Ao fazer da violência um “modo de vida” (Butler, 2021), ao que parece, este novo período (se assim preferirmos chamá-lo) tem atuado menos naquilo que comumente entendemos por governo da vida e mais no extermínio da vida, sobretudo das vidas menos ajustadas ao modelo moral e econômico neoconservador e neoliberal (Brown, 2019; Biroli; Vaggione; Machado, 2020). Ainda que brevemente, sugiro que possamos situar as investidas neoconservadoras como “bionecropolíticas”, isto é, como práticas de governo centradas não apenas no lema biopolítico “fazer viver e deixar morrer” (Foucault, 2015), mas no lema necropolítico “fazer morrer e deixar viver” (Mbembe, 2018), porque a produção e a disseminação de discursos de ódio inscrevem uma certa “economia afetiva do ódio” (Ahmed, 2015) que faz da eliminação simbólica e física do Outro o pressuposto de uma luta incessante pela sobrevivência, alimentada pela multiplicação de ameaças e de inseguranças, característica da governamentalidade neoconservadora (Kiffer; Giorgi, 2019; Brown, 2006; 2019; Biroli; Vaggione; Machado, 2020).

Por um lado, a partir da noção de “necropoder” (Mbembe, 2018) podemos problematizar formações políticas contemporâneas “que subjagam a vida ao poder da morte” (Mbembe, 2018, p. 71), insuficientemente apreendidas nas raias do biopoder. Do outro, esse “fazer morrer” também pode significar outros modos de extermínio, como bem nos mostrou Foucault (1999, p. 306): “[...] o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição etc.”, ou, ainda, incluir estratégias relacionadas à produção de processos diferenciais de precariedade que incidem na “desrealização” de corpos e modos de vida que sequer serão considerados “enlutáveis” ou dignos de contar como “perdas” nessa economia (Butler, 2019b; 2021). Tais processos incluem, por exemplo, a negligência sistemática de demandas que são historicamente pleiteadas e que poderiam constituir

condições de vida mais igualitárias entre os sujeitos, bem como a distribuição desigual e a naturalização de violências, como os próprios discursos de ódio; ações que conferem uma certa valência política à vulnerabilidade que se dá entre os sujeitos e as condições mais amplas que conformam a vida em comum (Butler, 2018; 2019b; 2021). Em suma, o termo “bionecropolítica” pode nos indicar que entre o fazer viver, deixar morrer/fazer morrer, deixar viver existem zonas de indiscernibilidade, isto é, que o *bios* não pode ser apartado do *necro*, assim como demarcar múltiplos espaços de deflexão da morte, quer seja em serviço da potencialização da vida para alguns ou em relação à indiferença e ao desprezo diante da vida de tantos Outros (Puar, 2017).

Seja como for, as discussões, aqui, estão orientadas para o reconhecimento de que a disseminação de discursos de ódio e a naturalização da violência contra as dissidências sexuais e de gênero têm conformado condições insuportáveis para a sobrevivência. É o que estou chamando de *performatividade política dos discursos de ódio* como uma tentativa de apreender tanto essa atualização no governo das dissidências sexuais e de gênero na grade de inteligibilidade do neoconservadorismo quanto a produção da precarização desses corpos e práticas afetivas e/ou sexuais a partir da disseminação de discursos e manifestações odiosas. Apresento como problema de pesquisa as seguintes perguntas: I) quais condições de possibilidade fizeram-na emergir no atual contexto brasileiro?; II) como ela tem interpelado as dissidências sexuais e de gênero e configurado relações de precariedade, vulnerabilidade e bionecropolíticas nesses corpos e práticas afetivas e/ou sexuais?; e III) quais seus efeitos no campo da educação, sobretudo na educação dos gêneros e sexualidades?

Para discutir estes problemas, o caminho teórico-metodológico escolhido é a cartografia, inspirada na rizomática de Deleuze e Guattari (2000). A empiria que dá materialidade às questões tratadas é retirada de um conjunto de documentos analisados: projetos de lei e notas taquigráficas produzidas no âmbito da Câmara dos Deputados, um conjunto de *tweets* publicados em perfis reconhecidos publicamente por seu posicionamento odioso em relação às dissidências sexuais e de gênero, excertos de artigos jornalísticos publicados no jornal Gazeta do Povo, imagens de manifestações

extraídas do banco de imagens do *Google*, entre outros. Em suma, enunciados produzidos a partir de três marcos que foram e são importantes para apreendermos uma genealogia do nosso presente, sobretudo na configuração da atuação neoconservadora em relação às dissidências sexuais e de gênero: o “kit gay”, os Planos de Educação e a eleição de Jair Bolsonaro.

Ressalto, no entanto, que não intento traçar um percurso genealógico sobre as condições de emergência desses objetos para pensar a produção do ódio, conforme outros trabalhos publicados (Júnior; Maio, 2017; Cruz, 2014; Rodrigues; Silva, 2020; Romancini, 2018; Maracci, 2019; Junqueira, 2018; Miskolci; Campana, 2017; Garraio; Toldy, 2020; Corrêa, 2018). Ainda que esta pesquisa se construa a partir desses elementos genealógicos, interessam-me as visibilidades que foram e são produzidas a partir desses marcos para apreender modos de fazer ver e falar as articulações de forças em torno de enunciados e relações de poder que atuam na captura e na sujeição das minorias sexuais e de gênero. Dizendo de outro modo, intento investigar a grade de inteligibilidade desses marcos *a partir* de uma “economia afetiva do ódio” (Ahmed, 2015) posta em circulação, justamente por entender que esse gesto pode nos ajudar a traçar um caminho outro em torno da importância do ódio como um afeto político a ser considerado nos processos de governo das dissidências sexuais e de gênero.

Em vista disso, a organização desta tese é feita em três momentos. Na primeira parte, “Entre os atos”, dedico-me ao caráter mais introdutório da tese, além dos processos metodológicos. Arrisco uma leitura da cartografia a partir de uma metáfora do corpo fúngico para ensaiar modos outros de pensar processos investigativos para além das estruturas binárias de produção do conhecimento. Além de traçar as particularidades da performatividade política dos discursos de ódio neoconservadores, considerando as relações de saber e poder, assim como os modos de objetivação e subjetivação que ela põe em trânsito, penso que a “benevolência fúngica” (Tsing, 2015) seja útil para arriscar estratégias de resistência aos seus efeitos, tanto porque permite ensaiar linhas de entrada para esse gesto cartográfico e, com isso, meios para desenovelar o diagrama do ódio

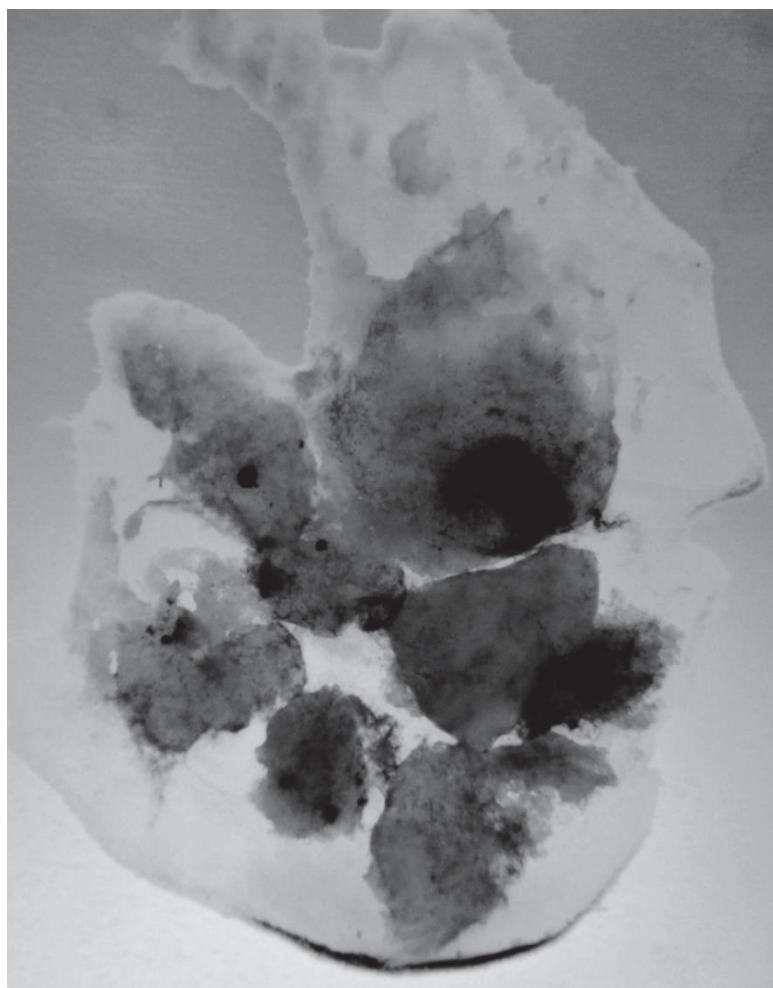
neoconservador, quanto porque inspira modos outros de compor argumentos com os problemas de pesquisa.

A segunda parte, "A performatividade política dos discursos de ódio", constitui uma descida à linguagem para explorar seu deslocamento do "texto" para o "corpo político". Interessa-me pensar como ela assume uma nova centralidade a partir da noção de performatividade para, a partir daí, tensioná-la junto aos discursos de ódio neoconservadores, considerando a parceria entre Estado e movimentos LGBTIA+ gestada entre 2003 e 2015 (Sierra, 2013; 2019), bem como suas reconfigurações no agenciamento entre neoconservadorismo e neoliberalismo (Brown, 2019; Biroli; Vaggione; Machado, 2020). Discuto também como as discursividades neoconservadoras atuam na conformação de certas fronteiras do dizível e, no limite, do vivível, a partir da produção da precarização e disseminação de bionecropoderes que passam, a meu ver, por uma economia afetivo-discursiva do ódio que impacta a educação e, de modo especial, a educação dos gêneros e sexualidades.

Por fim, a terceira parte, "Por um performativo outro", é um exercício de imaginar modos outros de resistir à violência ou de produzir desidentificações das ficções neoconservadoras para além do que nos parece imediatamente impossível. Destaco alguns trabalhos de Tarsh Bates produzidos para a exposição "*The Unsettling Eros of Contact Zones and Other Stories*" (2015), que mobiliza a ecologia que atravessa e transborda nossos corpos em contato com outros corpos e, nesse caso, com a espécie fúngica *Candida albicans*, para argumentar, brevemente, em torno de uma performatividade política mais ética centrada na noção de "interdependência" (Butler, 2021).

“Fungificações” para cartografar

Figura 1. Versos de herbário



Fonte: A autora (2020).

Pelo hábito de apostar na qualidade dos rascunhos, tomei a liberdade de arranjar algumas linhas de um caderno de micologia³⁴. E já que esses achados nem sempre são inteligíveis, talvez carreguem consigo a possibilidade de pequenas invenções, como essa: o modo de vida fúngico como um argumento de passagem para a analítica desta tese ou uma metáfora para cartografar.

³⁴Disciplina dedicada ao estudo dos fungos.

Sei que corro o risco de cometer algumas heresias científico-biológicas e provocar o anjo das *hard sciences*³⁵ e sua lamúria do que pode ser considerado objetivo e científico, no entanto, não sei se porque ele está morto para mim ou se sou má bióloga, revirar esses papéis provocou uma faísca em meio à confusão do que seria jogado fora e do que seria guardado. Primeiro, a professora que ministrava micologia à época (e o motivo pelo qual o tal caderno sobreviveu) invadiu a sala. Deliberadamente, enxertou esporos fúngicos sob as unhas dos pés porque estava curiosa sobre o processo infeccioso da espécie que estudava. O teste já durava dez anos. Depois (ou antes?), uma professora de zoologia espreitava à janela. Apaixonada por águas-vivas, optou por uma queimadura de segundo grau nas mãos. Quanto a mim, afundava-me em livros e cópias procurando casos parecidos. Ensaiaava planos em outras disciplinas como a anatomia, a fisiologia e a ecologia; com algum espanto, cheguei a considerar um sujeito para esses possíveis: ela.

Acontece que esse tipo de exercício pressupõe uma série de riscos, tanto que existe um platô sobre isso, [...] *como criar para si um corpo sem órgãos*. “Que aconteceu? Você agiu com a prudência necessária? Não digo sabedoria, mas prudência como dose, como regra imanente à experimentação: injeções de prudência” (Deleuze; Guattari, 2000, p. 10). Problema de desejo: operar desestratificações tão brutais que impossibilitem a vida, criando um corpo sem órgãos (CsO) vazio e suicida; desejar o poder e fazer proliferar estratos que organizam, significam e subjetivam, criando um CsO fascista; desejar a vida e tomar a experimentação como uma atitude mais crítica e ética para o ensaio de modos outros de viver, criando um CsO pleno e potente. Problema dos três corpos: traçar um plano de consistência entre a estratificação e o caos e, ao mesmo tempo, fugir do compromisso com a média; pois um CsO não se define em termos de substância (ou em quaisquer outros termos); nunca se “chega” a ele. É como um conjunto

³⁵Referência à figura “anjo do lar” do ensaio *Um teto todo seu*, de Virginia Woolf. Aqui, o trocadilho diz respeito à ânsia positivista de ditar as regras de como, onde e por quem a Ciência pode ser feita e, com isso, os próprios critérios que classificam o que conta ou não como conhecimento científico. A morte do anjo das *hard sciences* é, assim, uma recusa a produzir e a entender epistemologicamente a Ciência nesses moldes, bem como um gesto mais libertário de produzir conhecimento.

de práticas. Funciona? Como opera? Como faz reverberar as intensidades, os fluxos, as ondas, aquilo que nos afeta e nos faz afetar?

Entre tropeços, gaguejos e outras involuções da escrita importariam as conjugações que não se precipitam em *autopoiesis*, mas em termos de relacionalidade, afinal, em um lugar mais vivível, os reinos e os pronomes pessoais não constituem fechamentos, mas filogenias monstruosas como (anti)gênese para devires minoritários. Que isso seja quase um ato de fé (embora não se reze do mesmo jeito e não se obedeça ao juízo de Deus³⁶) ou, se preferirmos, um modo de espantar o tédio cujas ameaças conhecemos de cor - essas que impõem uma certa tristeza aos nossos modos de escrever e de perguntar. Em todo caso, com relação às intensidades, era preciso “definir o que passa e o que não passa, o que faz passar e o que impede de passar” (Deleuze; Guattari, 2000, p. 12), raspar as cores para o mofo aparecer (não o inverso) e articular fugas intuitivas que fossem apenas um jeito (nunca mais do que isso) de começar a desemaranhar os fios em que se misturam vontades de verdade e vontades de potência e, por que não, de arriscar uma experiência? Como disse há pouco, essa começa com o empréstimo de um vocabulário:

Os fungos não têm órgãos. Em oposição aos sistemas, nas espécies pluricelulares existem redes emaranhadas, os micélios. O micélio de um fungo pode compor alianças com o micélio de um Outro; é impossível dizer onde um começa onde outro termina. Só há o meio ou o transbordamento. Podem ser rompidos e conectados em qualquer lugar porque não são feitos de unidades, mas de dimensões, as hifas. Ora fechadas, ora abertas; em contato com o substrato, “vomitam” para digerir o externo. Suas diferentes espécies estão adaptadas a tantos ambientes que, se não as encontramos em algum lugar, a culpa, provavelmente, é de nossa tecnologia do olhar. Fazem rizoma com genitálias, unhas, pele e, até mesmo, com pulmões. Alimento, cura e morte – ou alucinação. Novos fungos se desenvolvem de n formas, combinando genes, lançando esporos no ambiente etc. Alguns

³⁶Referência à experiência radiofônica de Antonin Artaud, *Pour en finir avec le jugement de Dieu*.

desenvolvem corpos de "frutificação" sobre a superfície; sinais de vida. Alguns permanecem sob o substrato. Outros são parasitas.

Outro problema. Como a exatidão biológica da sistematização e da distribuição de limites e funções suportaria um CsO quando o que se quer é da ordem das sensações e não do organismo?³⁷ Gilles Deleuze e Félix Guattari souberam fazê-lo a partir do rizoma, há toda uma dívida a ser reconhecida; aliás, os princípios de uma cartografia rizomática e de uma cartografia fúngica são bem parecidos. Primeiro: isso não é um gesto epistemicida de antropomorfizar outros seres para ir ao seu encontro; ainda assim, não há qualquer contorno dito "humano" para apreender nos fungos se o reconhecimento depende, comumente, de uma certa monomania humanista. Na preocupação com uma espécie de prestação de contas ao que herdamos, assim como ao campo de produção em que nos aliançamos (nesse caso, entre as ciências biológicas e os estudos de gênero de vertente pós-estruturalista), o hábito de pensar por metáforas biológicas é um fazer-político inspirado por autoras como Donna Haraway (2015), que as entende como *locus* de apreensão da interdependência e como possibilidades de criar modos outros de conhecer implicados com a relação que estabelecemos com os nossos problemas de pesquisa, que não só fazem fluxo com o que aprendemos a ver, mas com a construção de "traduções e modos específicos de ver, isto é, modos de vida" (Haraway, 1995, p. 22).

Segundo: o que está em jogo é um dizer *com* e não *sobre* as coisas "que estão aí" (Deleuze; Parnet, 1998; Pozanna, 2013) por meio de encontros (esses que nos refazem) e não por taxonomias. Isso significa que, para a cartografia, a realidade a ser estudada se dá como um "plano de diferenças e plano do diferir frente ao qual o pensamento é chamado menos a representar do que a acompanhar o engendramento daquilo que ele pensa" (Passos; Kastrup; Escóssia, 2015, p. 10). Estamos operando com princípios diferentes do modelo arborescente de análise e funcionamento tradicional do conhecimento calcado na representação, que supõe uma totalização, uma

³⁷Os inimigos do CsO não são os órgãos, mas o organismo, que ordena, classifica e hierarquiza os órgãos e suas funções (Deleuze; Guattari, 2000).

hierarquização e uma disciplinarização entre os saberes e as formas de conhecer (Gallo, 2003). Assumir a cartografia como um caminho de pesquisa pressupõe não apenas uma recusa a esse modelo, mas um enfrentamento de seus paradigmas, como o da neutralidade, que se supunha constituir a base de uma produção científica desinteressada e apolítica dos objetos de pesquisa; o estabelecimento de fundamentos primeiros e insuperáveis como condição para o pensamento; e a busca pelas origens, entendida como o lugar da verdade que desvelaria a essência ou a coisa em si.

Como uma derivação e uma incorporação da perspectiva crítica genealógica foucaultiana (Filho; Teti, 2013), as perguntas são outras: como foi possível? De que modo? Quais são seus efeitos? Perguntas que nos direcionam às “condições de possibilidade para a emergência do que hoje é dito, pensado e feito” (Veiga-Neto, 2017, p. 59), porque a genealogia é, principalmente, uma “antítese das essências”. Cabe o gesto de desnaturalizar, estranhar as verdades, assumir o caráter sempre provisório de seu exercício, já que nenhuma questão tem respostas prontas e definitivas, e reestabelecer o caráter de acontecimento dos objetos e dos problemas para reencontrar uma multiplicidade que desaparecera em sua constituição (Barros; Barros, 2013). Justamente, busco o gesto de dizer do múltiplo, viabilizar conexões - daí a cartografia não ser apenas um modelo de funcionamento e ação, mas também uma forma de enfrentamento (Filho; Teti, 2013).

Terceiro: questão de bom senso. Não é o caso de “fazer como”, tampouco propor uma substituição de reinos - *plantae* por *funghi*; isso não é nem almeja ser uma tentativa de substantivação. Talvez seja só um modo de perguntar (é preciso fazê-lo) “que cartografia importa para esta tese?”. Caso de simbiose ou de *philia*, como um jeito peculiar de ouvir música (“apoio de leve a mão na eletrola e a mão vibra espalhando ondas pelo corpo todo”³⁸) ou mesmo de ler - ultimamente tenho lido com o estômago. Se todos os CsO prestam homenagem a Benedictus de Spinoza, de algum modo, nas ciências humanas, as cartografias não prestariam homenagem a Deleuze e Guattari? Seja como for, a experimentação é sempre um pulo no vazio ancorado no real (Deleuze;

³⁸Lispector (1973, p. 10).

Guattari, 2000), e, nesse caso, um flerte com a ambivalência fúngica: “os apetites fúngicos são sempre ambivalentes em sua benevolência, dependendo de nosso ponto de vista” (Tsing, 2015, p. 183). A palavra que escolhi para trabalhar essa benevolência é *contaminação*.

Ao que parece, o ódio, afeto central para as problematizações desta tese, tem uma capacidade profunda de contaminação. Em seu espraiamento, talvez possamos compará-lo à ação do bolor. Não ao bolor suculento de *Morangos mofados*, mas um tipo de bolor mais pegajoso, como o que afeta os músculos e o sistema nervoso dos insetos e os transforma em objeto de ficção científica³⁹. Decerto, soa um pouco contraditório *significar* os afetos quando eles raramente são “isso”, mas *aquilo* que escapa à história, ao tempo e ao espaço para reafirmar sua autonomia, ainda que não sejam apenas força experimental ao entrar na composição da materialidade dos “sistemas de conhecimento, história, memória e circuitos de poder”, por exemplo (Colman, 2005, p. 12, tradução minha). É a materialidade que me interessa: como a intensidade afetiva do ódio pode atuar na produção de precariedade, vulnerabilidade e bionecropolíticas em relação às dissidências sexuais e de gênero? Ou, ainda, como pode atuar na conformação de certas fronteiras do dizível e, no limite, do vivível?

Para fazer proliferar um *corpus* variado composto, principalmente, de reações neoconservadoras às mudanças sociais promovidas durante a parceria entre Estado e os movimentos LGBTIA+ (Sierra, 2013), bem como de sua ruptura no cenário pós-*impeachment*, elegi três marcos importantes para pensarmos uma genealogia do nosso presente: o “kit gay”, os Planos de Educação, entendido, aqui, a partir das discussões sobre a composição e aprovação dos Planos Nacional, Estadual e Municipal de Educação

³⁹Referência à contaminação por fungos do gênero *Ophiocordyceps*. Contaminados por esporos fúngicos, insetos como as formigas passam, gradualmente, a apresentar comportamentos incomuns, descritos popularmente como “comportamento zumbi”. À medida que as hifas penetram e se multiplicam nos tecidos muscular e nervoso desses animais, o comportamento passa a ser orientado para a proliferação dos fungos, como o próprio posicionamento do corpo animal em locais estratégicos para o espraiamento de novos esporos e contaminação de novos indivíduos.

para o decênio 2014-2024, além da eleição de Jair Bolsonaro, que compreende, aqui, os anos 2018 a 2021⁴⁰.

Supondo que a partir desses marcos seja possível afirmar a intensificação e a legitimação da disseminação de discursos de ódio contra as dissidências sexuais e de gênero no cenário político brasileiro da última década, busquei, então, discursividades produzidas entre 2011 e 2021 a partir de uma série de palavras-chave, como “ideologia de gênero”, “gênero”, “diversidade”, “sexo”, “sexualidade”, “LGBT”, “kit gay”, “educação”, “família”, “natureza”, “sexo biológico”, dentre outros:

- I) no *site* da Câmara dos Deputados, em projetos de lei (PLs) e notas taquigráficas (NTs) pautados na Comissão de Direitos Humanos e Minorias e na Comissão de Educação, uma vez que projetos voltados à diversidade sexual e de gênero, bem como à educação dos gêneros e sexualidades, são discutidos e disputados no âmbito de tais comissões.

A partir dos resultados obtidos, selecionei, previamente, 29 documentos (sendo 22 PLs e 7 NTs) cujas discursividades atuam, no meu entendimento, para disseminar ódio contra as dissidências sexuais e de gênero. Destes documentos, escolhi trechos de 7 PLs que versam, especificamente, sobre a classificação indicativa em museus (PLs 8876/17 e 8907/17); a participação de pessoas trans em competições esportivas (PL 2200/19); a definição do sexo biológico como critério para a participação em tais competições (PL 2639/19); a definição de gênero a partir da noção de sexo biológico (PL 2578/20); a proibição das cirurgias de redesignação sexual (PLs 3419/19 e 4966/19); além de trechos de 7 NTs produzidas pelos deputados federais Manoel Isidório de Santana Júnior (3 NTs), sobre o Estatuto da Família do século XXI, o “endeusamento da comunidade homossexual” e a produção audiovisual “A tentação de Cristo”; Stefano Aguiar (1 NT), sobre o Plano Nacional de Educação (PNE); Givaldo Carimbão (1 NT), sobre o PNE; Jair

⁴⁰Tais marcos são discutidos nas seções “Atualizações ético-políticas” e “A economia afetiva do ódio”.

Bolsonaro (1 NT), a respeito do “kit gay”; e Antonio Bulhões (1 NT), acerca do PNE⁴¹.

- II) No *site* do jornal Gazeta do Povo, pela posição de destaque na produção e disseminação de discursividades neoconservadoras, sobretudo a partir de sua reconfiguração editorial mobilizada pela divulgação da Operação Lava Jato e do “combate à corrupção”, em que a Gazeta se posicionou abertamente a favor do *impeachment* de Dilma Rousseff e da própria Lava Jato (Tavares, 2020).

Selecionei trechos de 10 artigos publicados nas seções “Família e bem-estar”, “Ideias e atualidade” e “Política” voltados à incitação da violência contra sujeitos LGBTIA+, especialmente contra as pessoas trans, além de ataques contra a “ideologia de gênero” e o ativismo LGBTIA+.

- III) No *Twitter*, a partir da ferramenta de busca avançada em perfis reconhecidos publicamente por seu posicionamento odioso em relação às dissidências sexuais e de gênero, como os perfis do Escola sem Partido, Gays com Bolsonaro, Silas Malafaia, Jair Bolsonaro, Marco Feliciano, Marisa Lobo, Sóstenes Cavalcante, dentre outros.

Escolhi um conjunto de *tweets* (25 no total), que abordam a “ideologia de gênero”, o “kit gay”, a criminalização da LGBTIA+fobia, o ativismo LGBTIA+, o uso de banheiros públicos por pessoas trans, entre outros temas.

- IV) No serviço de pesquisa *Google* imagens, pela alta indexação de imagens e pela possibilidade de buscá-las a partir de palavras-chave. Justamente, buscava ressonâncias dos discursos de ódio em manifestações porque o “performativo” não se restringe ao “discursivo”.

Essa pesquisa resultou em manifestações de apoio ao governo Bolsonaro, além das marchas para Jesus ou para a família, protestos contra a vinda de Judith Butler ao

⁴¹Os *links* para os PLs e as NTs podem ser consultados na lista de referências.

Brasil, a exposição "*Queermuseu*" e a performance "*La Bête*". Vale mencionar que, a partir destes materiais, notei outras produções mais esparsas, mas importantes, como a produção de *outdoors* e cartilhas contra a "ideologia de gênero" e o "kit gay", cujos trechos e imagens também destaco ao longo da tese.

Ao afirmar que os excertos e as imagens escolhidas podem fornecer pistas para apreendermos a intensificação da disseminação de discursos de ódio neste período (2011-2021), não estou dizendo que a produção de discursos de ódio contra as dissidências sexuais e de gênero no contexto brasileiro seja novidade. A meu ver, a questão que se coloca a partir do marco do "kit gay" é a relativa naturalização de discursividades odiosas que ora se apoiam em discursos científico-deterministas, ora em pressupostos religiosos fundamentalistas, ora em defesas supostamente "plausíveis" da liberdade de expressão, mas, que, de todo modo, passam a compor textos de PLs, proferimentos na Câmara dos Deputados, programas eleitorais, textos jornalísticos, cartilhas, *tweets*, entre outros, sem maiores problemas; auxiliada, inclusive, pela publicização ou o alcance via mídias digitais, como as próprias redes sociais, que se tornaram "terreno fértil" para a produção e compartilhamento de discursos de ódio (Trindade, 2022).

Se esse foi um dos motivos pelos quais decidi eleger materiais a partir de alguns *sites*, como o da Câmara dos Deputados, o *Twitter*, a Gazeta do Povo e o *Google* imagens (mesmo que apresentem graus diferentes de participação, acessibilidade e ferramentas de compartilhamento), ressalto que a diferença dos locais de publicação e de circulação entre esses materiais não supõe uma hierarquização, como se os enunciados presentificados em PLs fossem, de algum modo, mais "importantes" do que os enunciados veiculados em perfis do *Twitter*, por exemplo, mesmo porque, neste caso, o *Twitter* talvez seja um meio muito mais eficaz para a citacionalidade discursiva do que o *site* da Câmara dos Deputados. Além disso, frequentemente, as discursividades presentificadas nas publicações de perfis no *Twitter* funcionam como *links* para os próprios PLs, visto que vários perfis estão relacionados com atividades legislativas.

A relevância dos materiais empíricos, aqui, se dá a partir do deslocamento da ênfase da inércia e da descrição para a atuação sobre esses materiais, ou seja, para a criação de linhas e conexões, visto que, para a cartografia, todo mapa deve ser aberto, [...] conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. [...] Rasgado, revertido” (Deleuze; Guattari, 2000, p. 21). Precisamente, importa o processo. Forjar o percurso de pesquisa a partir do próprio caminhar (Passos; Kastrup; Escóssia, 2015). Bem por isso que, ao obter um conjunto de documentos que funcionavam mais ou menos como reverberações entre si, escolhi discuti-los em conjunto e em três textos específicos: “Performatividade já é um conceito bem *queer*”, “Atualizações ético-políticas” e “A economia afetiva do ódio”. A intenção é que, para além de trabalhar em conjunto, cada um desses textos funcione como uma linha autônoma ou que cada um tenha uma atmosfera própria e cuide de um aspecto do problema de pesquisa. Três entradas de problematização, por assim dizer, para o problema aqui elencado: a performatividade política dos discursos de ódio neoconservadores. Três modos de dizer, de criar modos de fazer ver e falar as articulações de forças em torno de enunciados e relações de poder que atuam na captura e no extermínio das experiências dissidentes de sexo e de gênero, ora mais próximo da filosofia da linguagem e da performatividade dos discursos de ódio, ora dos aspectos genealógicos da disseminação desse tipo de discurso, ora da relação mais estreita entre afeto, política, discursos e manifestações odiosas.

Se ao traçarmos um mapa dos agenciamentos de poder estamos nos instalando sobre as segmentaridades lineares, binárias e circulares que os atravessam, mas que também são constituídas por eles (Deleuze, 1990), pode bem ser que, aqui, lidemos com a toxina da coisa, ergotismo puro, tanto pela vontade de arguir quanto pela possibilidade de fazer usos mais criativos dela⁴². Ainda, se nesses agenciamentos as linhas duras ou molaes que instauram modos mais violentos de existência, como os mecanismos de

⁴²Na medicina, o ergotismo é a intoxicação causada pela ingestão de produtos contaminados pelo esporão-do-centeio (*Claviceps purpúrea*). Por outro lado, deste mesmo fungo é possível extrair o ácido lisérgico usado na produção de drogas sintéticas, como o LSD (dietilamida do ácido lisérgico).

controle e captura que fixam as identidades, as normas, as convenções etc., parecem excluir outros caminhos, existem, no entanto, as linhas flexíveis ou moleculares que operam desestratificações na molaridade e abrem vias para a passagem de devires: há sempre a possibilidade de linhas de fuga que atravessam e cortam o mapa.

Por um lado, isso significa pensar o poder em termos de relações de forças que se conectam, cruzam, combatem e exercem funções do tipo “incitar, suscitar, combinar” (Deleuze, 2019a, p. 35), isto é, seu caráter produtivo em relação às coisas, aos saberes e às subjetividades (Veiga-Neto, 2017). Afastamos, assim, as grandes oposições que situam o poder de um lado e não do outro ou do dominador e não do dominado; como emanção exclusiva de uma estrutura vertical ou de um centro, como o Estado e as instituições, e como se fosse “simples violência” (Deleuze, 2019a, p. 84), para deslocá-lo em direção a sua “positividade”. Nessa perspectiva, o poder nem sempre é da ordem do interdito, nem sempre diz não; não é unitário e localizável, mas se exerce e se efetua em práticas e em todas as direções, capilarmente; está sempre em relação porque é uma ação sobre a ação ou um “conjunto de ações sobre ações possíveis” (Foucault, 1995, p. 243). Do outro, se estamos falando de relações de força, mesmo em um plano onde as linhas molares parecem imperar, elas podem se tornar moleculares (embora o contrário também aconteça), porque essas linhas coexistem, são imanentes umas às outras e podem entrar em outros agenciamentos ou composições. Não é o caso, portanto, do molecular contra o molar, senão de complexos arranjos entre estas estilísticas que dificultam o trabalho de desemaranhá-las (Silva; Corazza; Zordan, 2004), mas é por aqui que vamos.

Não remontar os pontos, mas seguir e desemaranhar as linhas. Uma cartografia que implicava numa microanálise, o que Foucault chamava de microfísica do poder. É nos agenciamentos que encontraríamos focos de unificação, nós de totalização, processos de subjetivação, sempre relativos, a serem sempre desfeitos a fim de seguirmos ainda mais longe uma linha agitada (Deleuze, 2008, p. 109).

Mesmo que as metáforas possam ser perigosas, em seu potencial político podem ser uma forma de engajar o pensamento e de experimentar, inclusive porque nos

ensinam a gostar do “erro” e aprender com a justaposição das aparências (Sontag, 1984; Veiga-Neto, 2012). Ainda que brevemente, na terceira parte desta tese, argumento em torno da contaminação como um modo de fazer frente aos usos neoconservadores do ódio, assim como para contradizer as ficções neoconservadoras e neoliberais que produzem oposições entre sujeitos, além do individualismo. A partir de alguns trabalhos artísticos apresentados no catálogo da exibição *“The Unsettling Eros of Contact Zones and Other Stories”*, de Tarsh Bates (2015), em diálogo com sua tese de doutoramento (Bates, 2018), penso que o modo de vida fúngico, ou melhor, a noção de interdependência aí forjada, pode nos inspirar a pensar modos outros de viver, mais “vivíveis” (Sierra, 2013), ou, ainda, performativos outros, mais éticos.

II. A PERFORMATIVIDADE POLÍTICA DOS DISCURSOS DE ÓDIO

VLADIMIR E fica difícil de encontrar.

ESTRAGON Isso!

VLADIMIR De pensar.

ESTRAGON Mas a gente pensa, ainda assim.

VLADIMIR Pensa nada, é impossível.

ESTRAGON Já sei! Vamos nos contradizer.

VLADIMIR Impossível.

ESTRAGON Você acha?

VLADIMIR Não corremos mais o risco de pensar.

ESTRAGON Então do que estamos reclamando?

VLADIMIR Pensar não é o pior.

ESTRAGON Claro que não, claro que não, mas já é alguma coisa.

VLADIMIR Como assim, já é alguma coisa?

ESTRAGON Boa ideia, vamos fazer perguntas.

- Samuel Beckett⁴³

⁴³Beckett (2015, não paginado).

Performatividade já é um conceito bem *queer*

Falar, e com maior razão discorrer, não é comunicar, como se repete com demasiada frequência, é sujeitar: toda língua é uma reiçã generalizada. [...] Não é nem reacionária, nem progressista; ela é simplesmente: fascista; pois o fascismo não é impedir de dizer, é obrigar a dizer.

- Roland Barthes⁴⁴

A linguagem não é a vida, ela dá ordens à vida; a vida não fala, ela escuta e aguarda. Em toda palavra de ordem, mesmo de um pai a seu filho, há uma pequena sentença de morte - um Veredito, dizia Kafka.

- Gilles Deleuze e Felix Guattari⁴⁵

A violência da linguagem consiste em seu esforço em capturar o inefável e destruí-lo, por capturar aquilo que deve seguir sendo inapreensível para que a linguagem funcione como algo vivo.

- Judith Butler⁴⁶

Às vezes penso que a linguagem deve cobrir os próprios olhos quando fala.

- Anne Carson⁴⁷

Qualquer empreendimento crítico acerca da linguagem e de seus usos dificilmente escaparia às argumentações de seu caráter potencialmente destrutivo (e, porque não, produtivo, em termos foucaultianos?) quando consideramos os enquadramentos neoconservadores gestados na ordem dos nossos dias. Uma breve reflexão da disputa em torno do sexo no cenário político brasileiro da última década, como a emergência de ações centradas no combate ao reconhecimento de modos de vida mais dissidentes em relação à cisheteronormatividade, mostra como os discursos de ódio gozam certa

⁴⁴Barthes (2013, p. 14-15).

⁴⁵Deleuze e Guattari (2000, p. 8).

⁴⁶Butler (1997, p. 27, tradução minha).

⁴⁷Carson (2020, p. 18, tradução minha).

legitimidade e o quanto são requeridos nos traquejos da política contemporânea. Polêmicas como o “kit gay” e a “ideologia de gênero”, que movimentaram (e ainda movimentam) toda sorte de discursos e manifestações odiosas, apesar de soarem embotadas, são indícios de como a violência pode ser uma importante qualificadora dos discursos na vontade de governo do Outro, da configuração dos limites de inteligibilidade, bem como da distribuição diferencial de precariedade (Butler, 2018), porque além de constituírem uma espécie de pauta-comum em agendas eleitorais, servem à promoção de pânicos morais⁴⁸ (Rubin, 2012; Miskolci, 2007; César; Duarte, 2017) que não apenas minam perspectivas e ações antidiscriminatórias, mas também atuam em esferas mais práticas da vida cotidiana, como o direito de aparecer nas ruas, de não sofrer violações, de acessar serviços básicos, ocupar postos de trabalho e, até mesmo, de produzir afetos mais potentes.

Que fazer diante *disso*? Não seria desonesto perguntar o que “sobra” da linguagem e, para além dela, quando saturamos do que nela é, contundentemente, violento. No entanto, se ela é uma das formas privilegiadas para o exercício do poder, falamos, talvez, de uma relação quiasmática entre vida e linguagem: que tipo de agência existiria fora da linguagem se é dela que dependemos para significar as coisas que “estão aí”, incluindo os nossos corpos, estilizações e mobilizações políticas?

Evidentemente, questões butlerianas como essas supõem uma espécie de intransigência herdada dos insights da virada linguística para com os limites inequívocos entre linguagem e imagem, ou a linguagem pensada enquanto imagem do mundo, como um dado natural, transcendental, neutro, estável e destituído de relações de poder. Ao contrário, como os trabalhos de Ludwig Wittgenstein e Michel Foucault indicam, a relação inextrincável entre linguagem e mundo não é denotacionista, mas atributiva; a linguagem é constitutiva do pensamento e, conseqüentemente, do sentido que damos às palavras e às coisas (Veiga-Neto, 2017). (In)distinções que são, de algum modo, ainda

⁴⁸Pânicos morais podem ser pensados como dispositivos capazes de mobilizar reações exacerbadas e violentas frente a supostas ameaças aos limites morais-normativos de questões coletivas, bem como das instituições que governam e instauram os limites entre o eu/outro. Os pânicos morais sexuais serão discutidos na seção posterior desta tese, intitulada “Atualizações ético-políticas”.

pungentes se há um clamor ao uso meramente descritivo e essencialista da linguagem sob a forma de opinião ou liberdade de expressão e, principalmente, se este é um plano que queremos contestar a partir de um gesto desconstrucionista: há um outro possível a partir da linguagem mesma, nas condições em que ela se impõe?

Com essas provocações iniciais gostaria de antecipar alguns deslocamentos mais ou menos tácitos do que ficou conhecido, genericamente, como a “teoria dos atos de fala” de John Langshaw Austin, para quem a linguagem não é descritiva, mas “performativa”, isto é, capaz de produzir sentidos, estados de coisas ou efeitos. Embora desde a publicação das conferências que compõem *Quando dizer é fazer*, em 1962, muitas revisões e leituras do performativo tenham sido feitas, de modos mais positivistas, inclusive, por autores como John Searle e Émile Benveniste, penso que podemos partir de outras perspectivas, mais aliadas ao pós-estruturalismo, como as de Gilles Deleuze e Félix Guattari e sua nova pragmática, por assim dizer, cuja apropriação da teoria dos atos de fala nos mostra que a tarefa da língua é *fazer* obedecer; ou, quem sabe, de Jacques Derrida, que encontra a força do performativo na *différance* e naquilo que Austin pensava ser uma falha, ou no que os signos têm em comum: a incapacidade de fixar e sempre um único significado. Mais próximo dos estudos de gênero e, portanto, dos propósitos deste texto, Judith Butler propõe uma ampliação radical do performativo, um outro modo de pensá-lo, voltado à citação das normas, como as normas de sexo e de gênero, os discursos de ódio e às assembleias políticas, fazendo proliferar outras possibilidades para experiências performativas que se colocam mais à margem; gesto também adotado por Eve Kosofsky Sedgwick ao ensaiar o conceito de “performatividade *queer*”, ou perturbações performativas capazes de inaugurar outros modos de vida, mais abjetos, inclusive.

Sem a pretensão de esgotá-las (e porque não farei uma longa sistematização do performativo), quero compor alguns argumentos em companhia dessas leituras que ora se aproximam, ora se afastam de Austin. Parafraseando Susan Sontag (2013, p. 17, tradução minha), essas elucubrações, que partem “menos de uma hermenêutica e mais de uma erótica” da linguagem, serão importantes para pensar a operacionalização do

poder a partir dos discursos e manifestações odiosas contra as dissidências sexuais e de gênero. Assumindo a centralidade do ódio na linguagem política contemporânea, a preocupação, aqui, será pensar como a performatividade está relacionada com uma certa produção da precariedade à medida que efetua os limites de inteligibilidade, assim como a implicação de performativos outros em respostas ético-políticas mais potentes do que reativas.

Pois bem, se a função da linguagem é de um dizer a um outro dizer (Deleuze; Guattari, 2000), voltamos a Austin e sua ruptura à tradicional filosofia da linguagem. Isso porque Austin não se preocupava com temas em voga, como as formas lógicas ou os elementos constitutivos da linguagem, mas com problemas que tinham sido, até então, abandonados por essa mesma tradição, como os usos ordinários da linguagem; é por este caminho que suas teorizações rompem lugares-comuns e afirmam uma “visão performativa” ou “uma forma de ação independente de uma forma linguística” da linguagem (Ottoni, 2002, p. 129). Para isso, Austin (1990) questiona a função supostamente constativa de alguns proferimentos, sobretudo aqueles envolvidos em convenções sociais, e tenta circunscrever uma classe de proferimentos que realizariam alguma ação em decorrência ou como efeito daquilo que é proferido. Diferentemente dos proferimentos constativos, estes não descreveriam ou relatariam algo, mas realizariam uma ação. São esses proferimentos que, em um primeiro momento, serão chamados de “performativos”, por uma derivação do verbo inglês “*to perform*”, correlato do substantivo “ação”. Como exemplo, dizer “aceito esta mulher como minha legítima esposa” em uma cerimônia de casamento faria mais do que apenas descrever a ação em curso ou declarar aquilo que se está fazendo, o proferimento “aceito” *constituiria* a ação de casar-se.

Trata-se da máxima pela qual a teoria dos atos de fala de Austin seria conhecida: ao dizer algo, estamos fazendo algo. No entanto, para que os performativos realizem a ação que pressupõem, ou para que sejam considerados “felizes”, é necessário que cumpram algumas condições, entre elas:

deve existir um procedimento convencionalmente aceito, que apresente um determinado efeito convencional e que inclua o proferimento de certas palavras, por certas pessoas, e em certas circunstâncias; e além disso, que as pessoas e circunstâncias particulares, em cada caso, devem ser adequadas ao procedimento específico invocado. O procedimento tem de ser executado, por todos os participantes, de modo correto e completo. Nos casos em que, como ocorre com frequência, o procedimento visa às pessoas com seus pensamentos e sentimentos, ou visa à instauração de uma conduta correspondente por parte de alguns dos participantes, então aquele que participa do procedimento e o invoca deve de fato ter tais pensamentos ou sentimentos, e os participantes devem ter a intenção de se conduzirem de maneira adequada, e, além disso, devem realmente conduzir-se dessa maneira subsequente (Austin, 1990, p. 31).

Se essas condições são infringidas, há todo um glossário austiniano para dizer que o performativo será “infeliz”: malogrado, errado, fracassar, tropeço, desacerto, abusos, más execuções, más invocações, más aplicações, nulos, desrespeito, dissimulações... E Austin (1990, p. 34) reconhece que “a infelicidade é um mal herdado por todos os atos cujo caráter geral é ser ritual ou cerimonial, ou seja, por todos os atos convencionais”. Não à toa o casamento é um exemplo recorrente em *Quando dizer é fazer*, já que supõe um rito de palavras e ações ou um jogo de condições entre autoridade e aquiescência; em suma, um evento cujo peso convencional satisfaria plenamente as condições para um performativo feliz, mas, que, paradoxalmente, é uma fonte inesgotável de modos como um performativo pode dar errado. Outros exemplos incluem o batismo de um navio, em que não se pode simplesmente realizá-lo sem que se seja a pessoa escolhida para essa função, e sem que um nome adequado seja escolhido para o batismo (embora não saibamos exatamente os critérios para isso), além do batismo de uma criança na Igreja Católica, que somente pode ser realizado por um padre a partir do proferimento de certas palavras em uma cerimônia específica.

A partir dos exemplos que Austin (1990) oferece, podemos concluir que os atos performativos estejam sempre vinculados a convenções sociais ou, ao menos, que a força ou chance de felicidade de um performativo dependa, necessariamente, de um sujeito e de um contexto estáveis. De fato, o sujeito requerido para o performativo parece emergir na 1ª pessoa do singular do presente do indicativo que fala e age naturalmente em situações que apelam à autoridade do Estado ou da Igreja, que conta com uma rede de

apoio de testemunhas solenes, e cuja viabilidade de agência está atrelada a uma hiperidentificação com as estruturas de poder. Em outras palavras, é como se os performativos somente se efetivassem quando pronunciados por sujeitos que ocupassem, de antemão, uma posição privilegiada para fazê-lo e, ao mesmo tempo, comandassem a cena enunciativa. No entanto, segundo Sedgwick (2018), essas assertivas deveriam ser questões e não presunções até mesmo para o exemplo fundacional da teoria dos atos de fala - o casamento heterossexual, pois

o 'eu' que fala no 'sim, quero' é um 'eu' somente à medida que ele ou ela consente em formar parte de um 'nós' estabelecido e heterossexual, como tal constituído na presença de um 'eles', e sua capacidade de atuação e volição nisso depende inteiramente de um ritual de hiperidentificação confusa com os poderes (para os quais não há pronome válido) do Estado e, frequentemente, também da Igreja (Sedgwick, 2018, p. 75, tradução minha).

Ou seja, o performativo em uma cerimônia de casamento não acontece simplesmente via proferimento da autoridade representada por um padre ou por um juiz ou uma juíza, ou pela deliberação dos sujeitos que dizem "sim", mas principalmente pelo testemunho de outrem e pela repetição de uma convenção, já que essa cerimônia é um ato de expor e ritualizar o vínculo diádico, monogâmico e heteronormativo. Aliás, o casamento é um bom exemplo da fragilidade das condições pressupostas por Austin (1990) para um performativo feliz, porque há maneiras incontáveis de fazer um casamento dar errado ou de torná-lo infeliz (para usar um termo austiniano) que não compreendem a clássica interrupção da cerimônia por uma terceira parte interessada, ou a hipótese de um ator assumir o lugar do padre, ou, ainda, o estranho exemplo austiniano sobre a impossibilidade de um padre casar dois ursos de pelúcia. O casamento entre pessoas de mesmo gênero poderia facilmente ser um exemplo de perturbação das condições de um performativo feliz, não somente nos lugares em que permanece juridicamente proibido, mas por ser considerado uma forma menos "moral" ou "natural" do matrimônio, mesmo onde é permitido. Ao contrário do casamento heterossexual, tem-se aí uma relação potencialmente menos segura ou complacente com a família, com as testemunhas (e não estamos falando somente das pessoas convidadas, mas do ato

“público” de testemunhar), com a sanção religiosa e com o Estado que, inclusive, podem se tornar (e com frequência o são) vetores de ameaças e violências que tornam mais tênues o senso de direito e agência desses indivíduos, comumente alocadas em recusas ou desvios da/pela lógica heterossexual (Sedgwick, 2018). Em última instância, nesse caso, não estaríamos distantes daquilo que Austin (1990, p. 36) chamou de “estiolamento da linguagem”, isto é, o enfraquecimento que um ato de fala sofre ao ser utilizado de modo “parasitário” em contextos não literais, como o teatro ou a ficção, ainda que o casamento heterossexual seja, por excelência,

uma espécie de quarta parede ou arco de prosccênio invisível que circula no mundo (um casal heterossexual seguro de seu direito de dar as mãos na rua), que reorienta continuamente em torno dela as relações circunvizinhas de visibilidade e audiência, do tácito e do explícito, da possibilidade ou impossibilidade de uma determinada pessoa expressar uma determinada posição enunciativa (Sedgwick, 2018, p. 75-76, tradução minha).

Em um gesto parecido, Butler (2003) nos propõe pensar os processos de generificação que inauguram nossas vidas sociais a partir de um aparato médico-científico discursivo abreviado pelas célebres expressões “é um menino” ou “é uma menina”. Enunciados como esses não descrevem ou constata materialidades pré-discursivas, embora seja convencionado, heteronormativamente, que sexo e gênero são conceitos depurados de historicidade; antes, esses enunciados estão *atribuindo* identidades de gênero e, de certo modo, identidades sexuais, uma vez que as normas de gênero operam pela incorporação violenta de ideais normativos de feminilidade e masculinidade que, frequentemente, são acompanhados pela idealização do vínculo heterossexual (Dorlin, 2009), o que torna esse ato “primordial” um arranjo fundamental para a coerência entre sexo-gênero-desejo ou, ainda, um *briefing* para o “eu aceito”/“sim” das cerimônias matrimoniais (Butler, 2019a).

O *kitsch* heteronormativo que se reinventa, recentemente, na forma dos “chás de revelação do sexo”, adiciona uma camada de “magia” a esse processo de nomeação (com bolo, balões e cores - apenas azul ou rosa, evidentemente), no qual o “revelar” funciona tanto como uma hipérbole dos dizeres clínicos e médicos quanto uma reiteração das

normas sexuais e de gênero diante de testemunhas. Objeções poderiam ser feitas nesses casos, já que uma criança não dispõe de condições para aceitar ou recusar esses rituais de generificação que acontecem antes mesmo do nascimento; aliás, que possibilidade de inteligibilidade existiria fora desses processos se as normas devem ser “citadas” a fim de nos constituirmos como sujeitos “viáveis”? Ainda assim, ao contrário do que poderiam supor as teorizações austinianas, esse performativo acontece, embora nem sempre funcione da maneira esperada: cisgênera e heterossexual. Como Butler (2018, p. 36) nos diz, é preciso que uma série de normas sejam reiteradas e negociadas ao longo de nossas vidas “em relação a um conjunto mais difuso e complicado de poderes discursivos e institucionais” para que a performatividade de gênero seja realizada, feliz ou infelizmente, nos termos de Austin.

Em todo caso, essa tensão sobre as condições de felicidade de um performativo pode ser pensada junto ao contraditório esforço austiniano de delimitar os atos de fala performativos e, ao mesmo tempo, dismantlar a distinção constativo/performativo. Para isso, Austin (1990) distingue os atos de fala locucionários, ilocucionários e perlocucionários que, por serem atos, são performativos; o que os diferencia parece ser uma questão de força de efetividade. No primeiro ato, locucionário, é como se não houvesse uma força de ação, justamente porque esse tipo de ato, grosso modo, é simplesmente o ato *de* dizer algo. Ele compreende os atos fonéticos, ou a emissão de certos ruídos, os atos fáticos, ou o proferimento de palavras ou vocábulos organizados sintaticamente, e os atos réticos, ou operações semânticas de sentido e referência. Eles se relacionam à medida que sempre que realizamos um ato fático, realizamos um ato fonético (o contrário não é verdade) e, ao realizarmos um ato rético, realizamos um ato fático (aqui, o contrário também não é necessariamente verdade).

Atos locucionários são, portanto, o ato *de* dizer algo ou de produzir sentido, diferentemente dos atos ilocucionários, que consistem na realização de um ato *ao* dizer algo, no momento mesmo do proferimento. É como se, implicitamente, houvesse uma redundância entre enunciado e ato, uma vez que aceitamos dizendo “aceito”, interrogamos dizendo “posso?”, prometemos dizendo “juro que”, ou ordenamos dizendo

“faça isso” (Deleuze; Guattari, 2000). Em uma relação de forças, esses seriam os atos adequados para *efetivar* um performativo, mesmo porque, de modo mais direto, produzem consequências convencionais (Austin, 1990), como as sentenças judiciais, os batismos, os casamentos e as inaugurações de propriedade que exercem um poder de conexão à ação realizada - uma sentença transforma o corpo acusado em corpo-prisioneiro, assim como um batismo transforma o corpo em corpo-cristão etc (Butler, 2019a; Deleuze; Guattari, 2000).

Um ato ilocucionário está relacionado com a produção de efeitos se houver o “reconhecimento entre os interlocutores de que algo está assegurado” (Ottoni, 2002, p. 134) e se as ações desempenhadas por esse tipo de ato forem as mesmas enunciadas, acontecendo no momento mesmo do proferimento. São esses aspectos que os diferenciam dos atos perlocucionários, já que estes concernem à produção de certos efeitos sobre quem a fala é dirigida, mas não produzem, necessariamente, nem o que é dito, e nem ao mesmo tempo em que o proferimento acontece. Como exemplo, podemos citar um proferimento do pastor e deputado federal Marco Feliciano: “a podridão dos sentimentos dos homoafetivos levam [sic] ao ódio, ao crime, a [sic] rejeição”⁴⁹. Este enunciado pode, sem dúvida, produzir reações de medo, indignação, raiva ou, quem sabe, não provocar reação alguma, bem como suscitar um júbilo LGBTIA+fóbico. É imprevisível. Se o que está sendo produzido pelo proferimento não é idêntico ao conteúdo do enunciado, isto é, não há conexão e transformação no estado dos corpos no momento do proferimento, não somente porque não se trata de um discurso direto proferido em uma convenção ou cerimônia, mas porque se trata de uma falácia e de um discurso de ódio dirigido às minorias sexuais, há um espaço entre o ato de dizer e a concretização dessa ação, que não é realizada *ao* dizer algo, mas que se estende temporalmente tanto para o passado da situação de fala quanto para o futuro, abrindo outras possibilidades quanto a seus efeitos, conforme discutirei adiante (Butler, 1997).

⁴⁹O proferimento foi publicado na conta do *Twitter* de Feliciano.

Segundo Austin (1990), sempre que realizamos um ato ilocucionário, temos um ato locucionário (o contrário não pode ser dito), embora não seja possível afirmar que esses atos possam ser definidos e até mesmo derivados de atos locucionários. Por outro lado, quando efetuamos os atos locucionários e ilocucionários podemos realizar um perlocucionário, mas que também não se deixa reduzir à soma dos atos anteriores. A interpelação ofensiva a partir de termos como “sapatão”, “traveco” e “veado”, por exemplo, situa os três tipos de performativos abordados por Austin, na medida em que configura o ato de dizer algo, o ato de fazer algo, além de produzir efeitos sobre quem é dirigida (Brown, A. 2017). Sem dúvidas, a distinção entre esses três tipos de atos é um pouco complexa, e talvez essa nem mesmo fosse uma questão séria para Austin, que trabalhava, ao que parece, contra as próprias idiossincrasias⁵⁰. Convém esquecer, por um momento, a distinção propriamente dita para ampliar o problema da força de um ato de fala ou da efetividade de um performativo.

Austin (1990) propõe que localizemos o enunciado em uma “situação total de fala”, isto é, que delimitemos o ato de fala em seu contexto de proferimento. Para os ilocucionários, a questão seria saber se o sujeito que invoca a lei, a cerimônia ou o ritual convencional está autorizado a fazê-lo e se as circunstâncias para a realização do ato estão corretas, enfim, observar as condições para um performativo feliz. Contudo, o próprio estatuto convencional sabota a possibilidade de uma determinação completa porque, explicitamente, pressupõe um caráter citacional persistente e instável, isto é, o poder, visto na figura de autoridade austiniana (padre, juiz, juíza etc), está sempre repetindo usos anteriores do ritual ou da lei a que refere, e é precisamente essa repetição que confere ao proferimento seu poder de nomear e/ou vincular (Butler, 2019a). Como

⁵⁰Como Sedgwick (2018) percebe, as conferências que compõem *Quando dizer é fazer* funcionam, analiticamente, como se fossem tentativas sucessivas de refutação dos exemplos e dos limites da própria teoria dos atos de fala que ali estava sendo construída: “[...]a performance do próprio Austin nessas conferências não é nada fácil. Uma de suas características astutas consiste no tropismo repetido, um fascínio evidente por um tipo particular de exemplo das frases performativas. São apresentados em primeiro lugar como puros, originais e definidores performativos do conceito e, finalmente, desdenhados com um mero ‘caso marginal no limite’, isso admitindo que é possível dizer que os exemplos ou o conceito conseguiram sobreviver à operação analítica que Austin realizou no *set* de suas palestras” (Sedgwick, 2018, p. 6, tradução minha).

Butler (1997) nos diz, as ilocuções (como todos os enunciados) apresentam e instituem um plano de ação que não se restringe ao momento do proferimento.

O ato de fala ilocucionário realiza sua ação no momento mesmo em que se pronuncia o enunciado, e sem dúvida, à medida que o momento está ritualizado, nunca é simplesmente um momento único. O 'momento' em um ritual é uma historicidade condensada: excede o passado e o futuro, é efeito de invocações prévias e futuras que, ao mesmo tempo, constituem e escapam à enunciação (Butler, 1997, p. 18-19, tradução minha).

Uma ação performativa, seja como for, não cessa ao término de uma cerimônia ou de um ato convencional, mas persiste no tempo, e isso pode ser melhor percebido, talvez, a partir dos atos perlocucionários. Podemos tomar como exemplo alguns proferimentos realizados pelo deputado federal mais bem votado na Bahia nas eleições de 2018, Manoel Isidório de Santana Júnior (AVANTE-BA), mais conhecido como "Pastor Sargento Isidório", a respeito de algumas discussões que se deram no âmbito da Câmara dos Deputados:

Excertos de notas taquigráficas produzidas na Câmara dos Deputados

[Proferimento em rejeição ao PL nº 3.369/2015 que institui o Estatuto da Família do Século XXI]

[...] tenho certeza de que este Parlamento não se agachará, que os Deputados e Deputadas desta Casa não se abaixarão para chamar de família um grupo sexual. Aí, entram no quarto pai e mãe, chamam os filhos e, daqui a pouco, chamam cavalo, cachorro e gato, daqui a pouco está a zoofilia envolvida com a família. Que tipo de família querem fazer no Brasil? Daqui a pouco, esse mesmo grupo vai querer também incluir, na família, a zoofilia.

(Brasil, 2019a, não paginado).

[Proferimento contra o endeusamento *[sic]* da comunidade homossexual]

Do jeito que a coisa está indo, daqui a pouco nós heterossexuais - a família de homem mais mulher é igual a filho - teremos que abaixar a cabeça para que eles passem. Nós queremos respeito.

(Brasil, 2019b, não paginado).

[Proferimento a respeito do filme "A tentação de Cristo" da produtora de vídeos Porta dos Fundos]

Noventa por cento dos brasileiros são agredidos na sua fé pelo comportamento desses malignos escarnecedores, profanos, inescrupulosos, torpes, imundos, infames, iníquos, assassinos da fé, enganadores, injuriadores, desobedientes de pai e mãe, néscios, infiéis, endemoninhados, enfim, marginais, inimigos de Deus. Não à toa, a CNBB informa que o homossexualismo [sic] adoece nossa juventude.

(Brasil, 2019c, não paginado).

Para nos afastarmos mais uma vez de Austin, a efetividade ou poder de ferir desses enunciados certamente poderia ser pensado junto à história de perseguição e violência contra as minorias sexuais e de gênero, bem como de suas práticas discursivas, presentificadas, nestes excertos, por uma lista de adjetivos pejorativos e pela correlação entre as dissidências afetivas e/ou sexuais e a zoofilia, ou a uma doença, como bem denota o termo "homossexualismo". No entanto, é válido lembrar que narrar o passado e o futuro dessas cenas (embora seja importante) soa como um trabalho de Sísifo, porque parte do que constitui uma situação total de fala é a sua própria impossibilidade de apreensão espaço-temporal, justamente porque a historicidade do discurso não quer dizer simplesmente que os discursos estejam alocados em contextos históricos, mas implica a história como constitutiva das práticas discursivas, isto é, elas não existem descoladas de suas condições de possibilidade (Butler, 2019a; Foucault, 2014). Não que se deva abandonar qualquer tentativa de delimitação contextual, mas ela sempre estará sujeita a uma (re)contextualização posterior, que não será dada, em todo caso, de forma unívoca (Butler, 1997).

Desvencilhando-nos desse embaraço, em um primeiro momento, estaríamos diante da possibilidade de pensar mais criticamente o caráter performativo dos discursos, inclusive, dos discursos de ódio. Aceitando o argumento de que a força performativa desse tipo de discurso advém de uma historicidade dissimulada no momento do proferimento, como uma estratégia de exercício do próprio poder (Butler, 1997; Foucault,

1988), não haveria um sujeito soberano em um proferimento odioso⁵¹, porque as palavras pronunciadas sempre vêm citadas de algum lugar e estão sujeitas à reiteração e à ampliação em novas invocações (Butler, 1997). Assim, o discurso LGBTIA+fóbico não se originaria com o sujeito do proferimento, ainda que ele seja necessário para dar continuidade à cadeia citacional; o que se tem no momento do proferimento é uma espécie de conexão ou vínculo com uma comunidade de sujeitos LGBTIA+fóbicos “historicamente transmitida” (Butler, 1997, p. 138) que nos revela o caráter genealógico dessas invocações; ou seja, não é pela intenção do sujeito do proferimento que um ato de fala LGBTIA+fóbico tem êxito, mas porque esse ato “acumula a força da autoridade com a repetição ou a citação de um conjunto prévio de práticas autorizantes” (Butler, 2019a, p. 375). Para ter êxito, um ato performativo precisa contar com o apoio e, ao mesmo tempo, dissimular as convenções constitutivas pelas quais é mobilizado (Butler, 2019a).

Isso não significa descartar o sujeito para a enunciação, ou declarar uma espécie de agência sem corpo, mas situar que “os efeitos da ação [...] têm sempre o poder de proliferar para além do controle do sujeito, para desafiar a transparência racional da intencionalidade desse sujeito” (Butler, 1998, p. 19). É por isso que os discursos estão sempre fora de controle de quem os profere, escreve ou sinaliza, ou que a “fala é excitável”, se quisermos usar o vocabulário de Butler (1997), porque o alcance da significação das expressões performativas persiste para além do sujeito (e, às vezes, contra suas próprias intenções) e do momento do proferimento (Butler, 2019a).

Se, de algum modo, as próprias teorizações austinianas já nos mostravam que a vontade e a intenção do sujeito não são suficientes para que um ato performativo se realize, ou mesmo para que possamos apreendê-lo (justamente pelos problemas que deixaram em aberto), à máxima “ao dizer algo, estamos fazendo algo” seria preciso

⁵¹Não estou dizendo que as pessoas não devam ser responsabilizadas pelo proferimento de discursos de ódio. Nunca é demais lembrar que soberania e responsabilidade são coisas distintas (Butler, 1997). A crítica à soberania que, aqui, toma lugar, diz respeito ao descentramento do sujeito e uma politização de sua capacidade de agência; enquanto a responsabilidade tem a ver com assumir, deliberadamente, o ato de citar enunciados.

acrescentar que o “fazer” não está alocado em um retorno ao poder soberano, centralizado, fonte única e originária do poder e do discurso, estendido ao sujeito. Isso é importante porque as tentativas de localizar a fonte do discurso ou de emanção do poder funcionam muito bem em prol de uma despolitização dos discursos de ódio. Quando disse, há pouco, que a historicidade de um enunciado era dissimulada no momento do proferimento, era senão porque a vontade ou a intenção de um sujeito soberano toma conta da cena enunciativa. A LGBTIA+fobia, por exemplo, teria como causa um sujeito LGBTIA+fóbico, e não uma rede de saber e poder que produz, macro e micropoliticamente, o ódio e a violência, bem como formas de odiar e violentar as minorias sexuais e de gênero de modo estrutural. Perde-se aí um gesto fundamentalmente crítico a favor de uma tranquilidade fictícia⁵², que pode ser deslocado, paradoxalmente, em direção às retóricas de “opinião” e “liberdade de expressão”, que não raramente resvalam na imunidade parlamentar, como nos mostram os proferimentos do pastor Silas Malafaia, do deputado federal Marco Feliciano e do presidente Jair Bolsonaro:

Publicações no *Twitter*

Opinião não é homofobia. Opinião não é crime. Os esquerdopatas, libertinos, ativistas gays, não suportam o contraditório. Estamos na democracia.

(Malafaia, 2015, não paginado).

[...] Irão reconhecer o crime de ‘homofobia’ como crime de racismo. Uma mordaza será colocada na boca dos pastores e padres. Pior do que mordaza na boca dos líderes, será a mensagem subliminar de tolhir [sic] o direito a fé, aos valores cristãos, ao uso da própria bíblia cristã. Pois o termo HOMOFOBIA é muito vago, não há como mensurar o que ele significa. Criará insegurança jurídica.

(Feliciano, 2019a, não paginado).

[...] Eles não querem igualdade, eles querem privilégios. Eles querem é nos prender porque nós olhamos torto para eles, nos prender porque nós não levantamos de uma mesa para

⁵²Penso que podemos interrogar ações como a criminalização da LGBTIA+fobia recentemente aprovada no Supremo Tribunal Federal, no sentido de que talvez ela atenda majoritariamente à culpabilização do sujeito do proferimento; ou, que tipo de parâmetros serão criados para os limites do dizível, até porque as práticas religiosas LGBTIA+fóbicas não parecem ser questionadas. E, não menos importante, se queremos legar a um Estado LGBTIA+fóbico (para usar apenas um adjetivo) tais configurações.

tirar nossos filhos 'menor' de idade [sic] de ver dois homens ou duas mulheres se beijando na nossa frente, como se no restaurante fosse um local para fazer isso. Eles querem é privilégios! Eles querem é se impor como uma classe à parte. [...] E eu tenho imunidade para falar que sou homofóbico, sim, com muito orgulho, se é para defender as crianças nas escolas.

(Bolsonaro, 2013, não paginado).

Até o momento, destaquei alguns deslocamentos no entendimento da performatividade; aproximei minhas argumentações às de Butler (2019a, p. 22): não parece possível que ela seja “o ato em que um sujeito soberano traz à existência o que nomeia, mas [...] esse poder reiterativo do discurso para produzir os fenômenos que regula e impõe”. A reiteração discursiva é, portanto, a aposta da força do performativo e, conseqüentemente, dos discursos de ódio, afinal, este tipo de discurso dificilmente atuaria como tal “se não fosse uma citação de si mesmo; somente porque já conhecemos sua força por instâncias anteriores sabemos que agora é tão ofensivo, e nos preparamos contra suas futuras invocações” (Butler, 1997, p. 138-139, tradução minha). No entanto, esse mesmo fenômeno da reiteração discursiva pode ser lido como que a contrapelo do caráter social da enunciação, como o faz Derrida (1991) ao antepor a iterabilidade linguística. Nesses termos, a força do performativo não se dá pela repetição de usos anteriores, mas se produz *depois*, justamente quando rompe com qualquer uso prévio; essa força é pensada pela *différance*, pelo movimento gestado a partir do descolamento do performativo de seu contexto e sua capacidade para assumir novos contornos (Butler, 1997).

Por esse viés, o efeito de um performativo interessa à medida que se deixa substituir pela iterabilidade, isto é, pela possibilidade estrutural de todo signo ser repetido na ausência não só de seu referente, mas de seu significado ou intenção, conforme Derrida (1991, p. 363): “comunicar, no caso do performativo, se existe tal coisa em rigor e com toda a pureza [...] seria comunicar uma força por impulsão de uma marca”. Uma enunciação performativa operaria como o signo escrito que, ao ser iterado, supõe uma marca diferencial separada ou unida de um modo muito frágil a sua suposta produção ou origem (Butler, 1997). Portanto, para Derrida (1991), a força do performativo não

advém de condições externas à linguagem, ou de uma historicidade, mas da iterabilidade imanente ao signo grafemático. Na síntese de Butler (1997, p. 240-241, tradução minha):

a explicação de Derrida tende a acentuar a relativa autonomia da operação estrutural do signo, identificando a 'força' do performativo como um traço estrutural de todo signo, que deve romper com seu contexto anterior com o fim de manter sua iterabilidade como signo.

A redução derridiana traz alguns problemas justamente quando consideramos o performativo em situações como as próprias manifestações odiosas. Primeiro, esse tipo de proferimento parece fazer algo mais do que "universalizar sua operação, baseada em sua estrutura formal" (Butler, 1997, p. 243, tradução minha); conforme discutirei, há um estranho paradoxo na execução desses atos que compreende não apenas a ameaça, mas a preservação do corpo. Segundo, se a ruptura com o contexto é algo que todo signo deve realizar em virtude de sua estrutura grafemática, então todos os signos estariam submetidos a isso. Vê-se aí uma homogeneização de questões importantes, como o por que algumas enunciações rompem mais facilmente com seu contexto, enquanto outras soam irrecuperáveis; ou por que algumas ferem e outras não possuem essa capacidade (Butler, 1997). Por exemplo, por que os termos "homossexual" e "transexual", advindos do léxico científico-legal, são mais passíveis a outros usos, mais higiênicos e identitários, inclusive, enquanto termos como "bicha", "sapatão" e "travesti" são mais colados à marginalização?

Há toda uma gradação suscitada entre termos que podem ser usados para ofender, e mesmo entre termos que podem ser apreendidos nas políticas de afirmação, identificação e representação. Uma interpelação a partir dos primeiros termos chega a constituir uma forma mais "polida" ou mais apreensível quando comparada aos últimos. Estes, por sua vez, parecem ter uma capacidade maior de adquirir outros sentidos, pouco comuns, decerto, como parte de uma reivindicação política que talvez não se dê a partir do jogo proposto pelo multiculturalismo, uma vez que, nesse jogo, a viabilidade forjada no bojo da inclusão e da tolerância implica a necessidade de uma tradução e um traduzir-se nos termos biopolíticos de captura e controle que operam, inclusive, com a expulsão

das corporalidades e práticas que se opõem ou não se ajustam ao modelo mais limpo, seguro e familiar requerido pela norma (Sierra, 2013).

Um trabalho mais minucioso nos mostraria que a capacidade de apreensão desses termos varia com o tempo e, de fato, eles estão submetidos à resignificação de acordo com as contingências histórico-políticas que não podem ser entendidas, exclusivamente, sob o viés da iterabilidade linguística, e que não podem ser apartadas, igualmente, de uma economia dos afetos, se entendemos que o ódio é, evidentemente, um afeto político. Nas argumentações de Sara Ahmed (2015), a repetição, bem como o modo como os signos são repetidos não podem ser explicados na perspectiva da existência de um sujeito soberano que se coloca na posição de odiar e, portanto, de uma pessoa que possui o ódio em si, como uma substância ou essência (ou mesmo como patologia, como é o caso das narrativas que supõem as práticas LGBTIA+fóbicas como oriundas de medos patológicos), tampouco na perspectiva de que os signos sejam capazes de “conter” ou “carregar” o ódio, mas porque existe uma certa economia ou um trânsito em que os afetos circulam, que são efeitos de histórias que permanecem abertas, em disputa, e que se fazem entre os corpos e entre os signos⁵³.

Uma outra possibilidade de analisar a lógica da iterabilidade linguística também como uma lógica social pode ser arriscada nas teorizações de Deleuze e Guattari a partir do conceito de agenciamentos coletivos, como os autores sugerem: “o caráter social da enunciação só é intrinsecamente fundado se chegamos a mostrar como a enunciação remete, por si mesma, aos agenciamentos coletivos” (Deleuze; Guattari, 2000, p. 13). Brevemente, esse conceito pode ser pensado pelo “complexo redundante do ato e do enunciado que o efetua necessariamente” (Deleuze; Guattari, 2000, p. 13); ainda que seja o caso, como dizem, de uma definição nominal, já que a redundância não se deixa reduzir a uma simples identidade do enunciado e do ato, como o ilocucionário austiniano sugere. Para uma definição real desse conceito, é preciso perguntar em que consistem “os atos imanentes à linguagem, atos que estão em redundância com os enunciados ou criam

⁵³O ódio como um afeto político e as teorizações de Sara Ahmed (2015) sobre a economia dos afetos serão discutidos posteriormente na seção “A economia afetiva do ódio”.

palavras de ordem” (Deleuze; Guattari, 2000, p. 13). É neste ponto que o performativo, especificamente, o ilocucionário, é ressignificado junto ao que o estoicismo compreendia por “transformação incorpórea”, isto é, a efetuação recíproca entre as dimensões extralinguística e linguística que asseguraria os atos de linguagem; não porque exista uma dicotomia entre conteúdo e expressão, mas porque a linguagem ou plano de expressão é determinado ao mesmo tempo que determina o plano dos corpos ou do conteúdo em uma relação que não é de identidade nem de representação (Deleuze; Guattari, 2000).

Talvez por isso que, para Deleuze e Guattari (2000), o ilocutório explique a performatividade, não o inverso, porque a presença desses pressupostos implícitos é o que melhor define a função-linguagem expressa pela “palavra de ordem”, isto é,

[...] não uma categoria particular de enunciados explícitos (por exemplo, no imperativo), mas a relação de qualquer palavra ou de qualquer enunciado com pressupostos implícitos, ou seja, com atos de fala que se realizam no enunciado, e que podem se realizar apenas nele. As palavras de ordem não remetem, então, somente aos comandos, mas a todos os atos que estão ligados aos enunciados por uma ‘obrigação social’. Não existe enunciado que não apresenta esse vínculo, direta ou indiretamente. Uma pergunta, uma promessa, são palavras de ordem. A linguagem só pode ser definida pelo conjunto das palavras de ordem, pressupostos implícitos ou atos de fala que percorrem uma língua em um dado momento (Deleuze; Guattari, 2000, p. 12-13).

A redundância tem primazia sobre a informação e a comunicação, ou melhor, sobre a significação e a subjetivação, porque a relação entre ato e enunciado se dá a partir dela e porque não existe informação/significação independente das informações/significações de poder, tampouco comunicação/subjetivação independente de sujeições: “ambas dependem da natureza e da transmissão das palavras de ordem em um campo social dado” (Deleuze; Guattari, 2000, p. 12). Redundância entre o que foi dito até aqui, de outros jeitos: não há enunciação individual nem mesmo um sujeito da enunciação, mas *coletivos de enunciação*. Na ruptura pós-estruturalista à metafísica da substância, diríamos que para além de estar situado na dependência histórica, o sujeito é constituído nas/pelas relações de saber e poder (Foucault, 2015); é “o efeito de uma genealogia que é apagada no momento em que [...] se toma como única origem de sua

ação" (Butler, 1998, p.19). Na perspectiva foucaultiana posta em relevo por Deleuze, o sujeito é tomado como uma função-sujeito derivada do próprio enunciado: "o que é primeiro é um diz-se, murmúrio anônimo no qual posições são apontadas para sujeitos possíveis" (Deleuze, 2019a, p. 59); de modo que o "eu", bem como os outros *shifters* do discurso pronunciados com tanta certeza, antes de serem marcadores sintáticos, são marcadores de poder (Deleuze; Guattari, 2000).

Isso não significa que a redundância ou a transmissão da palavra de ordem possa solapar a capacidade de agência. A performatividade, de um modo geral, é dotada dessa estranha capacidade de nos situar como objetos de uma ação ao mesmo tempo que nos oferece possibilidades para agir; aliás, dificilmente podemos entender sua operação sem essa ambivalência (Butler, 2018). Exemplos disso são as tentativas de aproximação entre discurso e conduta nas campanhas de vertentes feministas antipornografia, cujos argumentos sustentam que as imagens pornográficas, sobretudo as que são entendidas como violentas, possuem o poder de produzir, invariavelmente, aquilo que ensaiam, como a dominação e a violência contra as mulheres, além das práticas sexuais consideradas mais sujas ou impróprias, como o BDSM⁵⁴ (Rubin, 2012; Butler, 1997). É como se a pornografia tivesse um poder ilocucionário de efetivar, de modo completo, a cena enunciada; como se estivesse fadada a se repetir *ad infinitum* sem produzir modificações e sem possibilitar que outras apropriações sejam feitas.

No entanto, como o trabalho de Camila Macedo Ferreira Mikos (2017, p. 81-138) nos mostra, para além da discussão sobre os perigos da pornografia, bem como da necessidade de sua extinção, como defendem os movimentos antipornografia, talvez fosse mais profícuo considerar que, sim, a "pornografia é um aparato capaz de produzir e gerenciar identidades sexuais e de gênero", mas que isso não impede que outros usos sejam feitos, mais voltados à resistência aos "processos de normalização e pedagogização" por ela exercidos, como é o caso dos movimentos pós-pornográficos empreendidos nas artes e no âmbito das produções acadêmicas; mesmo porque os

⁵⁴Sigla para "Bondage", "Discipline" ('domination'), "Sadism" ('submission'), "Masochism".

argumentos antipornografia geralmente estão muito próximos dos argumentos mais conservadores que visam o controle e o monopólio das formas de se praticar e produzir o sexo. Com frequência, ambos evocam a pureza feminina, a castidade para adolescentes, além da proteção da infância e da adolescência contra a corrupção de predadores em potencial que não raramente são associados aos sujeitos que experienciam formas mais dissidentes das práticas sexuais (Rubin, 2012).

Como acontece nessas discussões em torno da pornografia e, de modo mais amplo, nos contextos que envolvem uma intensa disputa política, a aproximação entre ilocução e conduta pode ser perigosa ao funcionar como *leitmotiv* da censura. Não por acaso esse também é o registro mais aparente da atuação neoconservadora em relação à experimentação das corporalidades, dos gêneros e das sexualidades, como bem nos mostram as manifestações contra performances e exposições artísticas nos últimos anos que se justificam a partir de um medo ilocucionário de que as obras possam materializar seus temas (leia-se: a interpretação sempre distorcida e orientada por uma hermenêutica conservadora, religiosa e fundamentalista desses temas). Daí as acusações de pedofilia na performance *La Bête* (Figura 2), a exemplo das acusações de profanação do corpo de Cristo e da Virgem Maria (e, por extensão, de todos os cristãos), além, é óbvio, do corpo infantil na exposição "*Queermuseu*" – *cartografias da diferença na arte brasileira*, episódio em que nem os animais não humanos escaparam, vide o pânico à zoofilia suscitado em torno das obras de Adriana Varejão (Figura 3)⁵⁵.

⁵⁵A performance *La Bête*, de Wagner Schwartz, compreendia a interação do público com uma réplica de um dos *Bichos* da pintora e escultora Lygia Clark, além da possibilidade de interação com o corpo de Schwartz. Apesar de ter sido realizada anteriormente em algumas cidades brasileiras, a polemização conservadora em torno da performance se deu em 2017, no âmbito do Museu de Arte Moderna de São Paulo. Mais informações sobre *La Bête* podem ser acessadas no *site* de Schwartz (<https://bityli.com/iLNGkUk>). Em relação à exposição *Queermuseu*, que reunia cerca de 270 obras cujas temáticas versavam sobre a diferença sexual e de gênero, seu encerramento se deu após cerca de um mês de exibição, entre agosto e setembro de 2017, em razão dos protestos e mobilizações virtuais contra sua realização. Para mais informações, consultar a dissertação de mestrado de Sara Raquel de Andrade Silva, intitulada "Reação, mobilização e produção de sentidos na arte: um olhar sobre a trajetória da exposição *Queermuseu*", publicada em 2019, disponível neste link: <<https://bityli.com/PRGgJSM>>.

Figura 2. Manifestação contra a performance “La Bête”, São Paulo, 2017



Fonte: Após performance (2017).

Figura 3. Manifestação contra a exposição “Queermuseu”, Porto Alegre, 2017



Fonte: Ativistas LGBT (2017).

Esses problemas surtem efeito, por exemplo, na produção de políticas públicas que visam banir a presença de crianças e adolescentes nesses espaços de discussão e experimentação, ou mesmo proibir sua realização, bem como punir criminalmente

artistas, performers e curadoria, como nos mostram alguns excertos de projetos de lei propostos ao longo de 2017, quando essas polêmicas alçaram destaque nacional:

Excertos de projetos de lei

[Projeto de Lei nº 8876/2017]

Episódios recentes relacionados a eventos tais como a exposição *Queermuseu - Cartografias da Diferença na Arte Brasileira*, promovida pelo Santander Cultural no Rio Grande do Sul, ficaram conhecidos da sociedade brasileira, na medida em que nessas ocasiões apresentaram-se obras polêmicas ao público amplo. A ocorrência de situações dessa natureza sugere que é necessário o Parlamento regular a obrigação dos museus e espaços congêneres de exposição de estarem inclusos nos mecanismos de proteção à infância e à adolescência previstos no Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) – Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990. [...] Como se observa, a família é objeto de ‘especial proteção do Estado’. Quando há crianças ou adolescentes na família, estes são o lado mais frágil do núcleo familiar. Por isso, têm de ser protegidos contra diversas formas violências, que ocorrem tanto no âmbito privado (sendo a mais comum aquela praticada no interior das próprias famílias, por parte dos parentes mais próximos) quanto no âmbito público.

(Brasil, 2017a, não paginado).

[Projeto de Lei nº 8907/2017]

Os artigos 241-D e 241-E, da Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1998, passam a vigorar com a seguinte redação: Art. 241-D. Aliciar, assediar, incentivar, induzir, instigar ou constranger, por qualquer meio de comunicação, criança ou adolescente, com o fim de fazer com que ela pratique ou com ela praticar ato libidinoso: Pena – reclusão, de 1 (um) a 3 (três) anos, e multa. [...] Nas mesmas penas incorre quem: I – facilita ou induz o acesso à criança de material que contenha cena de nudez, sexo explícito ou pornográfica; II – pratica as condutas descritas no caput deste artigo com o fim de induzir criança a se exibir de forma libidinosa, pornográfica ou sexualmente explícita. [...] Para efeito dos crimes previstos nesta Lei, a expressão ‘cena de sexo explícito ou pornográfica’ compreende qualquer situação que envolva criança ou adolescente em atividades sexuais explícitas, reais ou simuladas, ou exibição dos órgãos genitais de uma criança ou adolescente, ou a exposição de criança a nudez adulta. [...] Este projeto de lei tem por objetivo estabelecer medida legislativa eficaz para coibir a erotização infantil e a sexualização prematura de crianças com a sua exposição a cenas de nudez, sexo e pornografia [...] A consequência da abrangência limitada da legislação vigente é a erotização precoce de crianças com a exposição prematura de conteúdos adultos e estímulo da inserção da criança em ideias incompatíveis com a maturidade do seu desenvolvimento social e biológico. [...] A exposição de crianças a material inadequado pode interferir nas interações do menor com o mundo ao seu redor, prejudicando seu desenvolvimento pleno e saudável psíquico, emocional, físico e social. Além disso, se a criança é exposta a este tipo de conteúdo, ela pode em razão da familiaridade com o conteúdo se tornar suscetível a ação de pedófilos e criminosos.

(Brasil, 2017b, não paginado, destaques meus).

Temos, nesses casos, a invocação de resquícios de um poder soberano em que o poder se situa de um lado e não do outro, isto é, do lado das produções artísticas e dos sujeitos que respondem por elas, e não do lado do lado da infância e da adolescência que serão erotizadas, sexualizadas, ameaçadas e violadas (para usar a descrição dos PLs); um poder que se manifesta, portanto, sempre verticalmente e, paradoxalmente, com fins repressivos e destrutivos. Com efeito, a noção de que o discurso produz “magicamente” aquilo que enuncia (ou o que se pensa que está sendo enunciado) atua muito mais como um fator de contenção das práticas e políticas afirmativas e/ou disruptivas minoritárias, que serão ressignificadas como práticas criminosas ou como ataques à moralidade e à sensibilidade conservadora, do que nos auxiliam a entender o que, objetivamente, podem os discursos (Butler, 1997).

Nesse aspecto, essas interpretações “literais” também servem de alerta com relação aos próprios discursos e manifestações odiosas. Talvez entendêssemos melhor seus efeitos se os pensássemos menos como atos ilocucionários e mais como atos perlocucionários (Butler, 1997), porque se os tivéssemos como um tipo de ilocução que se efetivasse imediata e automaticamente, e cujo contexto fosse, de acordo com Austin (1990), facilmente delimitado, que espaço de enfrentamento encontraríamos aí? Supondo essa espécie de fechamento para a ação política, de que serviria detalhar os efeitos que o discurso de ódio produz? Nesse caso, manter um hiato entre o dizer e o fazer é menos uma questão sistemática de tentar separar ilocução de perlocução do que uma atitude responsiva: “significa que há sempre uma história a ser contada sobre o como e o porquê a linguagem faz o dano que faz” (Butler, 1997, p. 170, tradução minha).

De todo modo, esses argumentos podem bem ser sintomas da dificuldade de explicar o dano que a linguagem nos causa. Se os discursos e manifestações odiosas contaminam, produzindo efeitos viscerais nos corpos que se convertem em seus objetos, estabelecendo vínculos entre os sujeitos que odeiam, oferecendo uma autorização e legitimidade para agir e, ao mesmo tempo, desfazendo através da dor o mundo dos sujeitos que são odiados, as experiências dolorosas advindas desses processos podem

ser lidas, portanto, como parte do trabalho do ódio, ou como parte daquilo que por ele é feito a partir do discursivo e do extradiscursivo (Ahmed, 2015). Recorremos, então, à conexão metafórica entre a vulnerabilidade linguística e a vulnerabilidade corporal (“foi como levar um tapa”, “foi um soco no estômago”) ao insistir em saber como as palavras ferem ou por que o fazem, mas que só nos revelam a insuficiência da linguagem para apreender os efeitos de uma interpelação violenta (Butler, 1997). Uma das saídas (não menos difícil) talvez seja admitir que somos seres linguísticos que dependem socialmente da linguagem para “existir”, na medida em que a interpelação, violenta ou não, simplesmente não descreve posições de sujeito a serem ocupadas, como se preexistíssemos a elas, mas nos inscreve em relações de poder que já estão, imanentemente, em atuação (Butler, 1997). A partir dessa inscrição, alguém *vem a ser*, isto é,

só posso dizer ‘eu’ na medida em que alguém tenha primeiramente se dirigido a mim e que essa abordagem tenha mobilizado meu lugar no discurso; paradoxalmente, a condição discursiva do reconhecimento social precede e condiciona a formação do sujeito: o reconhecimento não é conferido a um sujeito, mas é o reconhecimento que o forma como sujeito. [...] O ‘eu’ é, portanto, uma citação do lugar do ‘eu’ no discurso, compreendendo-se que esse lugar de algum modo é anterior e tem certo anonimato em relação à vida que anima: é a possibilidade historicamente modificável de um nome que me precede e me excede, mas sem o qual eu não posso falar (Butler, 2019a, p. 373-374).

É nesse sentido que a linguagem possui as funções paradoxais de ameaçar e preservar o corpo (Butler, 1997). Os discursos de ódio atuam, presumidamente, apenas ameaçando o corpo, já que eles jogam com as normas de reconhecimento. Isso é verdade se considerarmos que os termos que facilitam o reconhecimento não são neutros, mas efeitos e instrumentos de um ritual social que decide, a partir da violência e da exclusão, quem são os sujeitos passíveis de inteligibilidade ou não (Butler, 1997). Quando se experiencia uma dissidência sexual ou de gênero se aprende desde muito cedo e, às vezes, antes mesmo de poder discernir ser um “alvo potencial”, como nos lembra Didier Eribon (2004), que há algo de perigoso e de vergonhoso em manifestar alguns afetos. A humilhação, a violência e a exclusão nos espaços públicos e “privados”

(e naquilo que eles incutem em leis, políticas públicas, direitos, coabitação e afecção) são lembretes constantes de que os lugares reservados a esses sujeitos se alocam muito próximos da impossibilidade de existir porque os convocam a assumir posições rechaçadas e abjetas que não se pode habitar. As normas de gênero atuam precisamente dessa forma, regulando e controlando as experiências que são desejáveis e reconhecíveis e as que não o são; não à toa os discursos de ódio atribuem às experiências dissidentes uma espécie de “gênero danificado” - gays e homens trans não podem ser “homens de verdade” ou lésbicas e mulheres trans não podem ser “mulheres de verdade” (Butler, 2019a), citando determinismos científico-biológicos e/ou fundamentalismos religiosos, conforme os excertos destacados:

Publicações no *Twitter*

A “MULHER” vereadora mais votada do Brasil é HOMEM. “trans mulher” é homem. Nada contra TRANS, mas não é MULHER, mulher é a biológica, que gera filhos, amamenta, menstrua todo mês, tem cólica. Parabéns feministas, [sic] mais um espaço da mulher dominado por homens.

(Lobo, 2021a, não paginado).

Bloquear puberdade, os hormônios, para q[ue] aos 16 possam receber hormônios femininos. Q[ue] ABSURDO! Bloquear a própria natureza. VERGONHOSO!

(Malafaia, 2017a, não paginado).

Excerto de nota taquigráfica produzida na Câmara dos Deputados

[Proferimento em rejeição ao PL nº 3.369/2015 que institui o Estatuto da Família do Século XXI]

Independentemente de religião, todos nós sabemos que, na Bíblia, está escrito que Deus criou a família; que Deus criou o homem a sua imagem e semelhança; que, da costela do homem, tirou o Senhor Deus a primeira mulher; que Deus criou macho e fêmea, homem e mulher. O que passar disso é de procedência duvidosa ou maligna, diz a palavra de Deus, palavra lida por católicos, espíritas, pastores e sacerdotes de demais religiões.

(Brasil, 2019a, não paginado).

Excerto de projeto de lei

[Projeto de Lei nº2200/19]

O presente Projeto tem como objetivo vedar a participação de atletas transexuais do sexo masculino, portanto HOMEM, ainda que vestido de mulher em competições desportivas envolvendo o sexo feminino, portanto, MULHERES. Com a finalidade de não permitir a desproporcionalidade de forças nas lutas e demais esportes, uma vez que o indivíduo mesmo vestido de mulher, com silicone no peito, querendo ter seios, que só mulheres possuem, castrando os seus instrumentos masculinos, querendo ter vagina, que só mulheres possuem e que ainda que por possíveis distúrbios ou deformidades de qualquer ordem, se achem mulher, ainda assim possuirá organismo, força e capacidade física MASCULINA, ou seja, do seu sexo natural: HOMEM, da sua essência masculina desde o seu nascimento.

(Brasil, 2019d, não paginado).

O terror produzido na ameaça de “perder o gênero” ou de “perder a natureza” investe contra o próprio lugar de sujeito que se pensa ocupar, isto é, abre esse modo de pertencimento a um futuro desconhecido (Butler, 1997). Haverá, ainda, um lugar a ser ocupado? Que outros lugares somos, enquanto sujeitos, forçados a ocupar quando sofremos uma ameaça? Se a categoria de gênero é importante qualificadora daquilo que nos torna inteligível, talvez não haja um lugar muito seguro para abdicá-la. Justamente, não é porque esse reconhecimento é negado que nos tornamos mais vulneráveis à violência?

Insisto que esse “tornar vulnerável” está presente na circunscrição das dissidências sexuais e de gênero em um conjunto de (des)figurações patologizantes. Em alguns enunciados neoconservadores é possível encontrar noções extremamente perigosas, tais como destaquei até aqui, mas também como contágio, doença e risco de morte à família tradicional e aos sujeitos da norma⁵⁶, como nos excertos a seguir:

⁵⁶A produção de narrativas em torno desses três aspectos foi analisada de modo mais amplo em minha dissertação de mestrado com relação a apropriação de discursos científico-biológicos e *psi* em enunciados ultraconservadores. Para mais detalhes, ver Pereira (2018).

Excertos de matérias publicadas no jornal Gazeta do Povo

O novo estudo [*Parent reports of adolescents and young adults perceived to show signs of a rapid onset of gender dysphoria*] vem na esteira de outro trabalho alarmante e controverso, que examina *a natureza contagiosa da ideologia transgênero*. Esse estudo, publicado na revista PLOS One por Lisa Littman, da Brown University, examinou a ‘disforia de gênero de início rápido’ - isto é, a disforia de gênero que não está presente nos primeiros anos da juventude, mas que se manifesta em dias ou semanas em adolescentes e adultos jovens. Littman descobriu que a exposição a pares que se identificavam como transgênero e a conteúdo online transgênero positivo pode contribuir para o desenvolvimento desta disforia de gênero de início rápido. Famílias, escolas, médicos, governo e a mídia têm a obrigação de descobrir como diferenciar entre celebrar diferenças e *incentivar comportamentos perigosos*. Porque, *se ser transexual representa um risco tão grave para a vida dos adolescentes*, é difícil entender por que qualquer sociedade sensata adotaria essa tendência.

(Harkness, 2018, não paginado, destaques meus).

‘Danos irreversíveis’: o livro que denuncia a epidemia transgênero entre as adolescentes.

(Castro, 2020, não paginado).

Publicações no *Twitter*

Quando a imprensa se dobra as mentiras do ativismo gay, quem perde é a liberdade de expressão e a sociedade q[ue] vira refém de uma minoria.

(Malafaia, 2017b, não paginado).

O risco à privacidade e segurança das mulheres e meninas é real. Nos últimos anos, houve vários casos de homens vestidos de mulher ou se dizendo transgêneros para entrar nos banheiros femininos.

(Lobo, 2019a, não paginado).

Isso é importante porque se parte do que podemos entender e conhecer por “dissidências sexuais e de gênero” depende dos saberes e verdades e, de modo mais geral, do campo de inteligibilidade que é produzido sobre/em torno dessas corporalidades e práticas, os discursos e manifestações odiosas fariam algo além de representar ou descrever violências, mas produziriam, performativamente, os limites para a configuração das vidas que serão dignas de luto, de materialidade e de importância, atuando, inclusive, como mote da invenção de diferenças que se fazem letais a partir da

marca da classificação e da abjeção (Butler, 1997; 2018; 2019b). Se aceitarmos o argumento de que a desumanização pode ser pensada a partir da performatividade, os discursos e manifestações odiosas não apenas legitimariam a violência, mas seriam, em si, práticas de violência (Butler, 1997), afinal, pela lógica cisheteronormativa, o não reconhecimento da humanidade do Outro pode bem ser uma razão para a distribuição desigual da precariedade e da vulnerabilidade, que passam, entre outras coisas, pelas políticas públicas de saúde, educação, moradia, trabalho e segurança, pelo direito de transitar, ocupar e coabitar os espaços públicos e privados, e pelo sentimento de importar, pertencer e não ser descartável (Butler, 2018; 2019b; 2021).

A urgência, ao que parece, é menos saber se a linguagem fere ou não, mas como ela trabalha os limites do inteligível e do cognoscível. Um aspecto desse problema é suscitado ao questionarmos o apego às categorias violentas e excludentes, como a própria categoria de gênero. Seria, precisamente, esse apego que garantiria o poder da linguagem de preservar o corpo, ou estamos falando da sobreposição entre linguagem e vida, da necessidade linguística para a garantia de uma certa viabilidade corporal? (Butler, 1997). Novamente, a volatilidade da performatividade nos mostra que as normas agem sobre nós, e que somos vulneráveis a uma certa nomeação que antecede qualquer possibilidade de escolha (Butler, 2018). Isso já foi apontado, aqui, sobre os processos de generificação. Eles acontecem sem que tenhamos controle, não só no início, quando temos nossas certidões de nascimento fabricadas, mas ao longo da vida. Não se escolhe o gênero como se escolhêssemos uma roupa para vestir; gênero não é um ato completamente deliberado ou somente uma performance, no sentido de que se possa escolher representá-lo ou mesmo mudá-lo sem mais problemas, aliás, quem dera assim o fosse, como supõe a ideia de “ideologia de gênero”. Onde há o desvio há coerção, ou tentativas de coerção, e sabemos que quanto mais nos afastamos de um padrão normativo, mais refinadas se tornam as técnicas de controle e punição. Gênero é performativo porque envolve uma série sem fim de repetições de atos que na maior parte do tempo não são deliberados; que podem ou não ser reconhecíveis nas relações de alteridade. A própria estilização corporal é um processo (porque ela nunca é completa)

que envolve o jogo entre as condições históricas, sociais e políticas de determinada época e lugar. Inventividade excepcional de Butler - a performatividade de gênero é um exemplo fundamental para entendermos a própria performatividade:

a performatividade de gênero não caracteriza apenas o que fazemos, mas como o discurso e o poder institucional nos afetam, nos restringindo e nos movendo em relação ao que passamos a chamar de a nossa 'própria' ação. Para entender que os nomes pelos quais somos chamados são tão importantes para a performatividade quanto os nomes pelos quais nos chamamos, temos que identificar as convenções que operam em um amplo conjunto de estratégias de designação de gênero. Então podemos ver como o ato de fala nos afeta e nos anima de uma maneira corporificada – o campo da suscetibilidade e do afeto já é uma questão de um registro corpóreo de algum tipo. De fato, a corporificação implicada pelo gênero e pela performance é dependente das estruturas institucionais e dos mundos sociais mais amplos (Butler, 2018, p. 71-72).

Esse domínio de vulnerabilidade ou essa própria condição de sermos afetados, de que Butler nos fala, significa a possibilidade de negociação e recusa das normas; a condição para que “alguma coisa *queer* po[ssa] acontecer” (Butler, 2018, p. 71). Portanto, que a performatividade se inscreva em um plano de controle e captura normativos, como os próprios discursos e manifestações odiosas nos mostram, isso não significa que não haja espaço ou possibilidade para deslocamentos ou atualizações. Por ser um “[...] processo diferencial e diferenciador de materialização e importância (*matter*ing) que permanece não assegurado e não antecipado, persistente e interminavelmente susceptível às forças espectrais do acontecimento” (Butler; Athanasiou, 2017, p. 173, tradução minha), a performatividade pode bem ser um lugar para pensar a resignificação.

Infelicidade, para lembrar Austin? Inevitabilidade, pela lógica derridiana? Enquanto este texto é escrito, há quase 200.000 mortos por Coronavírus (COVID-19) no país. Há oito dias, em 10 de novembro de 2020, Bolsonaro disse que o Brasil deve “deixar de ser um país de maricas”⁵⁷ para lidar com questões que estão, definitivamente, muito longe

⁵⁷Proferimento em uma cerimônia no Palácio do Planalto, no dia 10 de novembro de 2020. Bolsonaro referia à pandemia de covid-19. Trecho original: “Não adianta fugir disso, da realidade. Tem que deixar de ser um país de maricas. Olha que prato cheio para a imprensa. Prato cheio para a urubuzada que está ali atrás. Temos que enfrentar de peito aberto, lutar. Que geração é essa nossa?”

de ser apenas sanitárias. Poucas horas após o pronunciamento, a *hashtag* “#somostodosmaricas” se tornou um dos tópicos mais comentados do *Twitter*, como uma forma de indignação em relação ao que foi dito. Em um golpe derridiano, a expressão “maricas” foi retirada do contexto em que foi enunciada para ser repetida de outras formas, contrárias, inclusive. Naquele momento, uma multidão de maricas estava disposta a enfrentar a LGBTIA+fobia, o negacionismo científico e a necropolítica empreendidas por Bolsonaro.

É precisamente a capacidade que as palavras possuem de adquirir sentidos pouco comuns que trabalha sua inesgotável esperança política (Butler, 1997), vide as reapropriações de termos como sapatão, bicha, travesti ou mesmo o *queer*, usados para ofender sujeitos LGBTIA+ e reafirmar as corporalidades desejadas, e que agora se transformam em provocações identitárias e estratégias políticas de enfrentamento a essas violências. São termos que sofreram/sofrem um transplante citacional (Derrida, 1991); a exemplo de “maricas”, foram/são retirados de seus contextos ofensivos e citados de modos diferentes e inesperados; isto é, um trabalho de reelaboração dentro do discurso político para o deslocamento dos usos violentos em direção à invenção de novos modos de (r)existir nesse estranho cálculo do custo do reconhecimento na luta pela sobrevivência (Butler; Athanasiou, 2017).

A esse fenômeno, Sedgwick (1993) chamou “performatividade *queer*”, cuja potência política performativa advém não de um distanciamento da cena da vergonha e da humilhação, ao contrário, a vergonha gera e legitima esses processos de subjetivação, nos quais a abjeção é uma atitude experimental e criativa da produção de devires na reapropriação desses mesmos afetos. O *queerness* (Sedgwick, 2018) do performativo dificilmente se dá nos termos austinianos porque, a exemplo desses casos, o performativo pode ser citado e produzido a partir de funções-sujeito que não estariam normativamente habilitados a fazê-lo, e em contextos não convencionais. Ainda, assumindo a possibilidade dessas reapropriações, a felicidade do performativo está justamente nas condições em que o poder de ferir é desestabilizado, ou em que a efetividade do proferimento “original” e violento falha. Portanto, em que pese a repetição

ser crucial para estabelecer a força de uma realidade, isso também nos diz da sua fragilidade. Se ela é inevitável, na condição de sujeitos, podemos perguntar “como vamos repetir? Como repetir de outro modo?”, que não se distanciam de “como não ser governado assim? Como não ser governado *tanto* assim?”. A repetição nem sempre precisa produzir o contexto a que se refere; ela também produz deslocamentos e modificações nos usos e sentidos da linguagem e, por que não, diferença?

Se, como nos diz Sedgwick (1993; 2018), a performatividade é um conceito cuja gênese é *queer*, ela o é por *n* motivos, que compreendem a negativa de Austin em tratar problemas recorrentes da filosofia da linguagem de sua época, além da audácia em refutar seus próprios argumentos para mostrar que, no fim das contas, não há separação entre proferimentos constatativos e performativos. Lição que seria tomada mais fortemente pelas perspectivas desconstrucionistas a partir do reconhecimento de que a performatividade é uma “propriedade ou aspecto comum a todos os proferimentos” (Sedgwick, 2018, p. 5, tradução minha). Ao usar a temporalidade como metáfora, ou ao pensá-la como um componente imprescindível no cerne da performatividade, para além da ruptura com o essencialismo pré-virada linguística, essas novas visadas às teorizações austinianas buscavam novas possibilidades de tensionamentos que partem, inclusive, daquilo que Austin percebia como “infeliz” sobre o performativo. Não é de se estranhar que, nesses termos, a performatividade se manifeste de modo mais potente onde alguma coisa dá errado ou não funciona da maneira esperada.

A partir dessas leituras há, inclusive, uma ampliação do estatuto da fala como ato corporal ou a indissociabilidade entre fala e corpo. Um ato de fala é realizado corporalmente a partir de um aparato biofísico; assim como a escritura pressupõe uma marca corporal, embora o corpo esteja presente de uma forma diferente em relação à fala (Derrida, 1991; Butler, 1997). A força de um performativo não pode se separar completamente da força corporal, a questão é que nem sempre o corpo “acompanha” o conteúdo da fala e vice-versa: às vezes, dizemos mais com o corpo e, às vezes, dizemos mais com a fala. O silêncio, por exemplo, é comumente entendido como parte dos fenômenos da fala, mas não requer a fala; assim como uma ameaça pode requerer um

certo gestual e entonações mais específicas para ser tomada como tal (Butler, 1997). Em todo caso, há um excesso entre essas duas formas, que não são iguais, certamente, mas também não são completamente distintas. Há uma sobreposição (Butler, 2018). Talvez por isso a complexidade entre performance e performatividade assombre o performativo ao mesmo tempo que se mostra analiticamente produtiva, já que ela abrange o verbal e o não verbal (Sedgwick, 1993).

Um exemplo bem conhecido dessa discussão é substituir o performativo da performatividade de gênero pela performance teatral. Em posicionamentos mais reativos, entender o gênero somente como um exercício individual e deliberado - como a noção de performance teatral pode sugerir - chega a significar uma recusa à materialidade do corpo, um cinismo radical ou, ainda, um meio de simplificar a política que se faz entre os corpos e entre os signos. No entanto, uma leitura mais demorada permite dizer o contrário, isto é, a teoria da performatividade de gênero expõe o atravessamento entre a performatividade linguística e a performatividade corporal, já que o gênero não é feito apenas discursivamente (e, aqui, deixamos para trás o nauseante "então quer dizer que tudo é discurso?"), mas depende das estilizações corporais que são mais ou menos permitidas nos espaços (arquitetônicos, públicos, privados, midiaticizados) que funcionam como dispositivos pedagógicos de normalização do gênero, além dos regimes de afecção de determinada época e lugar.

Por outro lado, se Sedgwick (2018, p. 11) está correta ao apontar uma espécie de perda de senso de espacialidade à medida que a performatividade de gênero (ao menos a que foi proposta na primeira edição de *Problemas de gênero*, em 1990) parece estar relegada mais fortemente à "repetição estilizada" ou à "temporalidade social", e que isso significa uma perda de "textura e afeto" quando consideramos que a performatividade ganha outros contornos em contato (e, às vezes, somente em contato) com outros corpos e espaços (aqui, podemos entender espaços como territórios ou planos em um eco deleuziano), a própria Butler trata de produzir outros mal-entendidos profícuos. Desde a materialidade discursiva do sexo e do gênero (Butler, 2019a), passando pelos enquadramentos de poder produzidos na "guerra ao terror" (Butler, 2015), a

performatividade tem se deslocado nos escritos de Butler em direção a uma forma mais plural e concertada do agir político (Butler, 2018). Nesse deslocamento, se a performatividade de gênero é mais associada ao corpo individual, enquanto o performativo nos enquadramentos pode ser lido como estratégia de fabricação do olhar e, conseqüentemente, da valoração dos corpos, no caso das manifestações ou das assembleias a dinâmica parece ser outra: há coisas que só acontecem no agir em concordância. Reunir-se com outros corpos em um protesto, em uma greve ou manifestação é uma forma mais deliberada de exercício do performativo em relação à performatividade de gênero, por exemplo. Além disso, se o corpo é um “instrumento retórico de expressão” (Butler, 1997, p. 145, tradução minha), a enunciação discursiva não encerra outras formas de enunciação política percebidas nessas reuniões, que envolvem mover-se, não ceder o espaço, calar-se ou ocupar um espaço não permitido.

Todas essas formas de movimento ou inércia produzem efeitos para além dos limites entre os “meus atos” e os “seus atos” para forjar algo no “entre nós” (Butler, 2018). Bem por isso que as ações corporificadas não podem ser reduzidas a ações discursivas, tampouco pré-discursivas. Como um eco dos atos perlocucionários, essas ações extrapolam o que é dito ou feito, tanto porque elas colocam em xeque a distinção entre fala e corpo quanto porque “o poder que as pessoas têm de se reunir é ele mesmo uma importante prerrogativa política” (Butler, 2018, p. 14), que, inclusive, desestabiliza o ato de fala como o modelo por excelência da ação política ao inserir o corpo nessa dimensão do político. De fato, as assembleias podem ser uma forma privilegiada de “colocar em questão as dimensões incipientes e poderosas das noções reinantes da política” (Butler, 2018, p. 15) porque também supõem uma força diferencial de visibilidade e discernibilidade que pode potencializar as reivindicações de condições mais suportáveis de trabalho, moradia, educação, saúde, alimentação e justiça, por exemplo. Em outros casos, no entanto, esse potencial pode servir às reivindicações pela destruição dessas mesmas condições, ou pelo cerceamento de modos dissidentes de pensar, produzir conhecimento e de viver, como tem acontecido no Brasil (Figuras 4 e 5).

Figura 4. Manifestantes pró-governo Bolsonaro, Curitiba, 2019



Fonte: Grupo pró-Bolsonaro (2019).

Figura 5. Manifestação contra o seminário "Os fins da democracia", São Paulo, 2017



Fonte: Manifestantes (2017).

A exemplo das manifestações contra exposições e performances artísticas, os protestos contra a realização e a participação de Butler no seminário "Os fins da democracia", bem como as manifestações de apoio ao governo Bolsonaro, defender

serviços públicos básicos como a educação, ou mesmo o direito de discutir epistemologias e suas práticas, soam como antinomias no cenário neoconservador. Quer seja pelo tom daquilo que está sendo reivindicado ou pelas tentativas de circunscrever e nomear “o povo” que, ao menos desde as manifestações *pró-impeachment* de 2015 e 2016, e, mais fortemente, no cenário político pós-2018, assume os contornos do “cidadão de bem” devidamente vestido com o verde e amarelo CBF, podemos questionar o que está sendo produzido nesse “entre nós”. Aliás, faz sentido falar de um “entre nós” quando as manifestações acontecem na forma de carreatas ou motociatas, por exemplo? Ao instituir essa espécie de propriedade privada na rua onde os corpos estão ao mesmo tempo reunidos e apartados em espaços menores e privados, essas assembleias não distorcem o “potencial” da performatividade de que Butler (2018) nos fala? Não soa um pouco ingrato pensar a teoria performativa de assembleia nesses casos, quando parte do que ela nos ensina é, justamente, a possibilidade de ensaiar novos modos de resistir às condições precárias e aos processos mais amplos de precarização? Vamos nos ater a isso, por enquanto.

Se as assembleias estão voltadas a esse aspecto, o “entre nós” forjado nas reuniões pode desempenhar o “papel de uma forma plural de coexistência que constitui uma alternativa ética e social distinta da responsabilização” (Butler, 2018, p. 22) neoliberal da destruição da vida em comum. Isto é, se a responsabilidade em voga em tempos neoliberais supõe que devemos ser responsáveis somente por nossas vidas, e que não devemos nos importar e lutar por outras vidas e outras formas de viver menos ajustadas ao modelo econômico-moral vigente (Butler, 2018; Brown, 2019), a reunião dos corpos para um agir político mais ético nos mostra que outras formas de aliança e coligação são possíveis, mesmo que elas não estejam dadas de antemão. É neste aspecto que a teoria performativa de gênero está implicada com a teoria performativa de assembleia, afinal, a aspiração política da primeira era, segundo Butler (2018, p 40),

permitir que a vida das minorias sexuais e de gênero se tornem mais possíveis e mais suportáveis, para que corpos sem conformidade de gênero, assim como aqueles que se conforma bem demais (a um alto custo), possam respirar e se mover mais livremente nos espaços públicos e privados, assim como em todas as zonas nas quais esses espaços se cruzam e se confundem.

Ou seja, a performatividade de gênero, enquanto teoria e prática, opunha-se às condições insuportáveis às quais as dissidências sexuais e de gênero estão submetidas e que são partilhadas por outras corporalidades e experiências. Tomando a precariedade não como uma essência ou uma identidade, mas como uma condição politicamente induzida e massificada em tempos neoliberais de ataques ao Estado de bem-estar social (Brown, 2019; Butler, 2018), é possível perceber que, de algum modo, todos os corpos são precários, sendo uns mais, outros menos, evidentemente, desde que a precariedade também possa ser tomada (com precaução) como uma condição ontológica visto que, mesmo antes do nascimento, todos os corpos precisam de cuidados básicos para sobreviver e persistir. A relação de precariedade que se dá entre os corpos diz respeito, portanto, ao direito a reunir-se em assembleia, assim como ao direito de uma luta conjunta, de modo que

talvez ainda possamos chamar de performativo tanto esse exercício de gênero quanto a reivindicação política de igualdade corporificada, a proteção contra a violência e a habilidade de se mover junto e dentro dessa categoria social no espaço público (Butler, 2018, p. 59).

Na impossibilidade de encerrar ou totalizar a discussão, talvez tenhamos tocado o conceito de performatividade. Por ora, parece que ela pode ser entendida como “um domínio no qual o poder atua como discurso” (Butler, 2019a, p. 370), mas para além disso. Talvez um plano, ou vários planos, em que poder e discurso se articulam de modo reiterativo, discursiva e extradiscursivamente para a produção de estados de coisas, modos de subjetivação e objetivação. Ela designa fenômenos políticos a que os sujeitos estão submetidos, mas também é aquilo que se faz entre os corpos, isto é, existe um certo virtuosismo em apostar em modos mais plurais de exercer um performativo; aliás, essas rupturas são “cruciais para a operação política do performativo” (Butler, 1997, p. 236, tradução minha).

Atualizações ético-políticas

Figura 6. Votação do Plano Municipal de Educação, Maringá, 2015



Fonte: Brito (2015).

Essa foto é um decalque da votação do Plano Municipal de Educação de Maringá, em 2015, mas poderia ser um fragmento de outras sessões, em outros municípios. Não conheço a autoria, tampouco as pessoas enquadradas. Um cartaz invertido ainda me chama a atenção. Enquanto entoavam “família” e sacudiam os cartazes, todo um excesso entre palavra e ato. Falo do medo que o reconhecimento às vezes provoca; de ter o “gênero” desfeito pela violência, ou de como perder um certo lugar no mundo que nunca nos é dado como garantia. Alguns anos me separam de lá agora, mas penso que o assombro ainda seja verdadeiro. Talvez por isso tenha o hábito de voltar a ela; gosto de pensar que essa cena me interpela por uma espécie de função etopoiética. É dela que parte uma nova linha: a vontade de escrever, de rever. De fazer perguntas que não pude fazer à época.

A partir dos estudos feministas e dos estudos de gênero aprendemos a pensar o gênero em um verdadeiro entrelace com o sexo e a sexualidade para designar as experiências que tangem à performatividade de gênero, às práticas afetivas e/ou sexuais, aos modos de vida voltados a diferentes maneiras de ser e de fazer Outros apreensíveis; em suma, processos que atravessam dimensões éticas, estéticas e políticas da vida. Isso é importante para situarmos as ressignificações e estratificações empreendidas por forças neoconservadoras no Brasil, onde tais conceitos sofrem, paradoxalmente, uma intensa tentativa de *despolitização* quando ameaçam a estabilidade do sujeito hegemônico e das instituições que o produzem: medo pelos nomes próprios, pela espécie, pelos espaços... Estamos falando do valor ativo do prefixo *des*, um movimento que atualiza incessantemente pequenas deserções (Barthes, 2001) nas quais o desertado não é bem uma certa "sensibilidade" em torno das pautas assim chamadas "progressistas" que envolvem esses conceitos, como o direito de pessoas trans ao nome social, o acesso aos serviços públicos básicos, o uso de banheiros públicos, as competições esportivas, a composição de documentos e currículos educacionais, a liberdade de cátedra e de pesquisa, entre outros, mas a produção de dessemelhanças, que nos coloca, novamente, frente a questões que julgávamos melhor resolvidas.

Habituamo-nos a manejar um espectro de metáforas militares - cruzada, embate, guerra, ofensiva, estratégia, defesa, arma - para assimilar os problemas suscitados entre os avanços em torno de leis e políticas públicas voltadas à diversidade sexual e de gênero e as investidas antigênero, que atuam para conter esses mesmos avanços e impedir que outros sejam feitos, como uma espécie de causa e efeito - mesmo que esses processos distanciem de simples antagonismos e personificações por elas sugeridos. A expressão "antigênero", por exemplo, não pode ser contida analiticamente em episódios mais ou menos demarcados da agenda macropolítica neoconservadora, centrados, supostamente, na defesa da moralidade e das crianças, porque ela já é (e talvez tenha sido desde o início) um guarda-chuva para abarcar a vontade de extermínio do Outro e de outras formas de pensar e viver as corporalidades, as práticas e os prazeres não *familiares*, aglutinando, inclusive, retóricas racistas, classistas, antifeministas e

antidemocráticas. De modo parecido, seria justo perguntar se “conservadoras”, “conservadores”, “fascistas”, “fundamentalistas”, “liberais” e “neoliberais” são variações de um mesmo tema ou se essa semântica escorregadia deflagra, na verdade, uma certa tendência a encarnar determinadas questões em figuras reconhecíveis, orientada, sem dúvidas, pela dificuldade de apreender e nomear a produção de subjetividades que tornam sempre tênues os limites entre um “lado de cá” e um “lado de lá”.

Há coisas que gostaria de evitar. Uma análise essencialmente descritiva, o caminho das dicotomizações e o apagamento das contradições para celebrar um passado feliz em que a diversidade era promovida e tolerada no país até ser varrida por uma “onda conservadora”. Essas narrativas tendem a circunscrever os acontecimentos em termos não muito críticos e em temporalidades demasiadamente fixas, ainda que eles não obedeçam ao *cronos* e não cessem de mutar e compor novos agenciamentos. Além disso, conduzem-nos a trabalhar somente com os fenômenos que podem ser rapidamente apreendidos sobre o poder em sua negatividade. O “gênero não!” escrito em inúmeros cartazes na figura que abre esta seção é uma síntese disso. Não se trata de uma inscrição exclusiva das discussões nacionais, estaduais e municipais acerca da composição dos Planos de Educação para o decênio 2014-2024 que culminaram em textos genéricos sobre a importância do combate à discriminação sexual e de gênero nas escolas, tampouco da proibição de algo que estava supostamente liberado ou estabelecido nesses espaços. Ao recuperar uma genealogia das investidas antigênero dos últimos anos, pesquisas desenvolvidas por Rogério Junqueira (2018; 2019) mostram que interditos como esse, marcados fortemente por polemizações em torno da “ideologia de gênero”, antes de serem veiculados com feições universalistas e até mesmo civilizatórias, são parte de um movimento transnacional gestado pela Igreja Católica ao menos desde a década de 1990 como tentativa de mobilização político-discursiva, bem como de intervenção no público em nome da manutenção das hegemonias, hierarquias, violências morais e sexuais.

Apesar desse movimento ter emergido com mais força no Brasil no contexto da composição dos Planos de Educação, sobretudo em sua recepção pelas vertentes

religiosas pentecostais e neopentecostais, operam-se deslocamentos no que vinha sendo feito em relação ao desmonte das políticas públicas de in/exclusão (Lopes, 2009; Lopes; Fabris, 2013) da diversidade gestadas durante os governos PT (2003-2016), assim como um atravessamento do que estava por vir, isto é, o “gênero não!” ainda atuaria insistentemente no país, fomentando disputas de narrativas e desestabilizações nos avanços em relação às políticas públicas para a diversidade sexual e de gênero, mas, para além disso, incidindo em processos políticos mais amplos, como a própria produção de um anti-intelectualismo movido pela desconfiança do pensamento feminista e LGBTIA+, conforme explicam Flávia Biroli, Juan Marco Vaggione e Maria das Dores Campos Machado (2020). E mesmo que esse ato possa ser tomado como um simples interdito ao “gênero” ou um performativo austiniano (1990) pelas forças ilocucionárias de ordenamento e advertência quanto ao que não pode ser discutido ou vivenciado nas escolas, a atuação neoconservadora permite dizer que há, ao contrário, um apelo ao caráter positivo do poder produzido via discurso. Uma amostra da conduta neoconservadora: é menos o mero ato de censura ou de silenciamento em ações pontuais e mais o desejo de redobrar, atualizar e espriar novos significados em relação ao que se pretende limitar.

De fato, se há uma intensa proliferação de verdades (incluindo as notícias falsas) sobre o gênero, o sexo e a sexualidade no cenário político brasileiro, podemos questionar as condições de possibilidade para a emergência de novos sentidos para esses conceitos e como se deram/se dão os usos dessas ressignificações. Se questões como essas não estão descoladas dos modos de governo de determinada época e lugar, também podemos perguntar como essa profusão de discursividades está relacionada ao governo das dissidências sexuais e de gênero na atualidade. Minhas suspeitas, aqui, são de que esses problemas podem ser tomados a partir da produção de uma certa “(in)viabilidade moral-econômica” LGBTIA+ forjada na desfeita parceria entre Estado e movimentos LGBTIA+ que vivenciávamos mais fortemente durante os governos PT, atrelada, portanto, a um governo biopolítico desses corpos (Sierra, 2013; 2019), além do agenciamento entre neoconservadorismo e neoliberalismo, que se alinha,

recentemente, a um projeto mais radical, implicado menos com o governo da vida e com o gerenciamento de riscos e mais com a promoção da precariedade e da morte. É o que estou chamando de *performatividade política dos discursos de ódio*, como uma tentativa de apreender tanto essa atualização do governo das experiências dissidentes de sexo e gênero quanto a produção da precarização desses corpos e práticas afetivas e/ou sexuais a partir da disseminação de discursos e manifestações odiosas neoconservadoras. Como indicado no título desta seção, opto em trabalhar com a ideia de “atualizações ético-políticas”, já que não se trata, conforme argumentarei, de uma espécie de sucessão e superação de diferentes modos de controlar e governar os corpos, mas de um aprimoramento da razão e da valoração da governamentalidade neoliberal no que ela incute de “lei, cultura política e subjetividade política” (Brown, 2019, p. 17); isto é, para além dos limites e das rupturas, pode ser que essa atual forma de gestão dos corpos e das condutas dissidentes seja um desdobramento de uma neoliberalização cada vez mais autoritária, protecionista e nacionalista ou cada vez mais necropolítica (Brown, 2017; Mbembe, 2018).

Para poder conhecer as distribuições de força em torno das práticas de governo das dissidências sexuais e de gênero na atualidade, alinho-me, em um primeiro momento, aos aportes foucaultianos acerca da governamentalidade e da governamentalidade neoliberal. Na síntese de Alfredo Veiga-Neto (2013, p. 21-22), essas conceituações permitem problematizar “os modos pelos quais nós somos governados e nos governamos, bem como os limites em que se dão as ações de governo ou, como prefiro dizer, se dão tais governamentos”. De modo que a governamentalidade não significa a capacidade de governar de instâncias ou instituições governamentais, ou o simples ato hierárquico de comandar ou de submeter às ordens ou às leis do Estado, como as palavras vizinhas “governo” ou “governar” podem sugerir (Veiga-Neto, 2002). Conforme nos alerta Veiga-Neto (2002; 2013), a governamentalidade é um neologismo criado por Michel Foucault para designar uma relação mais coletiva e não restritiva do exercício do poder ou uma multiplicidade de práticas de governo que se manifestam para além da relação Estado/sujeito, como as relações entre pais/crianças,

docente/discente, padre/fiéis, por exemplo, bem como a relação dos sujeitos consigo mesmos. Esse conceito também diz respeito aos processos históricos e políticos da constituição do governo enquanto uma tecnologia de poder, assim como sua apreensão no desenvolvimento da governamentalização dos Estados modernos. Nas palavras de Foucault (1988, p. 291-292):

com essa palavra [governamentalidade] quero dizer três coisas: 1. o conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permite exercer esta forma bastante específica e complexa de poder, que tem por alvo a população, por forma principal de saber a economia política e por instrumentos técnicos essenciais os dispositivos de segurança. 2. a tendência que em todo o Ocidente conduziu incessantemente, durante muito tempo, à preeminência deste tipo de poder, que se pode chamar de governo, sobre todos os outros - soberania, disciplina, etc. - e levou ao desenvolvimento de uma série de aparelhos específicos de governo e de um conjunto de saberes. 3. o resultado do processo através do qual o Estado de justiça da Idade Média, que se tornou nos séculos XV e XVI Estado administrativo, foi pouco a pouco governamentalizado.

Trata-se, portanto, não de uma “coisa, propriedade ou situação dada, mas uma grade de inteligibilidade” (Veiga-Neto, 2013, p. 24) que instrumentaliza características e técnicas de exercícios de poder anteriores ou contemporâneos de sua emergência, estabelecendo, especificamente, um tríptico entre “soberania-disciplina-gestão governamental” (Foucault, 1988, p. 291) à medida que se vale do sistema jurídico das leis, bem como de um conjunto de técnicas e táticas de vigilância e de correção exercidas minuciosamente no âmbito individual ou anátomo-biológico, ao mesmo tempo que insere o problema de uma certa economia nas práticas de governo, centrada menos no território ou nos corpos individuais e mais na relação entre um conjunto de sujeitos e as coisas, isto é,

[...] estas coisas, de que o governo deve se encarregar, são os homens, mas em suas relações com coisas que são as riquezas, os recursos, os meios de subsistência, o território em suas fronteiras, com suas qualidades, clima, seca, fertilidade, etc; os homens em suas relações com outras coisas que são os costumes, os hábitos, as formas de agir ou de pensar, etc.; finalmente, os homens em suas relações com outras coisas ainda que podem ser os acidentes ou as desgraças como a fome, a epidemia, a morte, etc (Foucault, 1988, p. 282).

Se a relacionalidade entre os sujeitos e as coisas e a composição das condições de existência devem ser levadas em conta no governo, podemos entender porque a governamentalidade se desenvolve mais plenamente a partir da segunda metade do século XVIII com a emergência do problema da população. Por certo, conforme discutirei, a governamentalidade se exerce no âmbito populacional ou biopolítico para atingir determinados fins ou objetivos de modo mais econômico, previsível ou seguro possível (Foucault, 2008b; 2015; Veiga-Neto, 2017). Isso significa que não se trata simplesmente da imposição da lei ou do julgo soberano para alcançar uma finalidade, como acontecia nos regimes de soberania das monarquias feudais e, posteriormente, administrativas, cujas técnicas de poder estavam voltadas sumariamente à obediência da lei e à “extorsão de produtos, de bens, de serviços, de trabalho e de sangue imposta aos súditos” (Foucault, 2015, p. 146). Ao contrário, a governamentalidade pode ser pensada mais como um tipo de poder que dispõe das coisas ao “utilizar táticas, muito mais que leis, ou utilizar ao máximo as leis como táticas; agir de modo que, por um certo número de meios esta ou aquela finalidade possa ser alcançada” (Foucault, 2008b, p. 132). Nesses termos, o poder não se fundamenta exclusivamente no aparato jurídico, tampouco se exerce apenas sobre o território e suas produções, mas pulveriza-se em direção ao corpo, à conduta dos sujeitos e ao corpo social.

Com efeito, Foucault (2008b) situa o problema da soberania como uma das causas do bloqueio da governamentalidade. Embora o governo como um problema político tenha emergido no século XVI, o governo enquanto tecnologia de poder só poderá se desenvolver quando o exercício do poder puder ser pensado para além do sistema jurídico da soberania. Esse deslocamento se dá a partir da elaboração dos princípios fundamentais de uma nova economia do poder nos séculos XVII e XVIII - o poder disciplinar, cujos procedimentos e instrumentos são “absolutamente incompatívei[s] com as relações de soberania” (Foucault, 1988, p. 187). Incompatíveis porque, no regime de soberania, o poder se fundamenta no direito de se “apoderar da vida para suprimi-la” ou no “direito de causar a morte ou de deixar viver” (Foucault, 2015, p. 146), isto é, os sujeitos estão constantemente expostos à morte em nome da vontade ou da defesa da

soberania, enquanto o que está em jogo no regime disciplinar é a extração de tempo e trabalho dos corpos e o controle de suas multiplicidades, que supõem tanto o desenvolvimento de técnicas de esquadrinhamento e individuação quanto o investimento de saberes e instituições que colocarão a vida, ou melhor, um “fazer viver” no centro das práticas de governo (Foucault, 1999; 2015). Nesse sentido, há uma passagem importante na economia do poder com o objetivo de torná-lo mais eficaz e rentável. Esse novo mecanismo de poder

[...] se exerce continuamente através da vigilância e não descontinuamente por meio de sistemas de taxas e obrigações distribuídas no tempo; supõe mais um sistema minucioso de coerções materiais do que a existência física de um soberano. Finalmente, ele se apoia no princípio, que representa uma nova economia do poder, segundo o qual se deve propiciar simultaneamente o crescimento das forças dominadas e o aumento da força e da eficácia de quem a domina (Foucault, 1988, p. 187-188).

Não por acaso o modelo por excelência do governo disciplinar (ao menos até o início do século XX) pode ser explicado a partir do “panóptico”, uma “figura arquitetural” (Foucault, 1999, p. 223) de vigilância criada no século XVIII pelo jurista inglês Jeremy Bentham, cujo princípio básico consiste em otimizar os sistemas de vigilância para torná-los globais e, paradoxalmente, individualizantes⁵⁸. Esse princípio aparece ao longo de diversas instituições disciplinares como as prisões, as fábricas, os hospitais, as escolas e os exércitos para descrever em detalhes, identificar, posicionar, corrigir e controlar os corpos, operando, para isso, distribuições espaciais que são, ao mesmo tempo, individualizadoras, classificatórias e combinatórias (Foucault, 1988). Bem por isso que as sociedades disciplinares são entendidas nos aportes foucaultianos como sociedades de “normação”, já que essas operações visam estabelecer normas universais que serão

⁵⁸Na descrição de Foucault (1999, p. 223-224): “O princípio é conhecido: na periferia uma construção em anel; no centro, uma torre; esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um escolar. Pelo efeito da contraluz, pode-se perceber da torre, recortando-se exatamente sobre a claridade, as pequenas silhuetas cativas nas celas da periferia. Tantas jaulas, tantos pequenos teatros, em que cada ator está sozinho, perfeitamente individualizado e constantemente visível. O dispositivo panóptico organiza unidades espaciais que permitem ver sem parar e reconhecer imediatamente.”

usadas como parâmetro para distribuir, dicotomicamente, os sujeitos e as condutas que nelas se encaixam, bem como os sujeitos e as condutas que delas se desviam e que serão considerados anormais (Foucault, 2008b). Deslocamento, portanto, de premissas importantes do regime de soberania: do território para o corpo individual; da figura soberana para uma difusão de técnicas constantes de vigilância; e do direito de morte, que será recoberto por um direito sobre a vida. Que os instrumentos e procedimentos disciplinares sejam estranhos ao regime de soberania, não implica, no entanto, o desaparecimento do sistema jurídico (Foucault, 1988). A questão, como diz Foucault (2015), é que as leis funcionarão cada vez mais como norma e as instituições jurídicas se integrarão, por sua vez, em uma série de aparatos médicos, pedagógicos e administrativos cujas funções são reguladoras.

O direito sobre a vida articulado no regime disciplinar com a anátomo-política do corpo ganha outra dimensão com a emergência da biopolítica em meados do século XVIII, um governo cujo exercício de poder - o biopoder - investe sobre o corpo-espécie e os processos biológicos da vida. Aqui, o surgimento da noção de população como um objeto político, assim como a produção de saberes sobre as suas especificidades, como as taxas de mortalidade, natalidade, reprodução, enfim, as condições que fazem a população variar, serão fundamentais porque, sobretudo, constituem fenômenos passíveis de *regulação* (Foucault, 2015; 2008b).

O conhecimento dessas especificidades permite, por um lado, substituir o modelo de família como foco da economia para instrumentalizá-la no interior da população - logo, as demandas populacionais não serão mais redutíveis ao modelo familiar, tampouco a uma economia entendida como gestão da família (embora a família seja um fator importante para a obtenção de dados da população, como os comportamentos sexuais, os padrões de consumo etc.), e, por outro lado, elevar a economia ao *status* de ciência, a "economia política", que será tanto o instrumento principal das técnicas de governo quanto o alvo de intervenção do Estado ao lado da população (Foucault, 2008b). É válido lembrar que a economia política se refere ao "[...]trabalho exercido pelos indivíduos como uma conduta econômica, e de tentar entender como essa conduta é

praticada, racionalizada e calculada por aquele que a exerce” (Gadelha, 2009, p. 176), ou seja, não está atrelada somente à ação de governar do Estado. Segundo Jamil Cabral Sierra e Dagmar Estermann Meyer (2020, p. 2016), ao fazer uma genealogia da emergência da governamentalidade, a analítica foucaultiana do poder “acederá, em analogia com o poder pastoral cristão⁵⁹, a uma análise que preterirá a dimensão do Estado”, permitindo uma atualização do conceito de biopolítica em direção às práticas de governo que dizem respeito à relação do sujeito consigo mesmo.

O desenvolvimento do biopoder não eliminará a importância do poder disciplinar. Pelo contrário, gerir a população não quer dizer simplesmente “gerir a massa coletiva dos fenômenos ou geri-los somente ao nível de seus resultados globais. Gerir a população significa geri-la em profundidade, minuciosamente no detalhe” (Foucault, 1988, p. 291). Porém, para além dos processos de normação dos dispositivos disciplinares, a forma de atuação das normas será pensada a partir dos dispositivos de “normalização” ou de “segurança” que farão da norma um gradiente, isto é, ela será expandida, flexível e permeável a outros enquadramentos que transbordam a dicotomia normal/anormal, porque primeiro esses dispositivos vão definir os sujeitos e as condutas que podem ser apreendidos como normais para, a partir daí, deduzir-se a norma: o que será produzido pelos dispositivos de normalização não será a norma, mas a normalidade (Foucault, 2008b; Lopes; Fabris, 2013).

⁵⁹Em linhas gerais, Foucault (2008b; 2008c; 1988) pensa o poder pastoral como uma “arte de governar os homens”, cujos princípios e dispositivos foram introduzidos no Ocidente - no seio do Império Romano - pelo pastorado cristão, no século III. Trata-se de uma arte de governar encarregada de guiar, orientar, moldar as condutas individualmente e em cada aspecto da existência que pode ser confrontado com a extração e produção de verdades, mas que também surte efeito no coletivo, ou seja, como um poder individualizante, essa arte se dá sob a lógica de conhecer e governar os indivíduos para, então, poder conhecer e governar as multiplicidades nos quais se inserem, sobretudo em sua capacidade de movimentação. Diferentemente dos procedimentos soberanos e disciplinares que atuam submetendo às ordens ou às leis, o poder pastoral é mais “benfazejo”, isto é, sua finalidade consiste em “salvar o rebanho” pela salvação dos meios de subsistência, o que não significa, entretanto, que ele possa ser reduzido em relação ao problema da salvação. Para Foucault, a questão é que o poder pastoral trabalha no sentido de inserir, nessa problemática, toda uma economia capaz de instaurar relações de obediência individual, incessante e completa. É justamente nos processos dessa arte de governar que se desenvolvem maneiras específicas de individuação por sujeição e subjetivação que constituirão o horizonte da governamentalidade tal como a conhecemos desde os fins do século XVI.

Enquanto os dispositivos disciplinares se encarregam fastidiosamente de todos os aspectos passíveis de vigilância e controle, isolando os espaços nos quais podem exercer seu poder e seus procedimentos sem limites ou, em outros termos, enquanto exercem um poder protecionista e centrípeto, os dispositivos de segurança são mais centrífugos, operando para ampliar sua atuação, integrando sem cessar novos elementos e territórios (Foucault, 2008b). Dizendo de outro modo, é menos dispendioso e eficaz regular do que atuar rigidamente no campo das proibições. Neste ponto é possível entender porque a governamentalidade se apoiará fortemente nos dispositivos de normalização, já que eles emergem como estratégias para governar a população a partir do jogo entre liberdade e segurança, que permitirá um controle disciplinar um pouco menos rígido dos corpos e das condutas ao mesmo tempo que promoverá práticas sutis de subjetivação, que darão conta de um domínio, paradoxalmente, mais preciso e refinado sobre os corpos e as subjetividades.

Ao passo que a liberdade como fator de limitação da ação governamental do Estado e estimulação do livre comércio aparece na governamentalidade liberal mais como um dado natural e espontâneo, isto é, cujos processos econômicos são entendidos como processos naturais, na atual racionalidade governamental, a governamentalidade neoliberal (Foucault, 2008c), os processos econômicos deverão ser sempre geridos, regulados, controlados e ensinados, de modo que os sujeitos e suas condutas deverão seguir esses mesmos princípios (Veiga-Neto, 2013). O sujeito econômico do liberalismo é um “parceiro da troca” cujo comportamento se refere a uma problemática das necessidades, uma vez que a partir delas se estabelece o próprio fundamento do processo dessas trocas, enquanto, no neoliberalismo, o sujeito econômico é um empresário e um “empresário de si mesmo, sendo ele próprio seu capital, sendo para si mesmo seu produtor, sendo para si mesmo a fonte de [sua] renda” (Foucault, 2008c, p. 311). Bem por isso que o sujeito econômico forjado no liberalismo será investido de forma diferente pela governamentalidade neoliberal, pois, “do parceiro intangível do *laissez-faire*, o *homo oeconomicus* aparece como o correlativo de uma governamentalidade que vai agir sobre o meio e modificar sistematicamente as variáveis do meio” (Foucault, 2008c,

p. 369). É justamente esse trabalho de transformação do trabalho em capital humano, preconizado pelo neoliberalismo estadunidense de meados da segunda metade do século XX, que se tornará hegemônico em outras partes do mundo e na América Latina, incluindo o Brasil (Brown, 2019; Duarte, 2019).

A lógica do investimento no capital humano significa formar espécies de “competência-máquina” voltadas à produção de renda (Foucault, 2008c), ou seja, o investimento que o sujeito econômico faz em si mesmo está voltado à produção de temas variados como a própria satisfação, o desenvolvimento de habilidades, formação profissional, enfim, toda sorte de investimentos que tornarão o consumo uma espécie de produção ou que transformarão o sujeito consumidor em sujeito produtor. Vê-se bem que a lógica dessa racionalidade política não se restringe à política econômica, tampouco ao fortalecimento do capital. Ao fazer dos princípios do mercado princípios de realidade que serão aplicados sobre todo o corpo social, incluindo as instituições, os aparatos discursivos e os sujeitos em suas relações com os outros e consigo mesmos, a governamentalidade neoliberal “satura e governa cada esfera da existência” (Brown, 2019, p. 31). Segundo André de Macedo Duarte (2019, p. 547),

a governamentalidade se exerce sobre aqueles e aquelas que aderem a um modelo normativo oriundo do mercado concorrencial, o qual propõe e estimula condutas orientadas pelos princípios da competição, da produtividade, do consumo e do gozo instantâneo. Em uma palavra, as tecnologias neoliberais de governo da vida da população tornam-se operativas ao fazer do mercado um indutor e regulador de comportamentos e sentimentos em escala global. Isso se dá de tal modo que o governo dos outros passa a depender fundamentalmente de um governo de si mesmo orientado pelos princípios concorrenciais do mercado.

À medida que o princípio de inteligibilidade do neoliberalismo passa a ser a competição, a governamentalidade neoliberal “intervirá para maximizar a competição, para produzir liberdade para que todos possam estar no jogo econômico” (Veiga-Neto, 2013, p. 26). Maura Corcini Lopes e Eli Henn Fabris (2013) afirmam que as condições para que os sujeitos se mantenham nesse jogo econômico neoliberal se desdobram em ao menos três aspectos: “ser educado para entrar no jogo, lutar para permanecer no jogo e desejar estar no jogo” (Lopes; Fabris, 2013, p. 47). Esses aspectos supõem a produção de

condições suportáveis de trabalho, moradia, educação e saúde, por exemplo, assim como um investimento nos processos de subjetivação, que podem traduzir-se, segundo as autoras, em “fazer da inclusão uma das condições de sua própria existência” (Lopes; Fabris, 2013, p. 47). Justamente, no Brasil, a produção de liberdade neoliberal passará, em grande parte, pela inclusão, que funcionará como uma poderosa estratégia de governo articulada aos dispositivos de segurança para que se possa trazer para as zonas de normalidade os sujeitos, as condutas ou as práticas que oferecem mais riscos (Lopes; Fabris, 2013); e é nessa grade de leitura que podemos entender o governo neoliberal da diversidade sexual produzida na parceria entre Estado e movimentos LGBTIA+, estabelecida mais fortemente durante os mandatos do presidente Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010) e, brevemente, durante os mandatos da presidenta Dilma Vanna Rousseff (2011-2016).

Como mostram as análises de Sierra (2013; 2019), essa relação de parceria consolidou uma série de investimentos em políticas públicas para a diversidade sexual e de gênero, tanto na forma de programas para a saúde e a educação quanto na forma de planos e conferências voltadas à promoção da cidadania LGBTIA+ e ao combate à LGBTIA+fobia, como o Programa Brasil sem Homofobia, a Conferência Nacional LGBT e o Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos LGBT⁶⁰. Essas iniciativas promoveram uma visibilidade LGBTIA+, até então histórica no país, que logo seria presentificada nos âmbitos jurídico, civil, religioso, escolar, cultural e midiático, mas que, ao mesmo tempo, contribuiria para a implementação de tecnologias de controle e governo neoliberal da população LGBTIA+, “seja no que se refere às suas práticas culturais, sexuais, afetivo-amorosas, seja no que tange aos avanços do que se entende por direitos jurídicos e civis já pactuados com o Estado” (Sierra, 2013, p. 43).

Na prática, esses avanços políticos e sociais foram negociados em uma “espécie de corresponsabilidade” entre Estado e movimentos LGBTIA+, de modo que ambos pudessem participar dos processos de administração dos corpos, das condutas e das práticas da população LGBTIA+, incluindo a composição de técnicas de captura e

⁶⁰Para uma análise detalhada da composição desses documentos, ver Sierra (2013).

controle (Sierra, 2013, p. 54); pois é justamente a corresponsabilidade que supõe a noção de parceria, que surge não apenas para garantir o cumprimento de determinados objetivos, como acontecia nas relações de aliança tipicamente modernas⁶¹, mas para gerenciar os riscos envolvidos nessas mesmas ações, incorporando, para isso, razões econômicas, políticas e culturais neoliberais do cálculo da capacidade de exploração biopolítica dos corpos, sobretudo naquilo que os dispositivos de seguridade produzem de normalização (Sierra, 2013; 2019; Dal'Igna; Sierra, 2018; Foucault, 2008b).

Bem por isso que, neste período, proliferam discursos e práticas apaziguadoras de tolerância e respeito pela inclusão da diversidade e de seus sujeitos. São esses mesmos reclames calcados em uma lógica essencializadora e identitária que vão operar distribuições e diferenciações em torno do sujeito da diversidade e, portanto, entre as corporalidades e as práticas que podem ser incluídas e as que não podem, mesmo entre as minorias sexuais e de gênero (Sierra, 2013; 2019; Lopes, 2009). Isso porque o sujeito da diversidade passa a ser identificado como o “normal” entre as experiências dissidentes de sexo e gênero; o referente da produção de uma certa viabilidade ou de uma “vida viável”, como nos diz Sierra (2013), bem ajustada ao modelo moral - porque será permitido a esse sujeito o desejo pelo matrimônio e pela constituição familiar, muito próximos, certamente, do modelo heteronormativo, além da prática sexual necessariamente monogâmica, “segura” e dentro dos limites da propriedade privada⁶², assim como ao modelo econômico - pelo acesso à cidadania via educação, trabalho e saúde, pela crescente representação em campanhas voltadas aos bens de consumo (mesmo que seja o consumo de marcas que apoiam a diversidade unicamente no “mês

⁶¹A noção de parceria em que Sierra (2013) ancora suas análises sobre a relação entre Estado e movimentos LGBTIA+ se dá a partir da diferença que Maria Cláudia Dal'Igna estabelece entre aliança e parceria em sua tese de doutorado, intitulada “Família S/A: um estudo sobre a parceria escola-família”. Segundo Dal'Igna (2011), as relações de *aliança*, tipicamente modernas, se dão como forma de cumprir um objetivo pré-acordado, diferentemente das relações de *parceria*, típicas da governamentalidade neoliberal, que estão mais associadas à distribuição de funções e ao gerenciamento de riscos, compondo, portanto, técnicas de governo.

⁶²Sobre isso, consultar a dissertação de mestrado de Sierra (2004) acerca da representação midiática da homocultura em campanhas publicitárias governamentais voltadas à prevenção das infecções sexualmente transmissíveis; bem como Sierra e Meyer (2020), para a problematização da lógica fármaco-moralizante da Profilaxia Pré-exposição (PrEP) ao hiv.

do orgulho”) e ao entretenimento, que oferece uma representatividade estereotipada e irrisória desses corpos e experiências.

Nesse jogo de captura neoliberal e biopolítica, a promessa da aceitação e da convivência pacífica - e em relativa liberdade - só pode ser lida nos contextos em que as identidades e as condutas sejam pensadas e praticadas nos parâmetros de previsibilidade e inteligibilidade das normas. A “viabilidade moral-econômica” implica “mudar de status: do lugar da abjeção para o lugar da aceitação” (Sierra, 2013, p. 73), trabalhando o desejo pelo reconhecimento, ainda que em função de dispositivos violentos que organizam, marcam e delegam as posições de sujeito possíveis às expensas da exclusão de outras corporalidades e vidas que resistem ou não podem ser assimiladas (Gefaell, 2015), pois,

[...] parte de um consenso geral, esses reclames de respeito, tolerância, cultura de paz e inclusão pouco espaço deixam, especialmente aos olhares mais ingênuos, para uma problematização de suas estratégias de captura e controle, bem como de sua interface mais cruel: seduzidos pelas garantias oferecidas em termos de direitos e de inclusão na esfera social e educacional, por exemplo, esses olhares menos sutis deixam escapar as violentas estratégias de homogeneização cultural e viabilização moral e econômica, pelas quais esses mesmos sujeitos LGBT precisam se submeter para acessar o universo inclusivo que lhes fora prometido (Sierra, 2019, p. 10).

No caso do sujeito da diversidade, isso significa que a possibilidade de viver de modo mais justo, seguro e vivível deve ser concedida por benevolência ou caridade do Estado, no qual os direitos devem ser negociados; da escola, que deve ser o lugar por excelência da inclusão; da família, que prefere a aceitação pelo distanciamento; ou mesmo da religião, que diz amar o pecador, mas não o pecado, como é o caso do cristianismo em suas vertentes católicas, pentecostais e neopentecostais mais conservadoras. Tolerar ou respeitar não significa, como costumeiramente se diz, uma atitude ética de convivência, mas uma prática de “gerenciar a presença do que se deseja excluir, anular e, em certos casos, deixar morrer” (Gefaell, 2015, p. 40, tradução minha).

Com efeito, esses reclames podem ser entendidos não apenas como dispositivos biopolíticos de segurança que regulam possíveis conflitos em nome dos imperativos de Estado, como a inclusão (Gefaell, 2015; Lopes, 2009; Lopes; Fabris, 2013), mas, de certo

modo, como dispositivos necropolíticos que atuam na diferenciação das vidas que são passíveis de ser vividas das que não o são, considerando que esses fenômenos guardam paralelos com aquilo que Achille Mbembe (2018) conceituou como a “ficcionalização do inimigo”, isto é, a construção das bases normativas para justificar o extermínio via quebra do vínculo de alteridade. Recentemente, isso nos leva a problemas como as tentativas de aproximação entre grupos que intentam representar as minorias sexuais e de gênero e o atual Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos e, de modo mais radical, a formação de grupos como “Gays com Bolsonaro” (Figura 7).

Figura 7. Grupo Gays com Bolsonaro



Fonte: Gays com Bolsonaro (2020).

Ou, ainda, os posicionamentos políticos adotados por personalidades que endossam premissas cisheteronormativas e neoconservadoras como a “ideologia de gênero”, o armamento, a família tradicional, a criminalização do aborto etc., como a

vereadora londrinense Jessica Ramos Moreno, conhecida como “Jassicão, a opressora”, o vereador paulista Fernando Silva Bispo, o “Fernando Holiday”, o deputado estadual paulistano Douglas Garcia, bem como o governador gaúcho Eduardo Leite⁶³, que se declarou “um governador gay, não um gay governador” em sua recém “saída do armário” em rede nacional. Verdadeiros sujeitos da diversidade que vivem suas vidas afetivas e/ou sexuais de modo discreto, respeitoso e sem incomodar a sensibilidade conservadora, em que o trabalho de subjetivação neoliberal é sutil a ponto de fazer acreditar na invulnerabilidade à própria violência que disseminam. Abaixo, destaco duas publicações dos perfis do *Twitter* de Douglas Garcia e Jéssica Moreno, respectivamente, que podem ajudar a expor esse argumento:

Publicações no *Twitter*

Como já afirmei mil vezes, não me interessa o que a pessoa faz da vida dela entre quatro paredes, entretanto, sempre irei me posicionar para me contrapor à utilização do poder do Estado para tentar orientador sexualmente as crianças. Isto é errado. Com base nesse princípio, também protocolei um PL na ALESP (PL 432/2020) que proíbe, a nível estadual, terapia hormonal em crianças. Essa proibição já existe em nível nacional, mas apenas em regulamento, ou seja, não foi referendada pelo Poder Legislativo. Isto quer dizer que pode muito bem ser extinta se um dia (Deus nos livre) um progressista ou liberal subir ao poder.

(Garcia, 2020, não paginado).

Um repórter me perguntou: como primeira homossexual eleita vereadora em Londrina, qual será sua primeira ação para a causa LGBT? Respondi: nenhuma! Fui eleita para defender a DIREITA LONDRINENSE, todos que respeitam DEUS, PÁTRIA e FAMÍLIA! JESSICÃO está fechada com #Bolsonaro!

(Moreno, 2020, não paginado).

Evidente que isso não significa assumir uma posição propriamente acusatória acerca da “conservadorização” das identidades lésbicas e gays, até mesmo porque identidade não guarda uma suposta simetria com posicionamento crítico e político. Antes, esses elementos podem nos dar indícios dos limites da instrumentalização da

⁶³Jessica Moreno é vereadora pelo PP, Fernando Bispo é vereador pelo partido NOVO e já foi coordenador nacional do Movimento Brasil Livre, Douglas Garcia é deputado estadual pelo PTB e Eduardo Leite é governador pelo PSDB.

diversidade sexual e de gênero no Brasil a partir do fenômeno que Jasbir k. Puar (2017; 2013; 2015) conceituou como “homonacionalismo”, bem como seu correlato, a “lavagem cor-de-rosa”. Segundo Puar (2017; 2013; 2015), o homonacionalismo pode ser entendido como um agenciamento de forças, efeitos ou movimentos de territorializações, desterritorializações ou (re)territorializações nas ordenações políticas centradas na relação entre heteronormatividade, homonormatividade e Estado, isto é, o homonacionalismo comumente apreendido como a exploração “de ‘aceitação’ e ‘tolerância’ relativamente a sujeitos gays e lésbicas como barômetro de avaliação da legitimidade e capacidade para a soberania nacional” (Puar, 2015, p. 298) não deve ser entendido como um evento ou característica de um Estado, mas como um processo que designa “uma mudança histórica na produção de Estados-nação a partir da insistência na heteronormatividade como forma de aumentar a inclusão da homonormatividade” (Puar, 2015, p. 299-300). Um dos efeitos do homonacionalismo é, justamente, alimentar a homonormatividade e alinhar as condutas dissidentes com as pautas de Estado, mesmo que elas pareçam contraditórias ou, até mesmo, LGBTIA+fóbicas, como é o caso mais contundente do governo Jair Bolsonaro, e conforme podemos perceber no excerto de uma matéria publicada no jornal Gazeta do Povo, intitulada “Gays que apoiam Bolsonaro e rejeitam Jean Wyllys? Sim, eles existem!”:

Excerto de matéria publicada no jornal Gazeta do Povo

Pois é, meus caros. É totalmente viável ser gay e detestar Jean Wyllys (aliás, como não fazê-lo? [sic]), rejeitar o discurso coletivista e de ódio desses movimentos organizados, entender que por trás deles há uma agenda ideológica socialista e condená-la. Assim como é perfeitamente possível ser gay e valorizar tradições e instituições ocidentais, como a família, como fazia Clodovil, e repudiar a promiscuidade dessas passeatas em nome dos gays. Ser homossexual não precisa ser sinônimo de ser socialista depravado libertino. É para isso que cada vez mais gente acorda. Mas muitos ainda morrem de medo da patrulha do grupo. Ora, coragem! Chegou a hora de sair do armário. Vocês não têm nada a perder além dos grilhões ideológicos. Vem para a direita democrática você também.

(Constantino, 2016, não paginado).

Pesquisas como as de Bruna Andrade Irineu (2014) mostram que, ao menos até as eleições de 2014, a diversidade sexual foi incorporada em programas de partidos de

diferentes espectros políticos como premissa de propostas governamentais progressistas, mas que, de fato, foi durante os governos PT que se forjou, internacionalmente, inclusive, a percepção (em muito auxiliada pelas paradas LGBTIA+ e endossada pela militância) de que o Brasil era um paraíso acolhedor para a população LGBTIA+, assim como dos direitos humanos, de maneira mais ampla. A lavagem cor-de-rosa como uma prática de “encobrimento ou distração das políticas de discriminação de algumas populações de um país através de um pregão ruidoso dos seus direitos gays” (Puar, 2015, p. 305), bem como uma incitação discursiva para a regulação das identidades sexuais e de gênero nos enquadramentos homonacionalistas, pode ser vista nesse período especialmente quando os direitos LGBTIA+ eram promovidos ao passo que outras populações permaneceram alvo de negligências e violações sistemáticas, como os povos indígenas, a população negra e as pessoas atingidas pelo rompimento de barragens construídas por grandes mineradoras, como aconteceu no município de Mariana, Minas Gerais, em novembro de 2015 (Irineu, 2014; Bento, 2015). Além disso, para Berenice Bento (2015) e Irineu (2014), a lavagem cor-de-rosa brasileira é feita a partir “das letras da lei” e não exatamente em nível de realidade, isto é, ela “reúne o discurso do participacionismo e a estratégia da política de boa vizinhança com inoperância na efetivação de ações que impactem na realidade jurídica da população LGBT” (Irineu, 2016, p. 155), constituindo uma promoção cínica de igualdade política, até mesmo para os sujeitos da diversidade.

Seja pela dificuldade de não serem identificadas rapidamente dessa forma ou porque pouco espaço foi deixado para um enfrentamento mais crítico aos reclames de tolerância e inclusão que tomaram conta do cenário político à época, violências como a exclusão e a valoração diferencial de vidas e práticas foram produzidas de modo eficaz durante a parceria entre Estado e movimentos LGBTIA+, inclusive como efeitos desse tipo de relação, que se deu de modo muito mais próximo de uma ascese orientada pela lei e pelo código, do que de uma ascese voltada para um trabalho mais ético e responsável de constituir a si, modos outros de vida e modos outros de fazer política que não via autorização do Estado (Foucault, 2017; Sierra, 2013).

Evidente que as contradições desse jogo político não podem supor o desprezo pelos avanços conquistados a partir dessa parceria, mesmo que questionamentos possam ser feitos em relação aos meios de atuação e à priorização e celebração de algumas pautas em relação a outras, como foi o caso das lutas pelo casamento entre pessoas de mesmo gênero em relação às lutas contra a violência e o extermínio das vidas que estão menos conformadas à norma. Como nos diz Puar (2015), os sujeitos da diversidade desejáveis pelo Estado são aqueles que recriam as normas sexuais e de gênero *a partir* das identidades e práticas previamente inteligíveis e suportadas e *não apesar* delas. Bem por isso que a lavagem cor-de-rosa posta em relevo a partir das demandas mais homonormativas junto ao Estado “constitui o modo predominante através do qual as subjetividades sexuais devem ser vividas” (Puar, 2015, p.310).

Segundo Sierra e Meyer (2020) esse fenômeno de homogeneização do reconhecimento das identidades sexuais e de gênero promoverá formas de governo cujo objetivo será não só “o de conduzir sua conduta, mas também o de fazer com que eles mesmos conduzam suas vidas em direção à viabilização de seus corpos e práticas” (Sierra; Meyer, 2020, p. 1024). Dizendo de outro modo, a produção de discursos e práticas em torno da inclusão se impõe, paulatinamente, aos discursos dos direitos individuais, como Lopes e Fabris (2013, p.40) apontam:

[...] diante de contextos econômicos e políticos (neo)liberais como os que temos vivido nos últimos tempos, a exaltação do indivíduo, o festejo de suas condições individuais, suas marcas identitárias, de gênero, étnico raciais, linguísticas, etc., passam a operar como moeda de valorização dentro de um mercado determinado pela competição. As lutas coletivas tendem a esmaecer no sentido histórico e de estabelecimento de laços afetivos fortes, dando lugar às lutas reivindicatórias de direitos que se desfazem na medida em que são conquistados os elos que ligam os indivíduos, desfazendo também a noção de comunidade como lugar histórico de identificação, partilha, solidariedade, afetos e inclusão. Cada indivíduo, na lógica neoliberal, passa ser uma unidade de investimento e uma potência empreendedora.

É a partir da objetivação e da subjetivação da liberdade dos sujeitos que se entendem livres - para assumir uma determinada identidade sexual e/ou de gênero previamente estabelecida, para consumir, para pleitear direitos junto ao Estado - que a

governamentalidade neoliberal se reforça, tanto para fazer viver de determinadas formas quanto para deixar e fazer morrer outras corporalidades e práticas não-rentáveis e/ou consideradas menos “morais”. A liberdade possível segundo o enquadramento neoliberal é a mesma que converte problemas políticos em problemas individuais (Gefaell, 2015; Butler, 2018); na qual o gerenciamento de si se torna o foco e o local de dispersão de condições cada vez mais precárias para cumprir os requisitos mínimos de uma viabilidade econômica a partir do trabalho, da moradia, da saúde, da segurança e da alimentação, bem como de uma viabilidade moral, que toma rumos cada vez mais excludentes para os corpos e as práticas afetivas e/ou sexuais.

Isso pode nos ajudar a entender porque o *status* de sujeito de direito conferido pela diversidade pode ser facilmente contestado quando a situação de bem-estar social é mais fortemente atacada pelo recrudescimento da racionalidade neoliberal e pela precarização por ela induzida, como presenciamos, de modo mais contundente, desde o golpe jurídico-parlamentar-midiático que culminou no *impeachment* da presidenta Dilma, em 2016, assim como pela modulação neoconservadora que aproxima fenômenos como o individualismo liberal, conservadorismo cristão, antipluralismo e neoliberalismo, e que une em uma mesma lógica a funcionalidade do mercado e da família tradicional, sobretudo no responsabilizar as famílias (e, fundamentalmente, as mulheres) por funções que deveriam ser desempenhadas pelo Estado, bem como ao instrumentalizá-las em uma politização da moral, conforme discutirei adiante (Brown, 2019; Biroli; Vaggione; Machado, 2020).

No que tange ao governo da diversidade sexual e de gênero, podemos situar o esfacelamento da parceria entre Estado e movimentos LGBTIA+ como um sintoma de uma precarização que já tomava um curso perigoso em 2011 a partir das concessões que o governo Dilma fez aos setores mais conservadores do Congresso⁶⁴,

⁶⁴Mesmo durante a campanha eleitoral, em 2010, o governo Dilma já acenava aos setores conservadores quando lançou o manifesto “Carta aberta ao povo de Deus”, colocando a família (e, por que não, os valores cristãos?) como centro das ações do governo, assim como ao esquivar-se de pautas como o aborto e o casamento entre pessoas de mesmo gênero. Para uma análise detalhada do percurso do crescimento conservador durante o governo Dilma, ver Toitio (2016).

representados pela Frente Parlamentar Evangélica (FPE), pela Frente Parlamentar em Defesa da Família (FPDF) e pela Pastoral Parlamentar Católica (FPC). Neste período, a pressão exercida por esses setores, combinada com uma demanda por governabilidade, provocou a suspensão do Projeto Escola sem Homofobia⁶⁵, uma ação colaborativa entre organizações como a Associação Brasileira de Gays, Lésbicas, Travestis e Transexuais (ABGLT) e a extinta Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECADI), que previa a distribuição de um conjunto de materiais didáticos (caderno de orientação, boletins informativos, vídeos) voltados ao combate da LGBTIA+fobia e à promoção da equidade de gênero e sexualidade, e que a partir das polemizações conservadoras ficou conhecido pejorativamente como “kit gay” (Cruz, 2014). Vale lembrar, inclusive, a declaração de Dilma quando o “kit gay” foi suspenso, em maio de 2011⁶⁶:

o governo defende a educação e também a luta contra práticas homofóbicas. No entanto, não vai ser permitido a nenhum órgão do governo fazer propaganda de opções sexuais [...] nós não podemos interferir na vida privada das pessoas. Agora, o governo pode sim fazer uma educação de que é necessário respeitar a diferença, que você não pode exercer práticas violentas contra aqueles que são diferentes de você.

Além disso, a suspensão fomentou a configuração de um cenário macropolítico ainda mais reativo e molar às políticas de continuidade e inclusão LGBTIA+, como vivenciamos a partir de 2014 com a emergência de uma “ofensiva antigênero” cuja centralidade se apoia em um “aparato retórico” (Junqueira, 2018, p. 451) ou “espantalho” (Corrêa, 2021, não paginado) conhecido como “ideologia de gênero”. Como um amálgama que se adapta às urgências políticas locais, preconizando, quando mobilizado, ataques a diferentes pautas, políticas e grupos, que incluem o aborto, pesquisas acadêmicas que versem sobre as dissidências sexuais e de gênero, uma educação anti LGBTIA+fóbica, direitos sexuais e reprodutivos, direitos para minorias, entre outros, este termo foi central nos debates da composição do Plano Nacional de Educação (PNE) para

⁶⁵O Projeto integrava o “Brasil sem Homofobia - Programa de Combate à Violência e à Discriminação contra LGBT e Promoção da Cidadania Homossexual”, criado em 2004 no governo Lula.

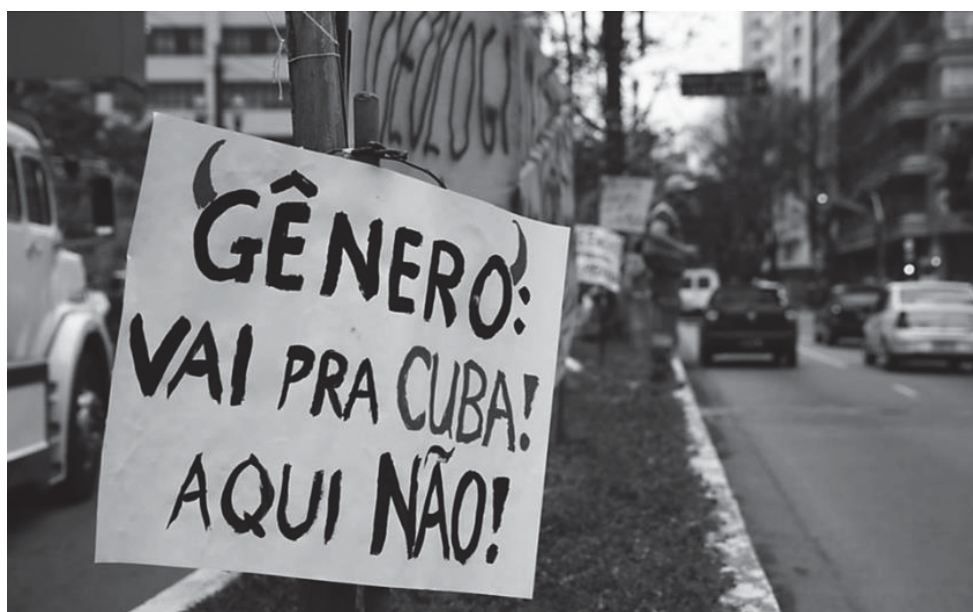
⁶⁶Fonte: <<https://cutt.ly/6Rs8D9G>>.

o decênio 2014-2024⁶⁷, sobretudo para a criação de polemizações em torno da diversidade sexual e de gênero. Após alterações, o inciso III do Artigo 2º, que previa a “superação das desigualdades educacionais com ênfase na promoção da igualdade racial, regional, de gênero e de orientação sexual” (Brasil, 2010a, p. 1), foi substituído por um texto genérico que prevê “a superação das desigualdades educacionais, com ênfase na promoção da cidadania e na erradicação de *todas as formas de discriminação*” (Brasil, 2014, p. 1, destaques meus), sem citar quais discriminações são essas. Para a versão final do documento, até mesmo a presença de termos como “gênero” e “orientação sexual” foram contestados, ainda que em contextos não relacionados com o tema diversidade sexual e de gênero.

Assim como o PNE, a composição dos Planos Estaduais e Municipais de Educação e da Base Nacional Curricular Comum seguiu o mesmo curso, o que não abrandou, entretanto, a disseminação de discursos em torno da “ideologia de gênero”. Ao contrário, “gênero” se tornou um significante vazio, apto a receber diversos significados e afecções, que incluíam/incluem o suposto perigo de que crianças e adolescentes sejam precocemente erotizados, que se tornem alvos para a pedofilia, ou que sejam coagidos a “mudarem” de gênero e orientação sexual (Figuras 8 e 9).

⁶⁷O PNE estabelece metas para a educação a serem cumpridas em um período de dez anos. Entre as diretrizes, estão a erradicação do analfabetismo e a universalização do atendimento escolar. O plano também destina 10% do Produto Interno Bruto para a educação.

Figura 8. Votação do PME, São Paulo, 2015



Fonte: Saldaña (2020).

Figura 9. Votação do PME, São Paulo, 2015



Fonte: Saldaña (2020).

Decerto, podemos supor que essas investidas antigênero, como parte daquilo que se convencionou chamar de “onda conservadora”, recordem, com assombro, problemas que Gayle Rubin (2012) analisava no cenário conservador estadunidense à época do governo Reagan (1981-1989). A saber, quando vivenciamos um período de intensa negociação do sexo, das formas de expressá-lo e vivê-lo, torna-se mais explícita e

acirrada a luta entre grupos minoritários, como as dissidências sexuais e de gênero, e grupos conservadores, que, inclusive, pode culminar na produção de pânicos morais, isto é, dispositivos de captura e de subjetivação que colocam em movimento uma suposta ameaça à ordem e à segurança social ou mesmo a uma concepção idealizada de instituições que são parte importante dela, como a família ou a escola, cujos efeitos, embora imprevisíveis, quase sempre incidem em violências, como a regulação de direitos e a criminalização das práticas afetivas, sexuais e, até mesmo, culturais, educacionais e artísticas minoritárias (Miskolci, 2007; 2017; Rubin, 2012). Em outras palavras, Rubin (2012) alertava para a politização inevitável do sexo (mesmo em formas paradoxais de despolitização), da sexualidade e das práticas sexuais e/ou afetivas, e como isso é fundamental para entendermos como eles se tornam objeto de disputa nas regulações mais normativas sobre as condutas, o que, inclusive, pode ser percebido na concentração neoconservadora brasileira em torno dos movimentos sociais minoritários, como os próprios movimentos LGBTIA+, e de suas ações que desafiam regimes normativos do viver em comum, que, com efeito, tornam-se alvos repudiados e combatidos (Biroli; Vaggione; Machado, 2020).

Abordando os pânicos morais oriundos desses processos no cenário brasileiro, trabalhos desenvolvidos por Richard Miskolci (2007), Maria Rita de Assis César e Duarte (2017) e Jasmine Moreira (2021) desenham uma genealogia das reações exacerbadas e violentas em relação aos avanços LGBTIA+, sobretudo no que tange às políticas públicas e aos direitos para a diversidade sexual e de gênero, que passam pelo “kit gay”, pelo casamento entre pessoas de mesmo gênero e se acirram em torno dos Planos de Educação, atravessados pela “ideologia de gênero”, por exemplo, mas que, para além desses eventos, materializam-se na produção de documentos, leis, produtos midiáticos, enfim, uma série de interferências nas instituições de governo como a própria escola, que na última décadas se tornou objeto especial de atenção, vigilância e reterritorializações cisheteronormativas a partir de investidas de grupos e movimentos como o Movimento Brasil Livre, o Escola sem Partido e demais conservadorismos, religiosos (ou não), que se voltam às pautas reconhecidamente morais.

Vale lembrar que o fortalecimento das investidas antigênero está ligado a outras concessões importantes que foram feitas à base parlamentar aliada do governo Dilma em troca de uma governabilidade que já estava em risco (a própria base, composta majoritariamente pelos partidos PMDB e PSDB, não demoraria a empreender uma campanha para o *impeachment*), incluindo a extinção de oito ministérios, além das secretarias que possuíam *status* de ministério, como a Secretaria de Direitos Humanos (SDH), a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e a Secretaria de Políticas para Mulheres (SPM), que foram reduzidas e alocadas sob o novo Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos. Posteriormente, com o afastamento de Dilma e sob o governo interino de Michel Temer (2016-2019), esse novo ministério é fechado e incorporado como um núcleo do Ministério da Justiça e Cidadania. Somente após manifestações expressivas contra a inexistência de um órgão específico para a produção de políticas para os direitos humanos o governo Temer criaria, via medida provisória (768/17), o Ministério dos Direitos Humanos, que coordenaria a SDH, a SEPPIR e a SPM, que estavam subordinadas ao Ministério da Justiça e Cidadania. Não à toa todos os cargos de primeiro escalão do governo Temer foram ocupados por homens brancos; assim como o comando da SPM foi delegado à Fátima Pelaes (PMDB-AP), anteriormente presidenta da FPE, abertamente contrária ao aborto e a favor do Estatuto do Nascituro (Garcia; Calderaro, 2017).

O desmonte dos órgãos, estruturas e ações que atuam na promoção dos direitos humanos (e, se quisermos, podemos colocar a parceria entre Estado e movimentos LGBTIA+ entre elas), vem acompanhado não só por uma radicalização neoliberal que não pode comportar o Estado de bem-estar social, mas pela ampliação dos espaços de atuação de conservadorismos que, de modo importante, mostram-se em uma “publicização da religião” (Burity, 2018, p. 20), mas também compõem as agendas de grupos de direita e extrema direita e, conseqüentemente, a intensificação dos movimentos antidemocráticos e a promoção da erosão do público, tanto no que diz respeito às privatizações morais e econômicas quanto às reconfigurações molares do coletivo (Brown, 2019; Biroli; Vaggione; Machado, 2020). Como Joanildo Burity (2018)

sugere, falar em uma “onda conservadora” é possível desde que haja o reconhecimento de que esta é uma “onda quebrada” que arrasta linhas temporais e geográficas, bem como a aglutinação de atores, pautas e grupos que escapam facilmente às alcunhas regionais, generalizantes e acusatórias. Por exemplo, habituamos (sempre a alegria de acusar e expulsar um exterior “não-constitutivo”) chamar de “fundamentalistas” as religiões evangélicas sem mesmo ressaltar que “evangélicos” designa uma multiplicidade em disputa que se desdobra em protestantes, pentecostais e neopentecostais que, inclusive, não são homogêneas nem mesmo em um agir voltado à intervenção do público⁶⁸.

Isto é, há um componente religioso muito forte no ambiente político brasileiro na presença pública de certas personalidades e perspectivas conservadoras que, de fato, não pode ser ignorado, mas que, justamente por isso, deve ser encarado em sua complexa rede de absorção e adaptação (Burity, 2018). O fundamentalismo presente nas disputas políticas da atualidade está para além das vertentes pentecostais e neopentecostais, como no próprio catolicismo, do mesmo modo como transborda o “religioso”. Quem sabe possamos falar de “fundamentalismos”, no plural, para abarcar não apenas o eterno retorno niilista de ideias fixas e hierarquias sobre Deus, família e nação que produzem o efeito ilusório de uma *maioria*, mas para significar outros fundamentalismos de ordem ética e política que atuam na condução da conduta e na organização do social, que se desdobram, inclusive, em “fundamentalismos pedagógicos” (Gallo, 2009). Em todo caso, restaria a inquietação de saber como esse termo, tão frequentemente aludido à reafirmação de um tempo *passado*, seria capaz de

⁶⁸Como Burity (2018) aponta, “os evangélicos” constituem uma identidade política em disputa, que designa, por um lado, um processo de hegemonização do campo protestante pelo pentecostalismo (vide alguns líderes pentecostais) mais bem consolidado no cenário eleitoral de 1986. Por outro lado, há uma relação entre esse processo e os processos que explicam a luta por espaço e atuação política da “bancada evangélica”: “os evangélicos” estão para a luta interna pela hegemonia do campo protestante como a “bancada evangélica” está para a luta externa por influência na sociedade e na política nacionais. Ambos são pontos nodais – ou seja, termos que ‘amarram’, ‘compactam’ e sinalizam a existência de um sujeito coletivo e servem de ponto de referência para interpelar outros, aliados e adversários, para uma estratégia político-religiosa pentecostal [...] Por isso mesmo, não são referentes de uma objetividade dura e previamente dada, mas ingredientes de uma prática hegemônica. De uma política, de um projeto” (Burity, 2018, p. 16).

dizer sobre as disputas de *futuro* que estão em jogo, ou melhor, que tipo de futuro pode ser forjado a partir da reafirmação do passado.

Sejam quais forem as adjetivações e correlações entre os nomes que escolhemos para apreender esses fenômenos, talvez possamos concordar que

[...] na religião, na política e, descobrimos alarmados, nas relações interpessoais, entre nossos amigos e conhecidos [...], e pelas mídias sociais, extensivamente entre estranhos e desconhecidos [essa onda arrasta um] conservadorismo desabrido, insolente, sem meias-palavras e sem meias-medidas. Disputando todas as evidências do que chamamos de avanços dos últimos 13 anos (alguns dos quais já haviam começado mesmo antes) e anulando-as como desperdício de tempo, como apostas infundadas, como produtos da corrupção, como perigosos precedentes ou como figuras do mal a exorcizar, esquecer ou punir. O conservadorismo ao mesmo tempo se apresenta como ferido pelo que se passou e como aquilo que tem que voltar se impor, para que a sociedade, a economia, a política se reergam, reajam aos sinais de corrupção e de decomposição do tecido social. Apresenta-se como fundamento abalado, mas ainda capaz de reação e retomada, da ordem e do progresso, da ordem com(o) progresso, prometidos pela República cujo nome, aplicado ao Brasil, é um de nossos autoenganos (Burity, 2018, p. 20-21).

Em ressonância, apenas para abarcar alguns elementos, podemos citar as manifestações que tomaram as ruas do país em 2013, 2014 e 2015, acompanhadas de uma crescente polarização política que, nas eleições de 2014, elegeu o congresso mais conservador desde 1964, com o aumento expressivo de partidários do militarismo, do conservadorismo religioso, do ruralismo e do armamento (Cunha, 2017; Almeida, 2019); a “emergência de uma mídia altamente setORIZADA e isolada, inclusive as mídias sociais” (Brown, 2019, p. 11), que trabalhou massivamente promovendo o *impeachment* de Dilma; 13 anos de governo PT (com dois mandatos de um ex-operário e pouco mais de um mandato da primeira mulher eleita à presidência que, inclusive, lutou contra a ditadura) que promoveu a inclusão de toda sorte de grupos e a democratização de bens e espaços até então delegados à classe média alta; o estabelecimento de um teto de gastos que congela por 20 anos os investimentos públicos; além da eleição de um presidente cujo *slogan* de campanha e governo é “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”.

Do mesmo modo, os conservadorismos, religiosos ou não, dificilmente podem ser apreendidos fora do contexto das crises e políticas de austeridade deflagradas no cenário

internacional, como o colapso do capital financeiro em 2008 que aprofundou a precarização do trabalho, da aposentadora e da moradia em várias partes do mundo; a produção de “imunizações” em reação às crises migratórias que flexibilizaram a atuação estatal de sistemas de controle, vigilância e extermínio (Burity, 2018); as inflexões e instabilidades políticas na América Latina, onde os partidos de centro-esquerda começam a ser desmantelados a partir de 2010 (Biroli; Vaggione; Machado, 2020); e, recentemente, a pandemia do novo coronavírus (SARS-CoV2).

Como explicam Brown (2006; 2017; 2019), Biroli, Vaggione e Machado (2020), essas reordenações rizomáticas que chamamos de “neoconservadoras” devem ser entendidas com vistas à intensificação e à transformação conservadoras no jogo político, que incluem o agenciamento de pautas e questões religiosas oportunas para alocação de responsabilidades e regulação estatal da moralidade, como o incentivo dos valores e conformações familiares tradicionais (em que as mulheres devem exercer o cuidado das crianças e o trabalho doméstico, enquanto os homens se dedicam à recuperação do domínio da vida privada), ligado, certamente, à subjugação das mulheres e das crianças, assim como ao reforço de uma ideia de virilidade militar; incentivo que passa pelo rechaço aos pluralismos e na atuação da criminalização de movimentos sociais e de outras articulações políticas minoritárias. Justamente, a “afirmação aberta do poder do Estado moralizado na esfera doméstica e internacional é o que separa o neoconservadorismo de um conservadorismo mais antigo, o que o torna neo” (Brown, 2006, p. 697, tradução minha). Ainda nas palavras de Wendy Brown (2006, p. 697, tradução minha):

[o] neoconservadorismo abandona os compromissos clássicos conservadores com um libertarianismo modesto, isolacionismo, frugalidade e rigidez, crença em limites e moderação, afinidade com virtudes aristocráticas de refinamento, retidão, civilidade, educação e disciplina. Diferentemente de seu antecessor, é animado por uma vontade de poder abertamente declarada, pela angústia sobre o status de declínio ou ruína da moralidade no Ocidente, e por uma concomitante moralização de um certo imaginário do Ocidente e de seus valores. Assim, enquanto muitos neoconservadores condenam a ‘engenharia social’ que atribuem ao socialismo e a projetos igualitários democráticos liberais como a ação afirmativa, integração e redução da pobreza, o neoconservadorismo não rejeita mais o behaviorismo liderado pelo Estado

como o neoliberalismo o faz. Em vez disso, identifica o Estado, inclusive o direito, com a tarefa de estabelecer a bússola moral-religiosa para a sociedade e, de fato, para o mundo. Esse endosso do poder do Estado e atribuição de autoridade moral ao Estado está em desacordo com o liberalismo em todos os sentidos da palavra.

A noção de “neoconservadorismo” permite não apenas “identificar as principais mutações e matrizes que caracterizam as ações reativas e contemporâneas de setores religiosos diante das mudanças nas formas de regular a ordem sexual” (Biroli; Vaggione; Machado, 2020, p. 27), mas ressaltar aquilo que engendra o neoconservadorismo, isto é, a atualização de conservadorismos – religiosos ou não – e uma radicalização neoliberal, entendendo que este engendramento entra na composição de um novo diagrama de forças que coaduna espectros políticos, personalidades políticas, agendas e linguagens que atuam, de modo convergente, no repúdio aos movimentos sociais minoritários, como os feminismos e os movimentos LGBTIA+, e na promoção de narrativas de uma crise que toma a família como seu ponto nodal.

Ao menos no contexto brasileiro, o âmbito em que esses elementos têm sido disputados concernem a uma “juridificação reativa”, isto é, ao “uso do direito por atores religiosos e seculares, em sua defesa de princípios morais que consideram violados pelas demandas dos movimentos feministas e LGBTQI” (Biroli; Vaggione; Machado, 2020, p. 9), em que fatores como a existência de um mal a ser combatido, assim como a existência de um corpo social a ser defendido, em si, constituem motivos para a união entre setores religiosos e seculares para as ações em torno da destruição do Estado de bem-estar social, alinhadas, frequentemente, ao desmantelamento de ações e políticas públicas para a igualdade sexual e de gênero. Com efeito, a interpelação religiosa da população e a indiferenciação forçosa entre a cultura política e religiosa, entre o discurso político e teológico, desempenha um papel fundamental na recepção de práticas neoconservadoras (Brown, 2006).

A partir das discussões foucaultianas de governamentalidade e governamentalidade neoliberal, podemos pensar o neoconservadorismo como uma racionalidade política “normativa e disciplinadora interiorizada pelos sujeitos

contemporâneos, conformando-os ao ‘princípio universal da concorrência’” (Biroli; Vaggione; Machado, 2020, p. 26), que promove a regulação da moralidade sexual a partir da defesa da família heteronormativa, além da produção de cultura e subjetivação políticas fortemente atravessadas por paixões mortais como a LGBTIA+fobia, o racismo, o classismo, o antifeminismo e o autoritarismo (Brown, 2019). De fato, lidamos com um fenômeno profundamente relacionado à “moralização das inseguranças” que, de modo direto, alimenta-se das últimas três décadas de ataques neoliberais à justiça, à reforma e aos serviços sociais que desafiaram premissas mais radicais de igualdade, aliados, fortemente, à reiteração de guerras culturais e disseminação de ódio e violência à diferença (Brown, 2019; Butler, 2018; Duarte, 2019).

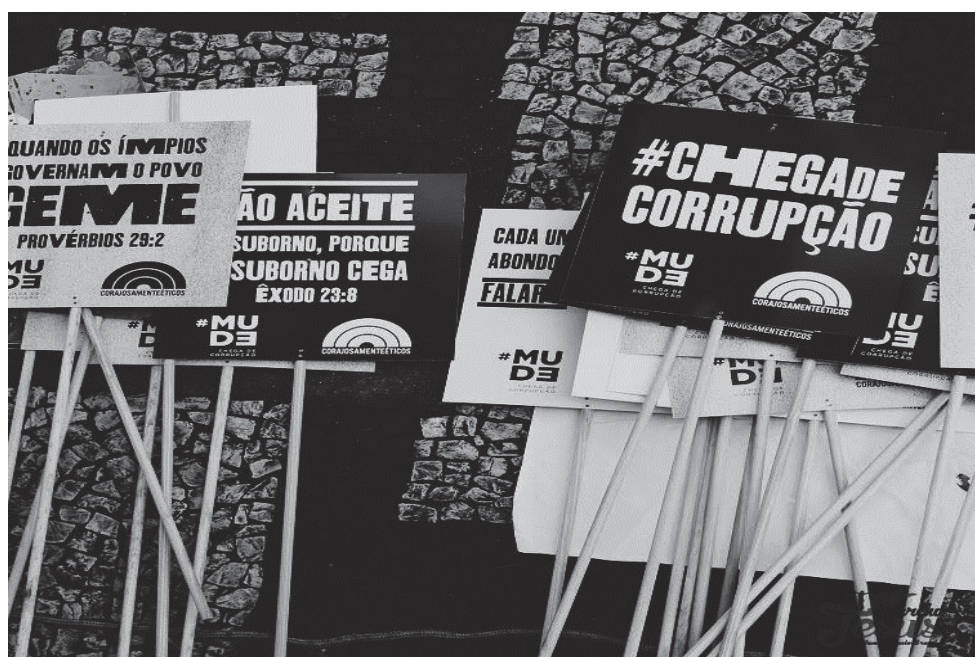
Segundo Brown (2019, p. 39),

[...] o ataque neoliberal ao social [...] é fundamental para gerar uma cultura antidemocrática desde baixo, ao mesmo tempo que constrói e legitima formas antidemocráticas de poder estatal desde cima. A sinergia entre os dois é profunda: uma cidadania cada vez mais não democrática e antidemocrática está mais e mais disposta a autorizar um Estado crescentemente antidemocrático. À medida que o ataque social derrota a compreensão democrática de sociedade zelada por um povo caracterizado pela diversidade e habilitado a governar a si mesmo de forma igualitária e compartilhada, a política se torna um campo de posicionamento extremo e intransigente, e a liberdade se torna um direito de apropriação, ruptura e até mesmo destruição social – seu inimigo declarado.

Em outras palavras, o neoliberalismo prepara o caminho para o neoconservadorismo e, conseqüentemente, para uma nova forma de governo incompatível com práticas e instituições democráticas, isto é, um governo *desdemocratizador*, fator que sequer deve causar estranhamento, porque já legitimado por políticas neoliberais, tais como: i) a desvalorização da autonomia política em nome do mercado; ii) a transferência de problemas políticos para problemas individuais, e cuja solução (que não deve resolver coisa alguma porque alimentada da produção de crises) está nas práticas alinhadas ao mercado; iii) a produção de cidadanias voltadas ao consumo e permeáveis ao autoritarismo; e iv) a legitimação do “estatismo” (Brown, 2006).

Esses contextos mais amplos de instabilidade também permitiram que o neoconservadorismo, no Brasil, movimentasse uma amálgama de pautas antidemocráticas e autoritárias, que comportam o combate à corrupção (exclusivamente petista e comunista, é bom lembrar), a promoção do armamento, a redução da maioria penal, as reivindicações de um novo golpe militar, além da defesa da família tradicional, da criança, da liberdade e do livre comércio atrelados à lógica neoliberal de desregulação do mercado. Amálgama que, inclusive, pode ser percebida em manifestações de rua, como as Marchas para Jesus e as reinvenções da Marcha para a Família aos moldes de 64 (Figuras 10 e 11).

Figura 10. 24ª Marcha para Jesus, Curitiba, 2018



Fonte: Corajosamente éticos (2018).

Figura 11. 23ª Marcha para Jesus, São Paulo, 2015



Fonte: Melo (2015).

Ainda, segundo Brown (2019), o momento político atual não é um projeto neoliberal pré-traçado nem um retorno dos fascismos, autoritarismos ou despotismos já conhecidos, mas uma “formação relativamente inédita” que conjuga fenômenos neoliberais familiares, como “favorecimento do capital, repressão do trabalho, demonização do Estado social e do político, ataque às igualdades e exaltação da liberdade” com elementos que parecem opostos, mas que não são, como “nacionalismo, imposição da moralidade tradicional, antielitismo populista e demandas por soluções estatais para problemas econômicos e sociais” (Brown, 2019, p. 10). De modo que a “mercantilização da moral e a moralização do mercado” analisados por Brown (2019, p. 27) podem ser sintetizadas nas investidas bolsonaristas que se valem de formulações neoliberais da liberdade individual e das privatizações, assim como da moralidade tradicional, para defender um projeto econômico de exceção, justificar exclusões, violências e manter a estabilidade do sujeito hegemônico e de seus predicados: a branquitude, a masculinidade, a cisheteronormatividade, a cristandade e o patriotismo,

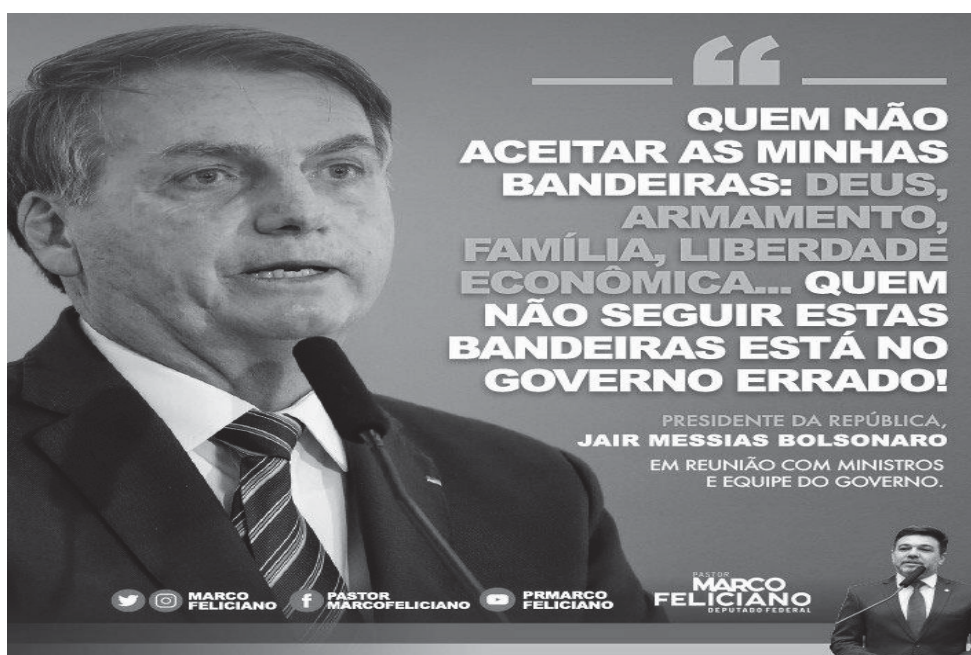
conforme podemos notar em publicações de Damares Alves e de Marco Feliciano (Figura 12), respectivamente:

Publicação no *Twitter*

Para quem ainda finge surpresa, vou reiterar o que já disse à imprensa, ao Brasil e até na ONU: este é um governo conservador, pró-vida, pró-família e que não mede esforços para combater a violência. Sim, nomeamos pessoas pró-vida para o governo. E assim continuará sendo.

(Alves, 2020, não paginado).

Figura 12. Bandeiras do governo Bolsonaro



Fonte: Feliciano (2020).

Nessa articulação, a instrumentalização da família e da moralidade tradicionais são fundamentais para a relação entre o neoconservadorismo e o neoliberalismo. Em parte, como já dito, na alocação de responsabilidades, os valores familiares tradicionais orbitam justificativas religiosas que se apropriam de discursos científico-deterministas (Pereira, 2018; Pereira; Sierra, 2019; 2020) para promover uma obrigação natural e divina de cuidar e educar que, por um lado, substitui as ações do Estado nesses aspectos e, do outro, fazem da família um agente disciplinador e autoritário de reprodução e regulação das condutas e hierarquias sexuais (Biroli; Vaggione; Machado, 2020). Uma espécie de entrave ou dispositivo de controle para os excessos democráticos e para o colapso da

autoridade masculinista provocados, supostamente, pela provisão estatal do bem-estar social e pela promoção da igualdade sexual e de gênero (Biroli; Vaggione; Machado, 2020; Brown, 2019). Já na politização da moral, essa concatenação centrada na família estabelece fronteiras rígidas entre as conformações familiares que serão desejáveis e dignas de cuidado e proteção das que não serão, promovendo estratificações sociais de raça, classe e gênero que afetam desproporcionalmente as mulheres que fazem o trabalho doméstico e que não são remuneradas, ou sub-remuneradas quando esse trabalho se converte em postos fora de casa; a educação, cujos desmontes apontam para alternativas como o *homeschooling*⁶⁹ e a militarização das escolas; os direitos reprodutivos, que serão contestados pelas campanhas pró-vida ou pelo incentivo à castidade; e as políticas de justiça racial e de gênero, que serão vistas como atos antipatrióticos no esquecimento da memória escravagista e conservadora de tempos “melhores”, quando as minorais raciais e de gênero ocupavam seus “devidos lugares” e quando as famílias eram brancas, heterossexuais e felizes (Brown, 2019).

De modo que a descontinuidade (quiçá, podemos falar da “ruptura”) da parceria entre Estado e movimentos LGBTIA+ no governo Bolsonaro não deve ser recebida com surpresa nem mesmo pelas lideranças que posaram para uma foto com a ministra do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos segurando a bandeira da diversidade⁷⁰; afinal, a despeito da campanha de Damares junto às igrejas de vertente pentecostal e neopentecostal, antes mesmo das eleições de 2018, para denunciar a “ideologia de gênero” e a sexualização das crianças pelos “ideólogos de gênero”, Bolsonaro, a exemplo de outras personalidades políticas autoritárias e/ou populistas, foi eleito às custas da propagação de ódio contra as minorias sexuais e de gênero, inclusive

⁶⁹A educação domiciliar tem como princípio que as práticas educacionais de crianças e jovens devam ser vivenciadas no ambiente doméstico e não em instituições formais como as escolas, por exemplo. Como explica Kamila Lockmann (2020), essas iniciativas apontam para o dismantelamento do caráter comum e público da educação à medida que excluem práticas e vivências que só podem acontecer nesses espaços; promovem a individualização no que diz respeito aos fenômenos propriamente coletivos que envolvem os processos de ensino e de aprendizagem, como a elaboração de planos pedagógicos, que pode bem ser deslocada para pais ou responsáveis, precarizando e desautorizando o saber e as práticas docentes mas, para além disso, transforma os processos de escolarização em privilégios para alguns sujeitos enquanto permite a exclusão de outros.

⁷⁰Foto disponível em: <<https://cutt.ly/CRxZ8hO>>.

com notícias falsas, assumindo a campanha antigênero como um aspecto fundamental da identidade de seu governo (Kiffer; Giorgi, 2019; Biroli; Vaggione; Machado, 2020).

Em inúmeras ocasiões, como em seu programa de governo: “conteúdo e método de ensino precisam ser mudados. Mais matemática, ciências e português, SEM DOCTRINAÇÃO E SEXUALIZAÇÃO PRECOCE”⁷¹; discurso de posse: “vamos unir o povo, valorizar a família, respeitar as religiões e nossa tradição judaico-cristã, combater a ideologia de gênero, conservando nossos valores. O Brasil voltará a ser um país livre das amarras ideológicas”⁷²; discurso na Marcha para Jesus: “o presidente vai respeitar a inocência das crianças em sala de aula. Não existe essa conversinha de ideologia e gênero. Isso é coisa do capeta”⁷³; e, até mesmo, em seu gabinete na Câmara dos Deputados (Figura 13), assim como em sua atuação na polemização do “kit gay”, por exemplo, isso já estava posto.

Figura 13. “Mural da vergonha” de Bolsonaro na Câmara dos Deputados



Fonte: Éboli (2018).

⁷¹Fonte: <<https://cutt.ly/KRxVhpq>>.

⁷²Fonte: <<https://cutt.ly/aRxVILP>>.

⁷³Fonte: <<https://cutt.ly/8RxBhs2>>.

Em pouco mais de dois anos de governo, a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECADI), responsável pela produção de políticas educacionais que tangem às questões raciais, étnicas, de classe, sexuais e de gênero, deficiência e geracionais, foi extinta, do mesmo modo como, na reconfiguração do Ministério de Direitos Humanos, a população LGBTIA+ foi apagada das diretrizes gerais; passando por modificações no Ministério da Saúde, que incidiram no veto às campanhas contra ISTs voltadas especificamente para a população LGBTIA+, além da destituição do Departamento de IST, AIDS e Hepatites Virais, que passou a se chamar Departamento de Doenças de Condições Crônicas e Infecções Sexualmente Transmissíveis. Outros retrocessos incluem o lançamento de campanhas que estimulam a abstinência sexual entre a população jovem como método contraceptivo e o pedido da Advocacia Geral da União para a revogação da decisão do Supremo Tribunal Federal (STF) sobre a criminalização da LGBTIA+fobia (Irineu; Oliveira; Lacerda, 2020).

Vale mencionar também a massiva ocupação (que, ao que parece, foi transformada em uma ocupação quase compulsória) de cargos de destaque no governo por personalidades neoconservadoras cristãs, assim como a indicação de Kassio Nunes Marques e André Mendonça para o cargo de ministros do STF. Para além da indicação de personalidades “terrivelmente evangélicas”, para usar uma expressão de Damares, também chama a atenção o movimento de debandada de cargos de primeiro escalão nos ministérios do governo Bolsonaro. Alguns exemplos incluem quatro trocas no comando da Secretaria Especial da Cultura, como a exoneração do ex-secretário da Cultura, Roberto Alvim, após a gravação de um pronunciamento alusivo ao discurso de Joseph Goebbels, ministro da Propaganda da Alemanha nazista; assim como quatro trocas no comando do Ministério da Educação, cuja última delas, a exoneração do ex-ministro Milton Ribeiro, foi motivada por suspeita de esquema de corrupção em relação ao repasse de verbas do Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE).

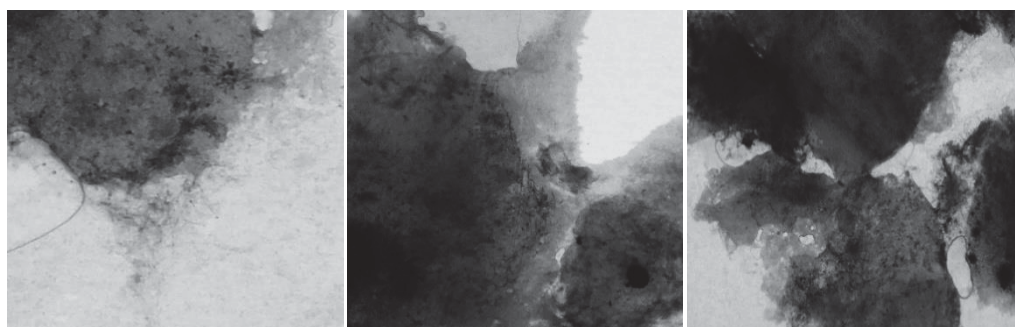
As ofensivas LGBTIA+fóbicas levadas a cabo em nome da liberdade e da moralidade neoconservadoras, como discuti até aqui, não se limitam a chavões da extrema direita, bem como de seus líderes populistas, como o próprio Bolsonaro,

tampouco podem ser menosprezadas como meras “cortinas de fumaça” para questões “maiores”. Pensar essas atualizações ético-políticas é, de todo modo, tentar apreender os deslocamentos por elas provocados a serviço das reconfigurações biopolíticas (Puar, 2017) de nosso tempo: quais são os limites teóricos para situar o governo das dissidências sexuais e de gênero em um cenário que não apenas rompe com a parceria entre Estado e movimentos LGBTIA+, mas põe em xeque as premissas ambíguas dessa relação de in/exclusão?

Segundo Kamila Lockmann (2020, p. 69), a “inclusão não é um conceito unívoco, mas polissêmico, pois apresenta aplicabilidades muito heterogêneas e articula-se às formações políticas que se organizam ao redor de uma racionalidade”. De fato, é bem verdade que, na racionalidade neoliberal, os interesses passaram muito ao largo das aspirações igualitárias para um viver em comum, porque a inclusão supõe a produção de desigualdades para manter determinados sujeitos e grupos incluídos. Então, como questioná-la no interior de uma racionalidade neoconservadora que conjuga, sobretudo, processos de exclusão (Lockmann, 2020) e de precariedade (Butler, 2019b; 2018), vide suas investidas em ações e narrativas desdemocratizadoras, a subjetivação de sujeitos antidemocráticos e a disseminação e a naturalização de ódios e violências contra as minorias sociais que, inclusive, são incompatíveis com sua face dita *democrática*?

A economia afetiva do ódio

Figura 14. *"It blooms. It eats. It grins"*⁷⁴



Fonte: A autora (2020).

Pensar o caráter LGBTIA+fóbico das discursividades neoconservadoras pode significar tomar o ódio mais como um problema de desejo e de agenciamento em vez de reduzi-lo ao sentimentalismo ou a uma causalidade interior, bem como deslocar definições mais rígidas (jurídicas, certamente) do ódio no discurso para um circuito ou economia dos afetos. Primeiro, mesmo que se forjem linhas entre os afetos e as emoções, eles seguem lógicas um pouco distintas; enquanto as emoções são "intensidades qualificadas", os afetos são "intensidades não qualificadas". Não existe um meio seguro de afirmar que os afetos tendem a progredir para emoções ou sentimentos, o que significa que podemos vivenciar eventos altamente afetivos sem qualquer tipo de emoção, porque o trabalho das modulações afetivas não requer, necessariamente, nem as emoções, nem a nossa permissão para que passem por nós ou em nós (Kølvraa, 2015). Assim, tratá-los como equivalentes esvazia não apenas a dimensão subjetiva dos afetos, mas seu potencial centralizador para a mobilização política neoconservadora⁷⁵. Segundo,

⁷⁴O título da imagem é uma citação de Anne Carson (1995, p. 83).

⁷⁵De todo modo, as ressalvas são pelo perigo de descolar o ódio de suas dimensões históricas, políticas e sociais para submetê-lo a qualidades inatas ou intrínsecas dos sujeitos que partem exclusivamente de um "dentro" para "fora".

manter o foco apenas na intenção e nos efeitos (insultar, perseguir, discriminar, justificar, assediar, intimidar, ameaçar, incitar, disseminar...), nos alvos (dissidências sexuais e de gênero, neste caso) e nos sujeitos agressores (figuras facilmente reconhecíveis) oblitera outras questões, como o ódio ser uma forma de inscrição do real, uma pedagogia na conformação dos corpos, dos mundos e de outros afetos, uma corrente afetiva e um afeto preservador para a gestão da vida e da morte na atual governamentalidade (Kiffer; Giorgi, 2019; Ahmed, 2015).

Não é o caso de perguntar em que consiste um discurso de ódio, pois, como dizem Alfredo Veiga-Neto e Maura Corcini Lopes (2007), perguntas que começam com “que é isso?” são más perguntas que frequentemente tomam ares de essencialismo. Justamente porque não existem características intrínsecas ou independentes do conhecimento que se tem sobre os discursos de ódio, mas “características relacionais contingentes” (Veiga-Neto; Lopes, 2007, p. 4), é possível desafiar a autoevidência dos conceitos e, nesse caso, o lugar comum que estabelece o discurso de ódio como uma composição mais ou menos fixa dos significados literais de suas partes, discurso e ódio (Brown, A. 2017). Bem por isso que as discussões previamente apresentadas na seção “A performatividade já é um conceito bem *queer*” buscam pensar o caráter performativo da linguagem para criar uma distância das concepções essencialistas e acrílicas acerca dos discursos de ódio, enquanto a seção “Atualizações ético-políticas” constitui um arcabouço genealógico das condições de possibilidade para a produção e disseminação desse tipo de discurso contra as experiências dissidentes de sexo e gênero no contexto neoconservador brasileiro. Interessam-me perguntas do tipo “como isso funciona?” ou “com que isso compõe?” e, especificamente, neste momento, como essas discursividades atuam na conformação de certas fronteiras do dizível e, no limite, do vivível, configurando o que poderíamos chamar de uma “bionecropolítica neoconservadora”, cujas estratégias incluem a produção da precarização e disseminação de bionecropoderes que passam, a meu ver, por uma economia afetivo-discursiva do ódio.

Ainda que o intuito não seja discorrer sobre os diferentes significados que a noção de discurso de ódio pode assumir⁷⁶, importa dizer que estou entendendo esse tipo de discurso mais como uma forma de exercício do poder e, portanto, informado pelas relações de saber e poder, do que simplesmente uma “emanação do ódio” no ato moral de odiar. Na problematização do arranjo entre discurso de ódio e LGBTIA+fobia, estamos nos afastando da busca por uma localização pré-discursiva e “mais segura” do ódio geralmente subsumida na soberania do sujeito ou dos signos, mesmo porque não é possível reconhecê-los apenas em decorrência do uso de uma lista restrita de palavras pejorativas ou ofensivas, pois para além da arbitrariedade dos signos, a linguagem é também aquilo que fazemos com as palavras (Butler, 1997). Aliás, ao buscarmos uma “bandeira vermelha” nos enunciados, dificultamos a apreensão desses discursos, e nisso poderíamos situar discursividades científicas, jurídicas e religiosas LGBTIA+fóbicas, por exemplo. Como os próprios materiais empíricos desta tese indicam, nem todo discurso de ódio está circunscrito em um ato de fala; não precisamos conhecer a intencionalidade de um proferimento, tampouco de um sujeito empírico que enuncia, para dizer de sua capacidade performativa. O ódio não pode ser entendido exclusivamente como aquilo que no discurso LGBTIA+fóbico opera uma conexão de sentimentos e atitudes de aversão, hostilidade ou desejo de ferir outrem, uma vez que coisas como “tédio, busca de atenção, prazer em ser controverso, ou mesmo algo tão mundano quanto um interesse econômico” (Brown, A., 2017, p. 457, tradução minha) também podem ser motivações para isso.

O medo e o pânico pela segurança e preservação dos valores tradicionais habilmente manejados pelo neoconservadorismo também fazem parte desse mesmo fenômeno, assim como o luto, um pouco menos óbvio, certamente, mas significativo quando falamos da distribuição desigual da capacidade de enlutar-se e de reconhecer uma vida como enlutável e digna de cuidados e de proteção contra a violência (Butler,

⁷⁶Como Alexander Brown (2017) sugere, a noção de discurso de ódio pode ser melhor orientada na esteira do que Ludwig Wittgenstein denominou “semelhança de família”, pois ela “denota uma família de significados para os quais não há uma definição precisa acessível” (Brown, A., 2017, p. 3, tradução minha).

2019b; 2021). E se a ressonância entre diferentes afetos que extrapolam o ódio fazem transbordar as grades conceituais nas quais essa violência é comumente pensada, podemos ir além e afirmar a insuficiência de supor as dissidências sexuais e de gênero como alvos únicos e finais de um sentimento compartilhado por um grupo relativamente homogêneo que odeia e manifesta o ódio da mesma forma, tanto porque essas premissas se firmam em concepções personificadas e unilaterais quanto porque o ódio não deve ser apenas “um efeito” sobre determinados sujeitos, mas um *conjunto de efeitos* sobre cadeias mais amplas de afecções.

Nem sempre o ódio LGBTIA+fóbico encontra seus destinatários diretos. Não à toa pai e filho abraçados podem ser agredidos em praça pública quando a conduta é interpretada como homoafetiva, ou que livros com personagens e temática LGBTIA+ possam ser recolhidos em feiras literárias, ou que a performatividade de gênero possa ser tomada como sinônimo de homossexualidade ou transexualidade, por exemplo. Nesse exercício de sobreposição, a LGBTIA+fobia é menos direcionada às práticas sexuais propriamente ditas do que aos desvios da cisheteronormatividade naquilo que Michel Foucault chamou de “economia dos prazeres” (Eribon, 2004; Foucault, 2015), o que, decerto, ajuda a explicar outras questões, como a reatividade ao pensamento e às palavras nas perseguições em torno dos ativismos e produções acadêmicas feministas e LGBTIA+. Enfim, não é o caso de questionar a seriedade desses elementos (efeito, referente e destinatário), mas de tentar trabalhar um pouco mais por fora desses termos se quisermos alinhar nossas problematizações a uma versão mais coletiva e política da disseminação do ódio.

Podemos começar escapando a uma leitura puramente essencialista dos afetos e pensá-los a partir de Benedictus de Spinoza, para quem os afetos designam as “afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (Spinoza, 2009, p. 50). Na leitura de Spinoza por Gilles Deleuze (2019b, p. 43), a afecção é o “estado de um corpo enquanto sofre a ação de um outro corpo”, como sentir ódio ao presenciar um ato LGBTIA+fóbico, por exemplo. Portanto, a afecção não é exatamente o ódio, mas a ação ou o efeito por

ele provocado, o que significa que as afecções indicam mais a modificação do corpo afetado do que a do corpo afetante. Dizemos também que elas são um tipo de ideia, isto é, um modo de “pensamento representacional”, pois representam os efeitos de alguma coisa, diferentemente dos afetos, que são um modo de pensamento “não representacional”. Se para o primado da ideia devemos ter alguma noção mesmo que imprecisa sobre o que queremos, decidimos, sentimos etc. (e, nesse caso, diríamos que para odiar é preciso ter alguma ideia sobre aquilo que se odeia), os afetos exigem uma certa distância do objeto de representação afetiva (Deleuze, 2019b), ou seja, quando alguém diz odiar alguma coisa, há uma ideia do que se odeia, um objeto da representação, mas o *ódio* nada pode representar. O ódio não é uma ideia, mesmo que a pressuponha. Situar, então, as afecções como parte dos afetos expressa a conexão entre afeto e ideia-afecção, bem como o reconhecimento de que essa conexão não é de similaridade.

Em relação aos sujeitos, as ideias-afecções podem apresentar graus variáveis de perfeição, maiores ou menores. Citando o exemplo de Deleuze (2019b): estamos andando pela rua e encontramos Paulo, alguém que nos agrada. O encontrar é uma ideia, ao mesmo tempo que uma ideia de Paulo nos é dada. Alegremo-nos. Imaginemos que no mesmo trajeto encontramos Pedro, e ele não nos agrada. Uma ideia de Pedro também nos é dada. Entristecemos-nos. Dizemos que a ideia de Paulo tem um grau maior de perfeição intrínseca em relação a nós do que a ideia de Pedro, porque a primeira nos alegra e a segunda nos entristece. Na cena apresentada percebe-se que “são mais as ideias que se firmam em nós do que nós que temos as ideias” e, para além disso, que “alguma coisa [...] não cessa de variar” (Deleuze, 2019b, p. 40). Essa variação de que Deleuze nos fala junto a Spinoza é a variação da força de existir ou da potência de agir.

À medida que uma ideia substitui a outra, eu não cesso de passar de um grau de perfeição a outro, mesmo minúsculo; e é esta espécie de linha melódica da variação contínua que vai definir o afeto, ao mesmo tempo, em sua correlação com as ideias e sua diferença de natureza com as ideias (Deleuze, 2019b, p. 40).

Para além de estados mais ou menos fixos de humor, os afetos são atos de passagem que “ora nos enfraquecem, quando diminuem nossa potência de agir e decompõem nossas relações (tristeza), ora nos tornam mais fortes, quando aumentam nossa potência e nos fazem entrar em um indivíduo mais vasto ou superior (alegria)” (Deleuze; Parnet, 1998, p. 49). Alegria e tristeza são afetos primários dos quais derivam outros afetos. Da alegria, nomeia-se o amor, a generosidade, a esperança, a gratidão, a benevolência, a coragem, a estima... Da tristeza, o ódio, o medo, a comiseração, o arrependimento, a crueldade... (Chauí, 2011). Que a assimetria entre os afetos inferiores e superiores não passe despercebido na celebração de um primado da alegria não implica, entretanto, a existência de coisas boas ou más, que “além de não serem coisas, não são valores em si nem correspondem a qualidades que existiriam nas próprias coisas. Bom é tudo que aumenta a força de nosso conatus; mau, tudo que a diminui.” (Chauí, 2011, p. 85-86). Alegria e tristeza, apesar de nomeados como amor e ódio, respectivamente, estão longe de polos opostos; aliás, se nos é impossível distinguir ou estabelecer limites muito corretos entre os afetos é senão porque eles nunca se encontram em estado puro nos corpos, mas sempre em relação e variação com outras afecções e afetos (Deleuze, 2019b).

Na *Ética* de Spinoza as dicotomias têm menos importância do que a investigação em termos do que pode ser mais e menos potente nos afetos, sejam eles quais forem, pois “não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apetecemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apetecê-la, por desejá-la, que a julgamos boa” (Spinoza, 2009, p. 54). Isso deve chacoalhar antecipações comuns sobre o amor ou a alegria quando pensamos na paixão por um ideal de nação racista e LGBTIA+fóbico, por um passado mítico, pela tortura, militarização, obediência, ideias e tradições brutais, enfim, um júbilo capaz de mobilizar ações violentas em defesa dessas coisas. Bem, se “o amor nada mais é do que alegria, acompanhada de uma causa exterior”, nota-se porque ele não se distingue muito bem do ódio se ele “nada mais é do que a tristeza, acompanhada de uma causa exterior” (Spinoza, 2009, p. 55), uma vez que as causas exteriores estão, segundo Spinoza, alocadas

em causas inadequadas, isto é, em causas que fogem ao domínio propriamente normativo da capacidade de ação do corpo para a *impotência* das paixões.

Decerto, podemos nos deslocar de Spinoza e arriscar, genealogicamente, as causas exteriores do ódio mobilizadas na atuação neoconservadora: os avanços em políticas públicas para os sujeitos da diversidade e, conseqüentemente, a mobilização política minoritária; o confronto (que se torna motivo de defesa) de moralidades e premissas cisheteronormativas acerca das corporalidades, do desejo e dos prazeres; até mesmo a própria existência desses sujeitos parece oferecer plausibilidade aos usos mais defensivos do ódio. No entanto, se tais evidências são estabelecidas a partir de uma rede de produção discursiva, como no caso dos materiais empíricos discutidos nesta tese, deparamo-nos com outra armadilha: devemos perguntar pela possibilidade de situarmos os afetos desse modo, isto é, se há razões para discutir analiticamente, via significação, aquilo que não somente escapa, mas perturba esses mesmos processos (Kølvraa, 2015). Se os afetos designam variações contínuas na potência de agir e na força de existir, de que estamos falando aqui?

Para não afastarmos de nosso tema, diríamos que essas questões remetem a problemas morais e políticos já suspeitados por Deleuze (2019b), Foucault (2010) e Sara Ahmed (2015), por exemplo, como entender a necessidade das paixões tristes ao exercício do poder⁷⁷, incluindo a configuração de violências estruturais, mesmo porque, na atualidade, as lutas não se restringem às lutas contra a dominação e a exploração, mas se dão também em torno do problema da sujeição da subjetividade (Foucault, 1995).

Vivemos em um mundo desagradável, onde não apenas as pessoas, mas os poderes estabelecidos têm interesse em nos comunicar afetos tristes. [...] Os poderes têm menos necessidade de nos reprimir do que de nos angustiar, [...] de administrar e organizar nossos pequenos terrores íntimos (Deleuze; Parnet, 1998, p. 50).

Os afetos descrevem as forças de composição das produções sociais, sejam elas afetivas, éticas ou ontológicas pois operam em uma "dinâmica de desejo em um

⁷⁷É importante lembrar as análises de Wilhelm Reich em "Psicologia de massa dos fascismos", bem como as de Hannah Arendt em "Origens do totalitarismo", sobretudo no reconhecimento do ódio racial como um componente imprescindível para a unificação e propaganda dos governos totalitários e fascistas.

agenciamento para manejar o significado e as relações, informar e fabricar desejo e gerar intensidade” (Colman, 2005, p. 12, tradução minha). Falamos, portanto, da capacidade de condensar sentidos, sobrepor como sedimentos as experiências coletivas, a história, as temporalidades, pois “o afeto é ao mesmo tempo evento e memória” (Kiffer; Giorgi, 2019, p. 81-82). Em outras palavras, sobretudo os afetos *possíveis* dependem ou estão intimamente relacionados com os modos de produção de subjetivação de determinada época e lugar (e, conseqüentemente, por suas redes discursivas), inclusive porque orientam as maneiras pelas quais os sujeitos governam e são governados. E, no limite, se “a produção social é unicamente a própria produção desejante em condições determinadas” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 46), aproximamo-nos do problema da identificação e incorporação de modos de governo que se afastam de pressupostos democráticos e pluralistas, como no caso do neoconservadorismo (Campbell, 2011).

Dizer que os afetos não podem ser reduzidos aos processos de significação não implica uma ausência de articulação entre eles. Minhas apostas são de que um exercício analítico voltado a essa articulação, atento, igualmente, para o vínculo inseparável entre as práticas de significação e as relações de poder, pode ser profícuo para discutir de que modo afetos como o ódio constituem de maneira importante o campo discursivo e extradiscursivo da performatividade política e política-subjetiva de nosso presente (Knudsen; Stage, 2015; Kiffer; Giorgi, 2019). Para isso, estou pensando o ódio como uma economia afetiva que circula ou é distribuída através dos campos social e psíquico (Ahmed, 2015)⁷⁸. Circulação que não é sempre vertical, como as relações mais

⁷⁸Embora empreste essa ideia de Sara Ahmed (2015), não pretendo trazer, aqui, a complexidade do jogo de recusa e apropriação de pressupostos psicanalíticos (freudianos, sobretudo) acerca do sujeito, bem como das analogias da produção do capital por um viés marxista que são mobilizadas pela autora na constituição de suas teorizações acerca da economia dos afetos. Importa mencionar que, para Ahmed, os afetos não se originam em uma psique individual, tampouco residem positivamente na consciência, mas operam, como no caso do ódio, em um nível “inconsciente ou resistente à consciência entendida como plenitude, ou o que poderíamos chamar de ‘residência positiva’” (Ahmed, 2015, p. 80, tradução minha). Quanto às analogias marxistas, o “econômico” a que Ahmed refere não remete ao capital como motivo de acumulação de valor ou poder, mas tem a ver, na verdade, com a intensificação afetiva que se dá, segundo a autora, com o aumento do fluxo de circulação entre os signos e objetos do ódio. O que lhe interessa, em grande parte, são os efeitos dessa circulação. De todo modo, reconheço que no esforço (e também nas

assimétricas de poder são comumente tomadas, mas se estende para trás, para frente e entre os sujeitos, que são “pontos nodais na economia, mais que sua origem ou destino” (Ahmed, 2015, p. 82, tradução minha); circulação que também não se sustenta com a ideia de que os afetos residam nos signos. Os afetos não estão contidos nos contornos do sujeito, tampouco nos signos, mas “circulam em relações de diferença e deslocamento” (Ahmed, 2015, p. 80, tradução minha) ou, ainda, como uma forma de capital, em que os “signos incrementam seu valor afetivo como efeito do movimento entre eles: quanto mais signos circulam, mais afetivos se tornam” (Ahmed, 2015, p. 82, tradução minha).

Tomemos como exemplo a célebre frase “meninas vestem rosa, meninos vestem azul” proferida no discurso de posse de Damares Alves no Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, em janeiro de 2019. Certamente, o uso das cores como reforço de determinados ideais de masculinidade e feminilidade não é novidade nem foi inaugurado por Damares. Antes, em uma retrospectiva de nossa história recente, podemos notar como os signos rosa e azul se repetem e desdobram nas investidas antigênero, sobretudo naquelas entoadas a partir da “ideologia de gênero”, engendrando novas práticas discursivas e performativas a serviço da heterossexualidade compulsória e da violência de gênero, conforme podemos notar no excerto e nas imagens (Figuras 15, 16, 17 e 18) a seguir:

Publicação no *Twitter*

‘menino veste azul e menina veste rosa’ é uma metáfora para dizer que não vamos admitir que a inocência das crianças seja violada por ideologias políticas e sexuais que erotizam e corrompem o entendimento natural das crianças sobre sexualidade.

(Schelb, 2019, não paginado).

limitações) de tensionar essas teorizações no contexto de uma governamentalidade neoconservadora estou compondo mais diretamente com suas argumentações que dizem respeito à distribuição dos afetos no campo social do que no campo psíquico.

Figura 15. Cartilha "ideologia de gênero"



Fonte: Rocha (2016).

Figura 16. Fórum "ideologia de gênero"



Fonte: Primeiro fórum (2018).

Figura 17. Manifestação "Con mis hijos no te metas", Peru, 2019



Fonte: Con mis hijos no te metas (2019).

Figura 18. Proposta de prática pedagógica



Fonte: Rocha (2018).

Certamente, essa circulação ganha outro relevo nos espaços de escrita e de enunciação das mídias digitais a partir de imagens, *posts*, fóruns, matérias, curtidas, compartilhamentos etc., que inclusive perfazem parte do material empírico aqui produzido desde *tweets*, imagens ou textos jornalísticos, por exemplo. Ora, a intensidade afetiva do ódio (Ahmed, 2015) ou a excitabilidade do discurso de ódio (Butler, 1997) que se dispersa na figura de um “não rosto” e de uma “não assinatura”, mesmo nos casos em que os canais ou perfis são “oficiais”, impõe-se desde lugar nenhum em circuitos impessoais e coletivos que potencializam a economia do ódio (Kiffer; Giorgi, 2019). Impessoais porque é a figura do “qualquer um” que se manifesta via discurso indireto (de fato, os compartilhamentos constituem guias para esse tipo de discurso), inaugurando novos modos de relação entre gesto e palavra, pois “a escrita eletrônica, em seu encontro com o ódio, faz desse tráfico sua principal função: a escrita como canal de estímulo corporal, de fricção com o limite do corpo” (Kiffer; Giorgi, 2019, p. 111). Coletivos porque o ódio opera como contágio para “fazer um mundo coletivo que pode durar apenas um instante, [...] traçar as coordenadas de um comum a partir da segregação [e de outras violências]” (Kiffer; Giorgi, 2019, p. 108).

Conforme discutirei, os afetos se espalham de modo incontido em uma série de deslocamentos para a produção de contornos de figuras, superfícies de corpos coletivos, objetos odiados e dispositivos de dessemelhança, escapando, portanto, de uma suposta

fonte segura e previsível para alojar-se em uma distribuição diferencial e compor os arquivos de nossa época (Ahmed, 2015; Kiffer; Giorgi, 2019). Especificamente, quero sugerir que o ódio disseminado pelo neoconservadorismo tem produzido fenômenos capazes de aprofundar a assimetria da vulnerabilidade e da precariedade a que os corpos e experiências dissidentes de sexo e gênero estão sujeitos, incidindo no campo da educação e, particularmente, na educação dos gêneros e sexualidades à medida que ensaia posições de sujeito e fomenta uma "pedagogia fundamentalista" (Gallo, 2009) e excludente. Argumento, portanto, que o neoconservadorismo agencia desejos que vão na contramão do pluralismo, da justiça social e de uma educação para todas as pessoas, atuando como elemento de coalizão de diferentes linguagens, atores e espectros políticos compromissados com I) a ruptura das premissas e acordos democráticos, II) o apagamento e exclusão da diferença, III) a conformação dos sujeitos da educação, e IV) a produção de cesuras entre as vidas e as experiências que serão consideradas dignas de ser vividas das que não serão.

A outra volta do parafuso

Para engendrar a materialidade desses deslocamentos, começo destacando uma imagem capturada durante um comício de Wilson Witzel, então candidato a governador federal do Rio de Janeiro (RJ) nas eleições de 2018 (Figura 19). Três figuras tomadas em um uníssono, que aprendemos a reconhecer mais facilmente desde as manifestações *pró-impeachment* do governo Dilma Rousseff, quebram uma placa de rua em homenagem a Marielle Franco, socióloga e vereadora pelo RJ assassinada em um atentado em março de 2018. Os arautos de uma certa moralidade: Daniel Silveira (PSL), à esquerda, ex-policial militar, deputado federal pelo RJ, foi preso em fevereiro de 2021 após publicar um vídeo em que incita o AI-5 e ameaça os ministros do Supremo Tribunal Federal (STF); Rodrigo Amorim (PSL), no centro, deputado estadual mais votado em 2018 para a Assembleia Legislativa do RJ, está sendo processado por improbidade

administrativa. Witzel (PSC) exerceu o cargo de governador do RJ por três anos e, recentemente, foi condenado por crime de responsabilidade em relação à gestão de contratos na área da saúde.

Figura 19. Comício de Wilson Witzel



Fonte: É #FATO (2018).

Na transposição um tanto personificada da pergunta “o que *pode* a imagem?” para “o que *deseja* a imagem?”, ou seja, no deslocamento do poder para o querer (Mitchell, 2017), o que faz o gesto de *quebrar* um nome? Inevitavelmente, o braço erguido e o punho cerrado de Witzel sustentam o peso de uma outra imagem: como esquecer o ex-governador correndo, vibrando os punhos cerrados, como quem comemora um gol, diante da morte de William Augusto da Silva no desfecho do sequestro do ônibus na Ponte Rio-Niterói, em 20 de agosto de 2019? E como reagir às suas declarações posteriores: “estávamos celebrando a vida...”; “eu tenho tranquilidade de dizer que, se nós abatêssemos esses marginais de fuzil nas comunidades, primeiro que ia acabar com esse negócio de marginais nas comunidades, [...] nós íamos abater à distância.”⁷⁹? O

⁷⁹Proferimento em entrevista coletiva no dia 14 de setembro de 2019. Fonte: <<https://cutt.ly/dEMKhTw>>.

escárnio à memória e o desprezo diante da dor do Outro, ao que parece, são sintomas da capacidade (que não podemos supor ser o limite) de alinhamento das ações neoconservadoras, centradas, neste caso, no gozo ao extermínio.

As eleições de 2018 foram como (um)a *outra volta do parafuso*. Uma alusão ao romance homônimo de Henry James, uma expressão que designa o movimento de apertar, tensionar, sufocar... uma vez mais, é adequada para pensar o que nos acontece. Precisamente, essas eleições são menos um ponto de virada do que uma pressão, mais uma torção em relação às formações que conjugam a face mais reconhecível do ódio, e que já grassavam por aqui, mas nem por isso cessam de assombrar: o dar vazão ao indizível, ao “politicamente incorreto”, ao que deve ser expulso e repudiado em um campo social que se pensa democrático (Kiffer; Giorgi, 2019). Talvez por isso, por ser um afeto abjeto, advém sua *potência* perturbadora: a frágil imagem do Brasil como um país não racista (porque miscigenado), afeito à diversidade e aos direitos humanos (porque cordial), vê-se rasurada pela destruição de pactos, relações e protocolos da vida em comum; fenômenos que se tornam obstáculos a serem superados em nome de uma certa liberdade e moralidade que passam, sem dúvidas, pela reivindicação de um mundo de morte aos corpos, experiências e modos de vida minoritários (Kiffer; Giorgi, 2019), mas que, também por isso, acenam a uma democracia sem *demos*, isto é, a uma “desvalorização das lutas políticas coletivas por direitos iguais e por melhores condições de vida” (Duarte, 2019, p. 527). Ancorada em processos de “desdemocratização”, caem por terra os limites da justiça, da civilidade e do cuidado, de modo que a liberdade econômico-moral neoconservadora possa ser exercida sem qualquer compromisso com os fundamentos democráticos como a “universalidade, autonomia política e liberdade, cidadania, Estado de direito” (Brown, 2006, p. 696), bem como a igualdade, que será entendida como um mero apelo demagógico ao qual os sujeitos devem ser invulneráveis (Brown, 2006).

Nessa conjugação entre neoliberalismo e neoconservadorismo, o ódio é o ponto de passagem, o afeto das vozes que insistem no descarte dos horizontes normativos do público; que apostam no “litígio como reconfiguração radical do mundo em comum e

das imagens de igualdade” (Kiffer; Giorgi, 2019, p. 90). São essas as vozes que se *fazem* ouvir agora, mas que se mobilizam a partir de outras temporalidades, posto que a disseminação de ódio contra as minorias sexuais que experienciamos mais recentemente, desde as eleições de 2018 e, conseqüentemente, no governo Jair Bolsonaro, também se constitui a partir de discursividades que foram produzidas a partir de narrativas relacionadas com o “kit gay” e a “ideologia de gênero”, conforme podemos notar em alguns enunciados:

Publicações no *Twitter*

É ELE SIM! Haddad, como ministro da educação, foi o autor do vergonhoso kit gay para erotizar crianças. Dilma só barrou porque tomou uma violenta pressão dos deputados evangélicos e católicos. Esse é o candidato, junto com sua vice, que apoia o lixo moral produzido pela esquerda.

(Malafaia, 2018a, não paginado).

[...] Não existe núcleo evangélico na campanha de Bolsonaro, o que existe, a[sic] muito tempo, são afinidades ideológicas antes da campanha. Combatemos juntos a questão de [sic] aborto, ideologia de gênero, casamento gay e a [sic] famigerada PL 122, entre outros.

(Malafaia, 2018b, não paginado)⁸⁰.

Paulo Freire e kit gay não têm vez no MEC do Pres. Jair Bolsonaro.

(Weintraub, 2020, não paginado).

O [sic] AGU [Advocacia-geral da União] se manifesta sobre quem compete legislar sobre IDEOLOGIA DE GÊNERO, sendo competência FEDERAL. Determinei ao [MEC], visando princípio da proteção integral da CRIANÇA, previsto na Constituição, preparar PL que proíba ideologia de gênero no ensino fundamental.

(Bolsonaro, 2019, não paginado).

Enquanto a esquerda busca meios de descriminalizar a pedofilia, transformando-a em uma mera doença ou opção sexual, apresentei um PL que aumenta em 50% a pena para esses crimes. Parabéns [...] [à Damares Alves] pela iniciativa do PL e defesa da família.

⁸⁰O projeto de lei nº 122, conhecido como a “lei anti-homofobia”, foi apresentado pela deputada Iara Bernardi (PT/SP) em 2001. Foi enviado ao senado em 2006 e, após 8 anos em tramitação, foi arquivado.

(Bolsonaro, 2020, não paginado).

Quer seja como bandeira de campanha eleitoral, quer seja como projeto de governo, meus argumentos, aqui, são de que a reemergência e a recalcitrância dessas discursividades funcionam em conjunto para dar um contorno bionecropolítico para a governamentalidade neoconservadora, isto é, um modo de viabilizar não apenas práticas de captura e controle, mas práticas de expulsão sistemática e políticas de morte, sobretudo no governo das minorias sexuais. Para discutir esses atravessamentos, em um primeiro momento, gostaria de chamar a atenção para alguns deslocamentos efetuados nos enunciados a seguir:

Excertos de notas taquigráficas produzidas na Câmara dos Deputados

[Proferimento a respeito do PL 8.035/2010 que institui o PNE]

As estimativas apontam que *a maioria da sociedade brasileira é conservadora*, que tem como base fundamental a religião e a família. Sras. e Srs. Deputados, *não podemos votar contra a instituição familiar, contra nossas raízes, contra nossa cultura, não podemos matar a inocência de nossas crianças*. [...] A escola deve ser um local de aprendizado de valores de vida, de pertencimento, de ressignificação e valorização do ser humano, e não um local onde crianças pequenas são submetidas ao estudo de assuntos para os quais não estão preparadas, simplesmente para atender os *anseios de uma minoria*.

(Brasil, 2014a, não paginado, destaques meus).

[Proferimento a respeito do PL 8.035/2010 que institui o PNE]

Eu sou cristão assumido, católico apostólico romano, tenho uma irmã freira, um sobrinho padre, três tios padres. Tenho tradição de família cristã. As minhas convicções são essas e jamais viria à Câmara votar projeto em que gênero fosse discutido na educação e sua discussão autorizada aos professores. [...] Quero parabenizar todos os Deputados que fizeram coro conosco - cristãos, evangélicos, católicos - e aqueles que tinham convicção plena de que a família brasileira deve ser o maior berço de educação para a sociedade.

(Brasil, 2014b, não paginado).

[Proferimento a respeito do PL 8.035/2010 que institui o PNE]

Precisamos combater, sim, as discriminações. Por outro lado, criar políticas de ação afirmativa para *grupos com comportamentos pouco ortodoxos* diante dos valores cristãos que defendemos não me parece contribuir para o aperfeiçoamento de nossa sociedade e do papel central ocupado pela família.

(Brasil, 2014c, não paginado, destaques meus).

[Proferimento a respeito do “kit gay”]

Dá para continuar discutindo esse assunto? *Dá nojo! Esses gays, lésbicas*, querem que *nós, a maioria*, entubemos como exemplo de comportamento a sua promiscuidade. Isso é uma coisa extremamente séria [...] nós não podemos nos submeter ao escárnio da sociedade. Esse kit, para 6 mil escolas, para crianças de 7 a 12 anos, vai ser distribuído ano que vem, para todas as escolas do Brasil. Isso é uma vergonha!

(Brasil, 2010b, não paginado, destaques meus).

Excertos de matérias publicadas no jornal Gazeta do Povo

Filósofos, sexólogos e ativistas políticos preferiram ignorar as diferenças físicas do corpo humano desde o nascimento e as diferenças de personalidade entre homens e mulheres desde muito pequenos *para impor a noção absurda de que somos vítimas de uma sociedade opressora, obrigados a ser o que nos mandam ser*. Para ficar claro: a ideologia de gênero ficou de fora do PNE [Plano Nacional de Educação] não porque os parlamentares não se preocuparam com os direitos humanos de quem se enquadra na definição LGBT, como o PSOL quer fazer parecer. Foi *o povo brasileiro* que rejeitou essa ideologia; *pais e mães*, que não querem ver seus filhos obrigados a ter aulas de gênero e também *professores que não querem ser obrigados a desconstruir a natureza das crianças* e forçar os alunos desde pequenos a se verem sem sexo definido.

(Graeml, 2020, não paginado, destaques meus).

Se as afirmações apresentadas nesse ensaio parecem confusas, não se sinta sozinho. O pensamento de militantes da causa transgênero é confuso e cheio de contradições internas. Eles nunca reconhecem estas contradições. Em vez disso, de forma oportunista, confiam em qualquer afirmação que lhes seja útil naquele momento. Atenção: estou falando sobre ativistas do movimento transgênero.

(Anderson, 2018, não paginado).

Publicação no Twitter

POVO BRASILEIRO! Essa cambada de devassos, esquerdopatas [sic], libertinos e at[ivistas] gays, [sic] SÃO A MINORIA! Ñ [sic] podem nos impor suas imoralidades. Ñ [sic] se cale.

(Malafaia, 2017c, não paginado).

O primeiro movimento tem a ver com o acoplamento de alguns signos, como criança, religião, família, pais, mães, cristãos, evangélicos, padre, freira, povo brasileiro, sociedade etc., em antagonismo a outros signos, como gays, lésbicas, devassos,

“esquerdopatas”, libertinos, ativistas gays, militantes da causa transgênero etc. Para além de um simples jogo de associação entre palavras, o resultado desse acoplamento é uma espécie de transferência entre os signos e os corpos que perfaz, por um lado, um “corpo ameaçado” e, do outro, mas ao mesmo tempo, um “corpo ameaçador”. Esse trabalho envolve “a transformação ou um ‘trabalho sobre’ a superfície dos corpos” (Ahmed, 2015, p. 136, tradução minha), que põe em xeque tanto a suposição de que os signos possuem qualidades inerentes quanto a premissa de uma separação radical entre linguagem e corpo, e permite afirmar que essas mesmas qualidades são atribuições, até mesmo como uma resposta afetiva que não surge no interior do sujeito para depois mover-se para “fora” em direção a outros sujeitos e objetos, mas está em relação de imanência com as relações de poder (Ahmed, 2015).

Seguindo a trilha de Ahmed (2015), esse “corpo ameaçado” é constituído a partir da incitação de um processo de aversão e de criminalização dos pluralismos, incluindo as práticas e experiências afetivas e/ou sexuais dissidentes, que se tornarão repulsivas e odiadas ao sofrerem a própria ação desse mesmo processo à medida que o “corpo ameaçador” emerge e ganha contorno na dependência desse performativo e de suas contingências, como uma contraparte, portanto, do “corpo ameaçado”. Dizendo de outro modo, se o tornar-se aversivo ou repulsivo depende de uma relação de proximidade, ou se para provocar qualquer efeito é necessário que os objetos deixem marcas sobre os corpos afetados, o resultado dessa proximidade causa uma inflexão: ao mesmo tempo que impregna o corpo que sentirá a aversão, também impregna o objeto que aparentemente a faz emergir.

A reação característica de afastar-se ou negar o objeto repulsivo é uma forma de esquecimento da proximidade necessária para criar essa relação, tanto que a cena se passa como se o objeto repulsivo tivesse ido ao encontro do corpo ameaçado voluntariamente e a sua revelia, como no excerto anteriormente destacado: “[...] dá nojo! Esses gays, lésbicas, querem que nós, a maioria, *entubemos* como exemplo de comportamento a sua promiscuidade” (Brasil, 2010b, não paginado, destaque meu). Aliás, esse duplo movimento de aproximação e afastamento é fundamental para a

“intercorporeidade” do encontro aversivo, pois “sentir repulsa é, depois de tudo, ver-se afetado pelo que se rejeitou” (Ahmed, 2015, p. 139, tradução minha). Nesse sentido, a circularidade dessa economia afetiva pode ser expressa da seguinte forma: i) primeiro, um objeto é percebido como repulsivo; ii) essa condição legitima a expulsão; e iii) a própria expulsão torna-se a “verdade” desse objeto (Ahmed, 2015). A questão, segundo Ahmed (2015), é que essa primeira percepção é historicamente orientada; os objetos repulsivos ganham importância não apenas porque se opõem ou ameaçam a integridade do “eu” e as fronteiras que o separam do objeto repulsivo, mas porque entram em contato com outros objetos que, por associação, tornam-se igualmente repulsivos. Justamente, os objetos tornam-se repulsivos porque habitam uma “zona de contato” com outros objetos previamente assim designados, dando continuidade a um processo incessante de re-emergência.

O deslizamento metonímico entre os signos gays, lésbicas, devassos, libertinos, dentre outros, expõe o efeito de “atadura” desse processo, cuja configuração de limites corporais e espaciais se dá, ainda, em uma distribuição diferencial, uma vez que as relações de aversão não falam apenas sobre os objetos que ameaçam as linhas limítrofes dos sujeitos, mas também sobre um gradiente que se forma *entre* os sujeitos (Ahmed, 2015). Se esse gradiente é informado por contingências históricas, políticas e sociais, de fato, dificilmente seria possível relatar a contraparte dos signos supracitados como repulsivos, já que a “cristofobia” e a “heterofobia” (poderíamos citar o “racismo reverso” que, sem dúvidas, faz parte das construções narrativas neoconservadoras), por exemplo, apesar de “coerentemente” construídas de acordo com as premissas da pós-verdade, ou da falência da valorização da verdade, são fenômenos imaginários, ou melhor, falsos.

Ainda, considerando o cenário neoconservador, a emergência desse “corpo ameaçado” pode ser lida mais seguramente no interior de uma crescente moralização da política, sobretudo a partir do “kit gay” e da “ideologia de gênero”, atualizando-se no contexto pós-golpe de 2016 em direção à produção daquilo que Wendy Brown (2006) chamou de “cidadão não democrático” ou, se quisermos aproximar de nosso vocabulário local, o “cidadão de bem”:

[...] este é o cidadão que não ama e não quer nem liberdade política nem igualdade social, mesmo de tipo liberal; o cidadão que não espera nem verdade nem responsabilidade na governança e nas ações do Estado; o cidadão que não se aflige com concentrações exorbitantes de poder político e econômico e com revogações rotineiras do Estado de direito (Brown, 2006, p. 692).

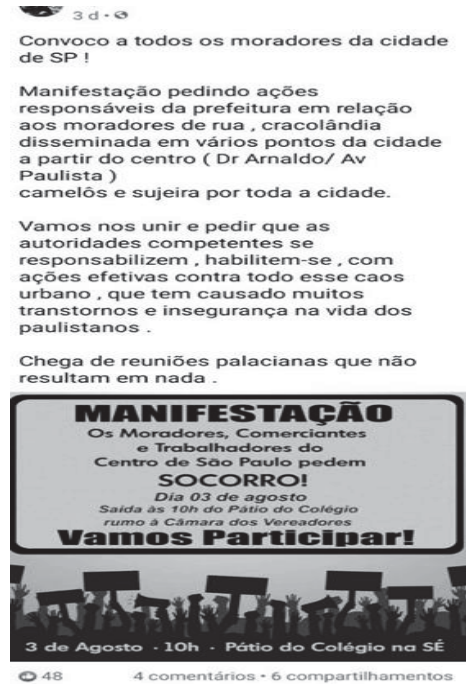
O cidadão de bem é um efeito dos processos de desdemocratização e da erosão do público, e cuja agência se volta para as demandas antidemocráticas, tomando a forma de uma suposta aversão à “política”, assim como às reivindicações minoritárias (Brown, 2006; Biroli; Vaggione; Machado, 2020). Evidente que essa ojeriza rapidamente se transforma em outra coisa, uma vez que o ódio à política (e, aqui, podemos citar as políticas de gênero e sexualidade) “deixa livre o curso para as investidas autoritárias em seu fechamento, violência e extermínios inerentes [...] [e se cristaliza] em torno de uma política do ódio” (Kiffer; Giorgi, 2019, p. 62-63). Bem por isso que o convite para agir presente nos enunciados anteriormente destacados, percebidos nas expressões “não se cale”, ou “dá para continuar discutindo esse assunto?”, ou “não podemos matar a inocência de nossas crianças”, pode ser entendido como uma preparação para a formação de assembleias políticas que têm como pautas a não criminalização da homofobia, a destruição da previdência, o fechamento do STF e, até mesmo, o extermínio da população em situação de rua, conforme mostram as figuras 20, 21 e 22.

Figura 20. Convocação de evento pró-governo Bolsonaro, Curitiba, 2019



Fonte: UFPR anti-resistência (2018).

Figura 21. Convocação para o ato antipopulação em situação de rua, São Paulo, 2021



Fonte: Pinho (2021).

Figura 22. Manifestação pró-governo Bolsonaro, Curitiba, 2019



Fonte: Na terra (2019).

A subjetivação do cidadão de bem deve ser pensada em função de uma não crítica ao próprio lugar que esses corpos ocupam, uma vez que essa identidade política é fundada e legitimada a partir da estrutura racista, classista e LGBTIA+fóbica que institui os sistemas discursivos e políticos brasileiros, que apesar de contestada pelos movimentos sociais, não sofreu transformações profundas (Kiffer; Giorgi, 2019). Talvez por isso que no texto de uma matéria publicada na Gazeta do Povo em 2017, cujo título é “o que acontece quando Bolsonaro ataca índios, mulheres e gays”, a violência disseminada por Bolsonaro é tomada por “sinceridade”⁸¹, ou porque a imunidade parlamentar se tornou um guarda-chuva para abarcar posturas antidemocráticas e reativas.

No esforço de combater outros modos de “poder-dizer”, de disputar lugares de enunciação e os limites do dizível, “o ódio é [...] uma guerra pela dicção democrática” (Kiffer; Giorgi, 2019, p. 90-91), em que o corpo supostamente ameaçado é imaginado como o corpo político que deve ser defendido, e cujo direito à defesa, ao menos desde a eleição de Bolsonaro, tem assumido a campanha pró-armamento como uma de suas prioridades, incluindo o investimento em uma gestualidade da violência e do ódio inaugurada a partir da militarização do corpo, que se desdobra nas manifestações pró-governo no apelo a uma ordem e ao universo simbólico masculinista a partir do uso de trajes com as cores e símbolos militares ou em gestos como a marcha e a continência, ou mesmo no deleite de reverenciar Bolsonaro como “meu capitão”. Não à toa o gesto das mãos que formam uma arma (Figura 23) foi tão banalizado durante as eleições de 2018 e continua a vigorar como símbolo político, independentemente (mas pode bem ser por isso) se nesse gesto se inscrevem morte e extermínio (Kiffer; Giorgi, 2019).

⁸¹Fonte: <<https://cutt.ly/aE1UcQp>>.

Figura 23. Bolsonaro em Marcha Para Jesus, São Paulo, 2019



Fonte: Basilio (2019).

Para entender a reciprocidade entre o cidadão de bem e o corpo político legítimo a ser protegido e defendido, precisamos apreender um outro deslocamento paradoxal que põe o ódio em segundo plano para desenhar-se a partir do amor, e cuja síntese pode ser arriscada nos excertos a seguir:

Publicações no *Twitter*

O que a esquerda chama de gabinete do ódio é uma luta desesperada por liberdade de expressão, uma liberdade que estamos perdendo, [sic] *não há ódio, há amor pelo Brasil, pela família e pela vida.*

(Lobo, 2020, não paginado, destaques meus).

Quando o útero de uma mulher se torna um lugar perigoso para o pequeno bebê, estamos chegando no último estágio da degradação moral de uma sociedade.

(Malafaia, 2018c, não paginado).

Um dos maiores erros da direita foi não combater por via judicial o surgimento de narrativas que visam rotular a nossa atuação como 'antidemocráticos', 'atos golpistas', 'disseminação de ódio', 'desinformação' e outras. Isso cresceu a tal ponto que a mídia vendida já aplica facilmente contra qualquer um, como bem entender e sem qualquer restrição. Com isso, aos

poucos estão preparando o terreno para criminalizar qualquer pessoa, mídias alternativas e grupos que se levantam contra eles. É UM CERCO cuja ferramenta principal é o DISCURSO!

(Lobo, 2021b, não paginado).

A inversão do ódio pelo amor (“odiamos porque amamos algo e queremos preservá-lo”; “devemos afastar essa ameaça, por isso odiamos”; “fazemos por amor, não por ódio”) opera tanto como forma de justificar a inteligibilidade de posicionamentos conservadores e violentos, quanto para provocar uma leitura “emocional” e “preservadora” do ódio (Ahmed, 2015). A expressão “corpo político ameaçado” usada anteriormente designa precisamente a figuração desse coletivo do ódio como o coletivo vitimizado e injustiçado a partir da invenção e circulação de narrativas que dão sobrevida a esse imaginário, ancoradas, em parte, na espera de uma ameaça que nunca é concretizada, seja porque essas próprias ameaças são imaginadas, ou mesmo porque os objetos do ódio estão sempre em atualização.

A aglutinação de diversos objetos ou causas exteriores, como as minoriais sexuais e de gênero, petistas, comunistas, “ideólogos de gênero”, minorias raciais e étnicas, enfim, bem como questões como o aborto, as cotas raciais, as políticas públicas para a diversidade, a demarcação e proteção de terras indígenas etc., provoca não apenas o esvaziamento destes termos, mas os torna intercambiáveis. Uma imprecisão que no deslizamento de uma figura a outra constrói uma outra relação de similitude entre elas: “o que as faz ‘parecidas’ talvez seja sua falta de semelhança com ‘nós’” (Ahmed, 2015, p. 79, tradução minha).

Figura 24. Cartaz promocional de curso de formação sobre a “ideologia de gênero”



Fonte: Pastoral familiar (2018).

Figura 25. Teorias conspiracionistas entre o *globalismo* e os direitos sexuais



Fonte: Cavalcante (2020).

Figura 26. Livro publicado pelo padre David Francisquini



Fonte: Mercado livre [200-].

Imagens alarmistas como essas se repetem de um modo ou de outro (Figuras 24, 25 e 26), e parece caber à própria repetição um trabalho de entrelace; trabalho de testemunho, sem dúvidas, que pode bem afetar de formas diferentes, mas, ainda sim, necessário à economia do ódio na constituição de um “nós”, ameaçados, e de um “eles”, as ameaças, as causas sempre justificadas do ódio e, por que não, do “nosso” amor? Em outras palavras, a legitimidade dessas premissas depende de um coletivo que se mantém unido ao compartilhar o ódio ou no ato de designar seus objetos, ao mesmo tempo que essa leitura emocional funciona para animá-lo, isto é, para criar vínculos entre os sujeitos e, assim, fortalecer a repulsa a possíveis Outros (Ahmed, 2015). De fato, esse “nós” funciona como uma espécie de regime em que o reconhecimento que se estende entre os sujeitos depende do compartilhamento de determinadas similitudes de cor, classe, sexo e privilégios, por exemplo, “excluindo do regime, portanto, aquel[es] que são marcados pela diferença no interior dessa economia” (Butler, 2021, p. 26-27). O ódio é

um afeto baixo para ser admitido, enquanto o amor orientado para as “boas causas” é sempre bem-vindo. É pelo amor ao *familiar*, ao tradicional e ao que *deve ser* que se encontra a legitimação para as reações viscerais desse ódio coletivo; amor que depende da inculcação da origem dos afetos baixos ao Outro ou às causas outras: o ódio não está em “mim”, nem é “nosso”, mas é proveniente desses Outros que se tornam rapidamente reconhecíveis.

Em diálogo com Ahmed (2015), podemos dizer que, mediante a percepção da ameaça de uma figura imaginada, a espera e a antecipação viabilizam a repetição da violência contra ela e reforça as reações em torno da defesa e da preservação dos objetos de amor e, nesse caso, da família, da pátria, das crianças, da “liberdade” etc. Pouco importa a impossibilidade de localizar a origem do perigo quando corpos se tornam odiados por meio da sensação sempre antecipada de uma provável dor ou dano construído discursiva e politicamente: o perigo da impureza, o “câncer gay”, a violação dos corpos das crianças e adolescentes, a usurpação comunista do país... O perigo é sempre iminente, pode estar em qualquer pessoa e em qualquer lugar. Uma proximidade insuportável, mas necessária, porque a possibilidade de fazer viver de determinadas formas depende, igualmente, da supressão de formas outras de viver.

A pedagogia fundamentalista do neoconservadorismo

Por certo, essas estratégias de “contenção de danos” devem passar pela regulação de elementos que são importantes para o governo das populações, dentre eles, a educação, o *locus* da atuação neoconservadora no Brasil (Serrano, 2021). Conforme discutido em seção anterior (“Atualizações ético-políticas”), essas investidas se dão, em um primeiro momento, como reações aos avanços em políticas públicas voltadas à promoção da igualdade e do combate à violência sexual e de gênero, como é o caso do “kit gay” e das discussões em torno da composição e aprovação dos Planos de Educação; promovendo desestabilizações em debates públicos, fomentando um anti-

intelectualismo ao pensamento feminista e LGBTIA+ (Biroli; Vaggione; Machado, 2020), além de um clima constante de medo e vigilância que atenta para a destruição do direito à igualdade, da liberdade de ensinar e aprender, do pluralismo de concepções pedagógicas, bem como de uma gestão escolar democrática.

Ao atuar para impedir as discussões de gênero e sexualidade nas instituições de ensino, ou melhor, ao tentar barrar e deslegitimar concepções e compreensões outras de mundo, bem como de modos outros de vida, o neoconservadorismo promove não apenas uma educação para a obediência, mas um sistema violento de naturalização das desigualdades sociais, das discriminações, como a própria LGBTIA+fobia, eliminando, inclusive, a possibilidade de contradições e divergências que são próprias das democracias e de suas instituições, como a escola (Manual de Defesa Contra a Censura nas Escolas, 2022). Assim, tal investimento escancara a articulação de diferentes fundamentalismos presentes no neoconservadorismo que, para além do âmbito religioso, mais facilmente reconhecível, manifesta-se como um “fundamentalismo ético (na condução das vidas dos indivíduos) e político (na organização da comunidade)” (Gallo, 2009, p. 19).

Ainda, se o fundamentalismo designa “qualquer postura intelectual ou movimento social cujos partidários mantém estrita, inarredável e intransigente obediência a determinados princípios fundamentais” (Veiga-Neto, 2009, p. 78) que conformam uma visão de mundo particular, é possível afirmar que o neoconservadorismo fomenta um “fundamentalismo pedagógico”, isto é, “uma postura fundacionista em educação, na qual partimos de determinados princípios e valores para construir currículos, metodologias de ensino, relações pedagógicas” (Gallo, 2009, p. 19-20). Para significar o argumento, podemos tomar como exemplo um panfleto distribuído por Bolsonaro em 2011 (Figura 27) contra o Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos LGBT (PNCDH-LGBT)⁸², um símbolo do momento em que a polêmica do “kit gay” alça destaque

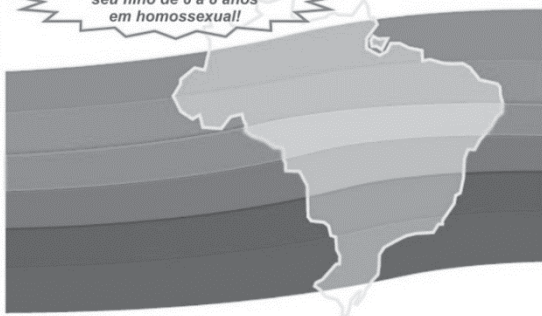
⁸²Criado em 2009, o objetivo geral do PNCDH-LGBT é “[...] orientar a construção de políticas públicas de inclusão social e de combate às desigualdades para a população LGBT, primando pela intersectorialidade e transversalidade na proposição e implementação dessas políticas” (Brasil, 2009, p. 10).

no cenário político nacional e, vale dizer, um símbolo que faria seu arauto tão popular quanto.

Figura 27. Excerto de panfleto distribuído por Bolsonaro

**Plano Nacional
de Promoção da
Cidadania e
Direitos Humanos de LGBT**
LÉSBICAS, GAYS, BISSEXUAIS, TRAVESTIS E TRANSEXUAIS

*Querem, na escola, transformar
seu filho de 6 a 8 anos
em homossexual!*



Ilustríssimos Senhores e Senhoras Chefes de Famílias,

Apresento alguns dos 180 itens deste que chamo **Plano Nacional da Vergonha**, onde meninos e meninas, alunos do 1º Grau, serão emboscados por grupos de homossexuais fundamentalistas, levando aos nossos inocentes estudantes a mensagem de que **ser gay ou lésbica** é motivo de orgulho para a família brasileira. Tirem suas conclusões sobre as absurdas propostas do Governo, algumas já em execução conforme publicações em Diário Oficial da União.

Atenciosamente,

JAIR BOLSONARO - Deputado Federal - Tel. 61 – 3215.5482

Fonte: <http://portal.mj.gov.br/sedh/homofobia/planolgbt.pdf>

Defensores do Fundamentalismo Homossexual em ação:



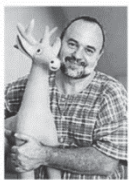
“...Um dos filmes tinha o beijo lésbico na boca e a gente ficou uns 3 meses discutindo até aonde entrava a língua...”

André Lázaro (Secretário de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade do MEC) - Em 23/09/2010 na Câmara dos Deputados falando sobre um dos filmes a ser exibido para alunos e alunas do 1º Grau.

“... Esse modelinho de família que o Deputado Federal Jair Bolsonaro (PP-RJ) tá falando aqui, é o modelo que quase não existe mais, papai, mamãe, filhinho, filhinha, família Dorian...”

Beto de Jesus (Integrante da executiva da Associação Brasileira de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais - ABGLT) no programa Manhã Maior da Rede TV.





“Pedofilia já! Enquanto ainda estou com tudo em cima...”

“... Nos últimos 36 anos de prática homoerótica, calculei que devo ter transado com mais ou menos uns 500 homens diferentes. No meu caso, para dizer a verdade, se eu pudesse escolher livremente, o que eu queria mesmo não era um ‘homem’ e sim um menino...”

Luiz Mott - Fundador do Grupo Gay da Bahia e um dos idealizadores do PLC 122/06, que criminaliza a homofobia.

“... Obrigado ao Deputado Federal Chico Alencar (PSOL-RJ) que tem sido nosso grande articulador e nos ajudou muito...”

Toni Reis, presidente da ABGLT – Associação Brasileira de Gays, Lésbicas, Transexuais e Travestis, no dia 23/09/2010 em agradecimento ao Deputado Chico Alencar por ter conseguido no Orçamento, R\$ 11 milhões para atividades LGBTs, entre elas a confecção do Kit-Gay e estímulo à Paradas do Orgulho Gay - na Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados.



Toni Reis: está de casamento marcado com homem casado com sua mãe.

Fonte: Panfleto (2011).

Ao apresentar algumas interpretações sobre itens que supostamente constituiriam o PNCDH-LGBT, podemos encontrar nesse panfleto o tom em que as disputas em gênero e sexualidade no campo da educação se dariam nos próximos anos, inclusive naquilo que as polêmicas têm de mais insidioso, isto é, o não reconhecimento do “adversário” como sujeito digno à palavra, ou sua aniquilação “como interlocutor de qualquer diálogo possível” (Foucault, 2006, p. 226), conforme podemos notar na propaganda difamatória que funciona como um convite ao linchamento de algumas personalidades aliadas dos movimentos LGBTIA+ à época. Alguns itens descritos no documento versam diretamente sobre a Educação Básica: “Inserir nos livros didáticos a temática das famílias LGBT”; “Inclusão da população LGBT em programas de alfabetização nas escolas públicas (cota para professor gay)”; e “Distribuição de livros para bibliotecas escolares com a temática

diversidade sexual para o público infante (até 10 anos) juvenil (10 aos 15 anos)". No entanto, o documento perfaz um ataque mais amplo ao plano em questão ao incluir outros itens, como: "Classificar como inadequadas para crianças, [sic] obras com conteúdos homofóbicos"; "Reconhecer todas as configurações familiares protagonizadas por lésbicas, gays, bissexuais e travestis com base na desconstrução da heteronormatividade"; "[...] criação de batalhões de policiais gays nos estados"; "[...] bolsa gay"; "[...] turismo gay"; "reforma agrária para população LGBT (MST-gay)"; "controle social junto às redes de tv, com proibição de piadas LGBT[fóbicas]". Mais que isso, há um alerta no fim da lista de itens: "o MEC em parceria com grupos LGBTs, na verdade, incentivam [sic] o homossexualismo [sic] nas escolas públicas [...], bem como, [sic] tornam nossos filhos presas fáceis para pedófilos".

De fato, o fundamentalismo pedagógico segue a lógica do "educar para o medo" (Lima, 2009), em que signos do risco, da ameaça ou da morte, como os citados anteriormente, serão mobilizados em diversas instâncias no cotidiano das pessoas a partir de artefatos culturais, como notícias midiáticas, publicações em redes sociais, livros, cartilhas, painéis publicitários etc., ao mesmo tempo que essa demanda criará a necessidade de "antídotos" para o perigo, como as iniciativas que vivenciamos nos últimos anos: uma "escola sem partido", sem "doutrinação", sem "diversidade", uma "escola militar" ou, ainda, uma "não escola", como é o caso do *homeschooling*; em suma, a criação de projetos que seguem premissas hierárquicas e disciplinares de pretensa neutralidade, que, paulatinamente, acionam a tutela da família (conservadora, certamente) sobre a escola, calcada na falácia de que a família teria o direito de determinar quais assuntos devem ou não ser abordados nesses espaços (Manual de Defesa Contra a Censura nas Escolas, 2022).

Conforme Ana Archangel e Erna Von der Walder (2009) ressaltam, na ânsia de fixar os bons e legítimos valores, a atitude fundamentalista busca literalizar o mundo e as palavras, fazendo sucumbir a capacidade crítica do pensamento e possibilidades outras de se constituir abordagens e perspectivas dissonantes - que serão entendidas como algo não desejável ou ameaçador, operando, inclusive, uma "tentativa onipotente de

controle do indesejável, do imprevisível e do imponderável [...] mediante a supressão do tempo” (Archangel; Walder, 2009, p. 56). Justamente, dizem que o presente e o futuro são arriscados, principalmente se eles designam a possibilidade do “novo” ou do “inesperado”, e que somente uma fundação no passado ou o retorno aos princípios e valores tradicionais podem funcionar tanto para que possamos defender nossos objetos de amor quanto para vivermos de modo honesto, respeitável e tolerável. O que permanece não dito, ao que parece, é que esses aspectos nada tem a ver com a “vida”; não para além de um enquadramento cisheteronormativo, e não para todas as pessoas.

Ao contrário, no cenário neoconservador, a supressão do tempo tem menos a ver com o passado e mais com a vontade de poder que se projeta para nos impedir de sentir e de experimentar o mundo, de viver para além do “tolerável”, de nos afetar com o estranho e com o indesejável: “educar para o medo é tornar experiência pela repetição sem diferença e pelo fundamento sem diferente. É educar [...] para a repetição do mesmo que se apresenta como o que basta” (Lima, 2009, p. 15). Não por acaso essas investidas tendem a se radicalizar quando falham (e elas devem falhar), produzindo mais medo, pânico e ódio, conforme podemos notar nos excertos e figuras (28 e 29) a seguir:

Excertos de matérias publicadas no jornal Gazeta do Povo

Burocratas e ‘especialistas’ em educação decidiram educar nossos filhos por nós. Decidiram acabar com a formação moral que lhes damos em casa. Para eles, tudo não passa de ‘preconceitos’ e ‘tabus’. Do MEC e das secretarias de Educação partem as diretrizes. Nas salas de aula, *professores despreparados, perturbados ou pervertidos* é difícil saber as colocam em prática. [...] *O que chega ao nosso conhecimento é apenas uma fração do que acontece no interior das salas de aula; é o que “vaza” por acidente.* Mas pelos ‘vazamentos’ podemos estimar o volume e a qualidade do esgoto moral que circula pelas tubulações do sistema de ensino.

(Nagib, 2012, não paginado, destaques meus).

O fato é que há consequências reais nas políticas públicas causadas pela questão dos pronomes transgêneros. [...] Há consequências, no mundo real, ao se reescrever deliberadamente a biologia e ao se substituir a objetividade pela subjetividade. *Isso quer dizer reescrever o funcionamento de empresas, os currículos escolares, os padrões de tratamento médico, as regras de censura e até mesmo a forma como educar os filhos.* A solidariedade por aqueles que sofrem de disforia de gênero é obviamente necessária [...].

Mas a solidariedade por um problema psicológico não deveria ser maior do que a realidade objetiva nem do que as prioridades que se baseiam nessa realidade.

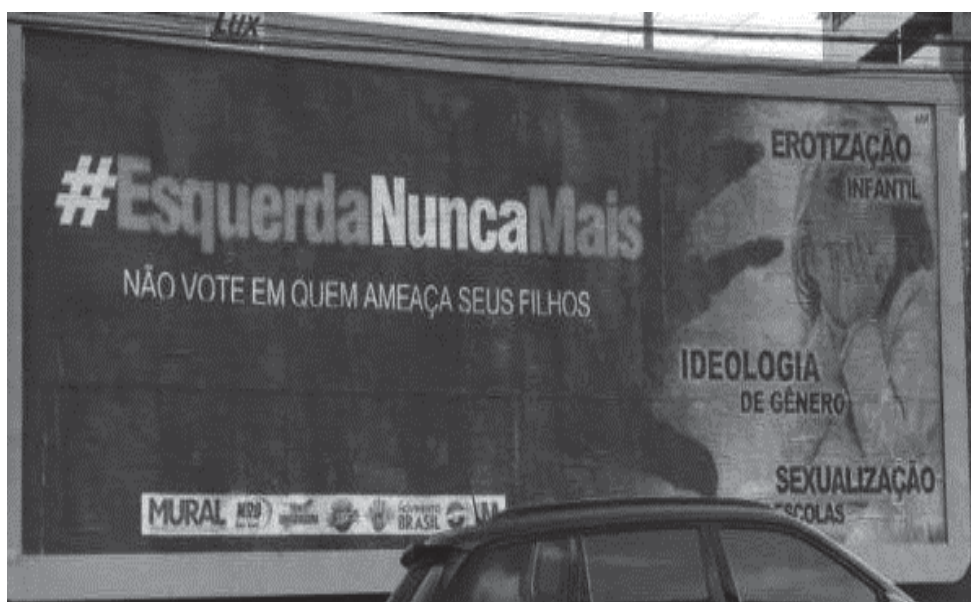
(Shapiro, 2018, não paginado, destaques meus).

Excerto de texto publicado pelo Terça Livre

Se nós, pais e mães, não nos mobilizarmos, a partir de fevereiro do próximo ano de 2021 nossos filhos serão progressivamente educados na Teoria de Gênero, com resultados desastrosos. Conseguem pais e mães imaginar o que se passa na cabeça de seus filhos quando no colégio lhe dizem que ele não nasceu homem nem mulher, mas que eles podem transformar sua identidade sexual segundo o seu desejo? Quando a escola ensina a suas filhas que elas podem namorar com a sua melhor amiga, que isso é normal e que todas as crianças devem experimentar todas as formas de sexualidade possíveis até encontrarem um gênero para si mesmas? Pois isto é a teoria de gênero, e sua entrada no sistema educacional começa pela introdução dos conceitos de gênero, identidade de gênero e orientação sexual.

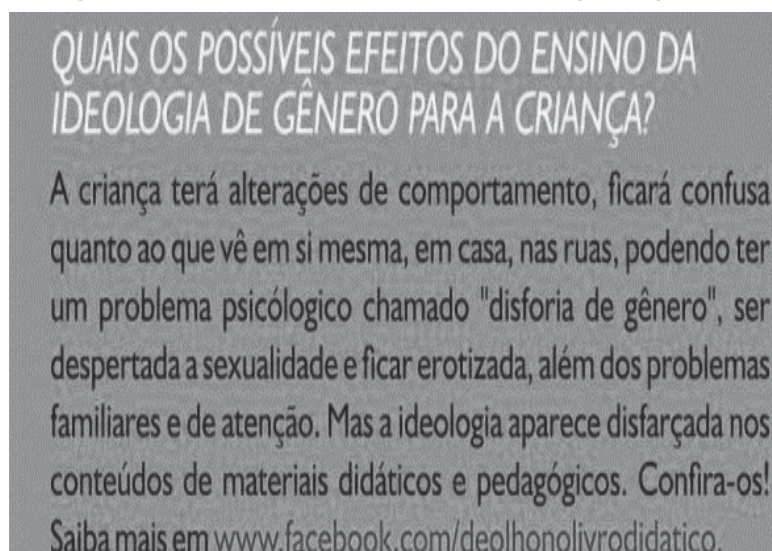
(Santos, 2020, p. 3).

Figura 28. Painel publicitário



Fonte: Lima (2020).

Figura 29. Excerto de cartilha contra a “ideologia de gênero”



Fonte: Modificada de Porfírio (2017).

Como os enunciados destacados insistem, é preciso *saber* o que acontece nas salas de aula, que perturbações e perversidades são conjuradas por um mal obscuro, de que muito se fala, mas nunca se pode saber o suficiente, e, ainda, como conduzir as condutas dos sujeitos da educação para evitar o dispêndio de “reescrever” os códigos normativos que orientam a vida. Parte dessa radicalização se desdobra em práticas de controle, como a incitação à vigilância dos conteúdos lecionados ou do *como* são lecionados, que se traduzem em assédios constantes de ameaça de demissão e de ações penais contra docentes, além da perseguição e denúncia de teses, dissertações e grupos de pesquisa que se dedicam aos estudos de gênero ou à análise dos moralismos e violências conservadoras, conforme os exemplos a seguir (Figura 30):

Publicações no *Twitter*

Você sabia que professores tb [sic] podem responder na justiça pela prática de ato de alienação parental? Pois é. Basta que atuem no sentido de ‘dificultar o exercício da autoridade parental’ (Art 2º, par. Único, II, da Lei 12.318/2010). Segundo a lei, ‘a prática de alienação parental fere direito fundamental da criança ou do adolescente de convivência familiar saudável, prejudica a realização de afeto nas relações c/o genitor e c/o grupo familiar e constitui abuso moral contra a criança ou o adolescente’.

(Escola sem partido, 2020, não paginado).

Nosso conselho é processar por danos morais as escolas e os professores que transmitirem aos seus filhos conteúdos que se chocarem com os seus valores e convicções. Além do dano moral causado aos seus filhos o que precisa ser avaliado caso a caso, há o dano decorrente da violação a sua autoridade moral. Em situações como essas, dependendo do caso, as indenizações podem passar de R\$ 20 mil. Ou, se quiserem agir preventivamente, ajuízem, com base no art. 12 da CADH [Convenção Americana de Direitos Humanos], ações para que as escolas e os professores dos seus filhos sejam obrigados a se abster, sob pena de multa, de veicular conteúdos morais nas disciplinas obrigatórias; e orientem seus filhos a lhes reportar em casa o que virem e ouvirem na sala de aula. Se os professores e as escolas começarem a ser processados e condenados, é possível que pensem duas vezes antes de ensinar a crianças de 10 anos ‘o que é boquete’ e ‘como dois homens fazem sexo’.

(Nagib, 2012, não paginado).

Figura 30. Excerto de cartilha contra a “ideologia de gênero”



Fonte: Modificada de Porfírio (2017).

As investidas neoconservadoras, inclusive as que se dão no campo da educação dos gêneros e sexualidades, evidenciam a falta de limites muito precisos entre os afetos que compõem a economia afetiva do ódio, o que pode ser um indicativo não apenas de sua capacidade de mobilizar outros afetos, como o medo, o pânico e o amor, por exemplo, mas da própria necessidade desse deslizamento. Pode ser também que essa mesma indeterminação (a localização do ódio e o atravessamento de outros afetos) promova o alcance e a intensidade de sua disseminação, já que, assim, cria-se um espectro pelo qual os sujeitos podem vivenciá-lo (Ahmed, 2015). Se o ódio “gruda” (para

usar um termo de Ahmed) outros afetos e objetos, sua economia é permeável e, de certo modo, compromissada com a produção de efeitos, objetos e coletivos futuros e imprevisíveis; esse processo não acaba, não tem um fim em si mesmo, embora seja, em alguns aspectos, circular. Em outras palavras, se o ódio é justificado ou produzido como defesa (seja ela como for) do “eu”, das “nossas” crianças, da “nossa” pátria, valores e princípios etc., e se esse perigo não pode ser completamente antecipado porque está sempre em atualização e sempre *vindo* contra “nós”, a defesa nunca terminará, tampouco seu trabalho de sustentação (Ahmed, 2015).

A bionecropolítica neoconservadora

A capacidade inesgotável de “grudar” e dar novos sentidos às coisas (inclusive às políticas que, por ventura, consideremos injustas), talvez seja, como gostaria de argumentar a partir desse momento, uma importante estratégia para assegurar as normas de reconhecimento em que alguns corpos, mais do que outros, serão reconhecidos como humanos e naquilo que contará como “vida vivível” (Sierra, 2013), uma vez que

essa defesa é gerada pela angústia e medo diante do futuro, e justifica a eliminação daquilo que não se materializa na forma da norma como uma luta pela sobrevivência. Já que não sabemos que formas podem tomar os outros - aqueles que não se materializam nas formas que são vividas como normas -, as políticas de vigilância contínua das formas emergentes se mantêm como um projeto contínuo de sobrevivência (Ahmed, 2015, p. 130, tradução minha, destaques meus).

Em um primeiro momento, penso que quando Ahmed diz “aqueles que não se materializam nas formas que são vividas como normas” ela está falando das vidas, das experiências e das corporeidades que não chegam a ser completamente “reais” ou humanas de acordo com construções normativas. Para entender como ou porque isso acontece, podemos recusar uma concepção estritamente biológica e ordinária do humano e perguntar por uma “ontologia social da vulnerabilidade”, bem como pelos processos diferenciais de precariedade que incidem na “desrealização” e na produção do

"irreal" (Butler, 2019b). Assim, ao reconhecer que, antes mesmo de nascer, somos vulneráveis porque dependemos de uma rede de proteção e dos cuidados de outrem, esse gesto deixa de ser óbvio quando consideramos que isso nem sempre está disponível para todas as pessoas e da mesma forma, isto é, que existe, de antemão, uma rede diferenciada de proteção e cuidado. Temos, nesse caso, "uma vulnerabilidade humana comum que surge com a própria vida" (Butler, 2019b, p. 51) e cuja origem é irrecuperável porque nos precede. E, no entanto, ela não apenas precede, mas nos acompanha por toda a vida como "uma característica de nossa vida compartilhada ou interdependente. Nunca somos apenas vulneráveis, mas sempre vulneráveis a uma situação, uma pessoa, uma estrutura social, algo em que confiamos e em relação ao qual ficamos expostos" (Butler, 2021, p. 50).

A vulnerabilidade não designa, portanto, um estado do sujeito, mas algo que se dá entre os sujeitos e as condições mais amplas que conformam a vida em comum, incluindo os enquadramentos normativos produzidos discursivamente. Certamente existem modos infundáveis pelos quais uma vida pode se tornar mais ou menos vulnerável, e a precariedade desempenha um papel fundamental nisso na medida em que "designa a situação politicamente induzida na qual determinadas populações sofrem as consequências de deterioração de redes de apoio sociais e econômicas mais do que outras, e ficam diferencialmente expostas ao dano, à violência e à morte" (Butler, 2018, p. 40-41). Ou seja, se a precariedade confere "à vulnerabilidade uma valência política específica" (Butler, 2018, p. 157), podemos entender como ela está irrevogavelmente atrelada às normas sexuais e de gênero que regulam a vida, e as razões pelas quais ela se intensifica para os corpos e experiências afetivas e/ou sexuais menos inteligíveis em relação à cisheteronormatividade quando o cenário político é desalentador (Butler, 2018). No nosso caso, não apenas porque o Estado brasileiro se recusa a promover condições de vida mais igualitárias para esses sujeitos, ou porque negligencia sistematicamente demandas que são, historicamente, pleiteadas, mas por ser também um agente ativo de violações como o assédio, a patologização e outras violências (Mombaça, 2021). Ademais, ao alinhar-se a uma governamentalidade neoconservadora o problema se torna ainda

mais complexo e retroalimentado, visto que a moralização da esfera pública dá suporte a essas ações (e inações) ao mesmo tempo que deve se apoiar nelas para funcionar.

De certo modo, a economia afetiva do ódio pode nos ajudar a entender a relação entre vulnerabilidade e precariedade, pois a disseminação de discursos de ódio contra as minorias sexuais e de gênero está intimamente relacionada com a produção de “noções culturalmente viáveis do humano” (Butler, 2019b, p. 53) ou, deveríamos dizer, de noções culturalmente *inviáveis* do humano, posto que a vida discursiva é, em grande parte, responsável por aquilo que apreendemos sobre o que faz e o que não faz parte desse universal e, conseqüentemente, com a desrealização de alguns corpos e vidas (Butler, 2019b). Sabemos que o conceito de “humano” não deve ser estável, tampouco ancorado em fundamentos muito fixos, pois está sempre em disputa e susceptível às forças que alargam ou estreitam suas fronteiras em determinadas contingências; sendo assim, devemos esperar que configurações sociais e políticas profundamente desiguais produzam modificações nessas fronteiras, afetando diferencialmente determinados grupos e sujeitos (Butler, 2018; 2019b).

Podemos notar como essa desrealização ou esse tornar menos real ou irreal é afetado pela vida discursiva em enunciados produzidos no âmbito das discussões sobre a participação de pessoas trans em competições esportivas, o direito ao nome social, a hormonioterapia e as cirurgias de transgenitalização, por exemplo, que geralmente são subsumidas ao problema do sexo biológico:

Excertos de projetos de lei

Projeto de lei [nº2578/2020] determina que tanto o sexo biológico como as características sexuais primárias e cromossômicas definem o gênero do indivíduo no Brasil.

(Brasil, 2020, não paginado).

Projeto de lei [nº2639/2019] estabelece o sexo biológico como critério exclusivo para a definição do gênero em competições esportivas oficiais no Brasil.

(Brasil, 2019e, não paginado).

[Projeto de lei nº3419/2019]

[...] Fica proibida, em qualquer hipótese, a realização de cirurgias de transgenitalismo [sic] e do tratamento de redesignação sexual em menores de 21 (vinte e um) anos, em todo o território nacional. [...] Fica proibida, em qualquer hipótese, a realização de tratamentos

hormonais ou demais drogas, destinadas a redesignação sexual em menores de 21 (vinte e um) anos, em todo o território nacional.

(Brasil, 2019f, não paginado).

[Projeto de lei nº4966/2019]

[...] Somos sumariamente contra qualquer tipo de cirurgia de redesignação sexual e afins, em qualquer idade, uma vez que essa prática corrompe, na essência, uma das condições mais básicas do ser humano: o sexo biologicamente definido.

(Brasil, 2019g, não paginado).

Publicação no *Twitter*

Não existe [sic] crianças trans. O que existe [sic] segundo a ciência e não segundo o ativismo, são crianças com DISFORIA DE GÊNERO, estimuladas pelos adultos irresponsáveis, que as usam para favorecer suas causas pessoais, [sic] ou coletivas de grupos ativistas ideológicos.

(Lobo, 2019b, não paginado).

Ainda que não entremos no mérito da crise científica e social que o conceito de sexo biológico supõe (Dorlin, 2009), vale lembrar que uma categorização binária do sexo não se sustenta nem em uma perspectiva biológica nem em uma perspectiva social, embora produza efeitos muito reais ao engendrar uma tecnologia de gênero e de sexualidade disposta a gerir a conduta dos sujeitos nas normas cisgênero e heterossexual (Pereira, 2018; Pereira; Sierra, 2019; 2020)⁸³. Bem por isso as razões discutíveis nesse gesto de apropriação do conceito de sexo biológico concernem menos a sua incoerência científica, já que a “verdade” não está em disputa, e mais à legitimidade que ele confere para a negação da existência de pessoas trans e intersexuadas. Se essas vidas não podem e não devem existir, ou se não são reconhecíveis por enquadramentos normativos de gênero, para além da regulação do campo de inteligibilidade do humano, deparamo-nos com outro problema fundamental: como pensar a violência diante e contra o que “não existe”?

Vejamos, por exemplo, como essa questão se coloca no âmbito da criminalização e da relativização da LGBTIA+fobia, conforme os enunciados (Figura 31) a seguir:

⁸³Essas questões são discutidas em maiores detalhes em minha dissertação de mestrado, Pereira (2018).

Publicações no Twitter

Mas e a chamada violência psicológica? Qdo [sic] um homossexual se sentir ofendido, se magoar [sic], ou afirmar estar sofrendo? Como mensurar sofrimento? Prevejo dias de insegurança e perseguição a [sic] fé cristã [...].

(Feliciano, 2019b, não paginado).

Chega de tanta mentira! Você já reparou q[sic] para o ativismo gay, gay não é assaltado, nem assassinado pela violência urbana, [sic] se briga, apanha, se machuca [sic], TUDO É HOMOFOBIA! Cambada de cretinos que tem cobertura de uma imprensa podre, escondem a verdade para tentar enganar o povo.

(Malafaia, 2019, não paginado).

Excertos de matérias publicadas no jornal Gazeta do Povo

‘Esse material todo foi confeccionado por grupos LGBT. Você acha que grupos LGBT vão querer acabar com o homossexualismo [sic] nas escolas ou vão querer ter mais gente no time deles? [...] Qual pai tem orgulho de ter um filho gay? É um demagogo, quem já tem que vai dizer que tem. Comigo, no começo, como já falei, moleque que vem com comportamento delicado dava-lhe uma porrada logo no começo pra mudar o caminho dele e acabou, é a minha maneira de ser. Se não gostar que se exploda’.

(Sou, 2011, não paginado).

‘O filho começa a ficar assim, meio gayzinho [sic], leva um couro, ele muda o comportamento. Eu vejo muita gente por aí dizendo: ainda bem que eu levei umas palmadas, meu pai me ensinou a ser homem’.

(Barone, 2020, não paginado).

Figura 31. Votação do Plano Municipal de Educação, São Paulo, 2015



Fonte: Saldaña (2020).

Considerando o primeiro enunciado destacado, diríamos que o sofrimento de uma vida que não conta como vida vivível dificilmente será “mensurado” porque parte do trabalho da desrealização discursiva consiste na promoção da naturalização da violência. Nas palavras de Judith Butler (2019b, p. 54): “se a violência é cometida contra aqueles que são irreais, então, da perspectiva da violência, não há violação ou negação dessas vidas, uma vez que elas já foram negadas”. De que outro modo poderíamos “justificar” a normalização da violência física contra um filho gay, ou a presença de um cartaz em uma manifestação em que se lê “homossexualismo é perversão”? Aceitando esse argumento, poderíamos afirmar com alguma segurança que essa é uma das razões pelas quais o Estado se nega a reconhecer a distribuição diferencial da violência e seu impacto para as minorias sexuais e de gênero?

Talvez as tentativas de apagamento da “diversidade” nos Planos de Educação e nas escolas possam ser lidas nessa chave, visto que uma educação voltada para os gêneros e as sexualidades (*para* e não *sobre*, como é o caso de abordagens biologicistas centradas em uma perspectiva cisheteronormativa e na inculcação de culpa e medo de doenças e infecções) além de engendrar práticas mais igualitárias e oferecer ferramentas para que as pessoas possam experienciar modos outros de ser e estar no mundo, também pode prevenir a evasão escolar, a violência doméstica e, até mesmo, o abuso sexual (Manual de Defesa Contra a Censura nas Escolas, 2022). Parece-me que a violência que constitui essa proibição ou o descarte dessas *possibilidades*, sobretudo para as pessoas e grupos que estão mais vulneráveis a diferentes formas de discriminação nesses espaços, não apenas versa diretamente sobre a negligência a essa vulnerabilidade, mas trabalha no sentido de reforçá-la, como podemos notar nas propostas do *homeschooling*, que, na prática, aceleram o desmonte das estruturas de apoio e de proteção de crianças e adolescentes, dificultando a identificação e as estratégias de combate a formas mais difusas de violência (Manual de Defesa Contra a Censura nas Escolas, 2022).

De modo contundente, outra dimensão desse impacto pode ser notada a partir dos relatórios anuais de assassinatos motivados por LGBTI+fobia produzidos pelo Grupo

Gay da Bahia (GGB) e pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA). Em 2021, segundo o GGB, 300 pessoas LGBTIA+ foram assassinadas, sendo 153 gays, 110 travestis e transexuais, 12 lésbicas, 4 bissexuais e homens trans, 1 pessoa não binária e 1 pessoa heterossexual apreendida como gay; e, segundo a ANTRA, 140 pessoas trans foram assassinadas, dentre elas, 135 travestis e mulheres transexuais e 5 homens trans⁸⁴. Ainda, segundo dados da *Transgender Europe* (TGEU), o Brasil foi o país que mais registrou assassinatos de pessoas LGBTIA+ no mundo nesse período⁸⁵. No entanto, esses levantamentos não são muito precisos; desconfia-se, inclusive, que muitas pessoas não foram consideradas nesses relatórios porque não existem meios governamentais eficientes para isso, já que “são os estados, as polícias e órgãos de segurança os responsáveis pela falta de dados e manutenção da subnotificação [desses] dados no Brasil” (Benevides, 2022, p. 29).

Pode bem ser que a desrealização produzida discursivamente dê “origem a uma violência física que, em certo sentido, transmite a mensagem de desumanização que já está em ação na cultura” (Butler, 2019b, p. 54); uma afirmação menos complexa, entretanto, do que situar os processos de constrição que habitam o discurso como parte daquilo que afeta a violência, pois estaríamos falando não apenas de um “discurso” de desumanização que produz esses efeitos, mas sim da existência de um limite ao discurso que estabelece os limites da inteligibilidade humana” (Butler, 2019b, p. 55). Em outras palavras, o não reconhecimento do diferencial de vulnerabilidade e das mortes minoritárias constitui um não dito que não pode ser visibilizado justamente pelo risco de deflagrar, em si, a própria desumanização dissimulada nesse “silenciamento”. Tais mortes não causam comoção pública, tampouco geram ações para impedir que outras mortes ocorram. De certo modo, são antecipadamente consideradas “perdidas” porque não são conceitualizadas enquanto “perdas” ou “enlutáveis” e, portanto, como vidas dignas de apoio e proteção à violência (Butler, 2021). Em síntese,

⁸⁴Os relatórios do GGB e da ANTRA podem ser acessados nos respectivos links: <<https://cutt.ly/ZFsjEvg>> e <<https://cutt.ly/uFsjYxb>>.

⁸⁵Os dados da TGEU podem ser acessados neste link: <<https://cutt.ly/iFsx78R>>.

não importa se isso é colocado de maneira explícita ou não, *todo esforço político para gerir populações envolve uma distribuição tática de precariedade*, com frequência articulada por meio de uma distribuição desigual de precariedade, distribuição essa que depende das normas dominantes no que diz respeito às vidas que são passíveis de luto e que devem ser protegidas e às vidas que não são passíveis de luto ou que são dignas apenas de um luto marginal e episódico (Butler, 2018, p. 131, destaques meus).

Se, como diz Butler (2018), todo esforço político para governar as populações está relacionado à distribuição diferencial da precariedade e do luto e, conseqüentemente, à valoração diferencial entre as vidas que são dignas de ser vividas das que não podem ser sequer consideradas perdidas, como entender essa distribuição no quadro de inteligibilidade de uma governamentalidade que, supostamente, deve majorar a vida?

Ao menos a partir das teorizações foucaultianas, dizemos que as práticas de governo contemporâneas emergem no final do século XVIII na articulação entre uma anátomo-política do corpo (centrada no ajuste e integração dos sujeitos em aparatos disciplinares de captura e controle) e uma biopolítica da população (centrada no corpo-espécie e na regulação de seus processos biológicos). Articulação que se deu em função de agenciamentos concretos, como o dispositivo da sexualidade, que fez do sexo o “núcleo onde se aloja, juntamente com o devir de nossa espécie, nossa ‘verdade’ de sujeito humano” (Foucault, 1988, p. 229), isto é, o sexo se tornou foco de importância e de disputa política justamente por ser aquilo que permite, ao mesmo tempo, o acesso ao corpo individual e ao corpo populacional (Foucault, 2015).

É por isso que, no século XIX, a combinação entre técnicas disciplinares e reguladoras fizeram avançar a “política do sexo” a partir daquilo que Foucault (2015, p. 158) denominou “quatro grandes linhas de ataque”: a sexualização da criança; a histerização das mulheres; o controle da natalidade; e a psiquiatrização das perversões. As duas primeiras partem da regulação para obter efeitos disciplinares e se dão em nome da saúde da espécie, visto que o onanismo infantil era entendido como uma “ameaça epidêmica” capaz de corromper a saúde da vida adulta e, conseqüentemente, a propagação da espécie, ao passo que o esquadrinhamento e a medicalização dos corpos das mulheres eram justificados a partir da responsabilização pela saúde das crianças, pela

estabilidade familiar e pela sociedade. As últimas fazem o caminho inverso: buscam o apoio nas disciplinas para obter efeitos de regulação. Encontramos, nesse caso, uma série de saberes que produzem profilaxias para controlar os fatores demográficos, assim como um conjunto de normas de patologização de determinadas condutas. É nesse ínterim, por exemplo, que emerge a figura do “homossexual” como “[...] uma personagem: um passado, uma história, uma infância, um caráter, uma forma de vida; também é morfologia, com uma anatomia indiscreta e, talvez, uma fisiologia misteriosa” (Foucault, 2015, p. 47-48).

De todo modo, a organização do biopoder, o poder característico da biopolítica, se dá no deslocamento do sistema de poder da soberania sobre a morte, ou do “fazer morrer e deixar viver”, centrado em uma “simbólica do sangue”, cujos mecanismos compunham dimensões i) instrumentais ao sangue, na medida em que é direito da figura do soberano dispor, literalmente, do sangue dos indivíduos/súditos; ii) de significação, porque o sangue configura parentesco, incesto e pertencimento; e iii) de precariedade, tanto porque os sujeitos estão expostos à perdê-lo quanto porque ele pode ser a fonte de futuras degenerescências. “Sociedade de sangue”, como diz Foucault (2015, p. 159). Ao contrário, podemos pensar nossa sociedade como uma sociedade da “sexualidade”, que “encontra-se ao lado da norma, do saber, da vida, do sentido, das disciplinas e das regulamentações” (Foucault, 2015, p. 160), e que só pode emergir com a desqualificação da morte. Trata-se de “fazer viver e deixar morrer”:

ora, agora que o poder é cada vez menos o direito de fazer morrer e cada vez mais o direito de intervir para fazer viver, e na maneira de viver, e no ‘como’ da vida, a partir do momento em que, portanto, o poder intervém sobretudo nesse nível para aumentar a vida, para controlar seus acidentes, suas eventualidades, suas deficiências, daí por diante a morte, como termo da vida, é evidentemente o termo, o limite, a extremidade do poder. *Ela está do lado de fora*, em relação ao poder. [...] Isso sobre o que o poder tem domínio não é a morte, é a mortalidade. [...] *O poder já não conhece a morte*. No sentido estrito, *o poder deixa a morte de lado* (Foucault, 1999, p. 295-296, destaques meus).

No entanto, como Foucault (1999) reconhece, novos modos de promover a morte foram forjados e/ou aprimorados desde então sob o signo da biopolítica ou do governo centrado na vida, quer seja em função da eugenia e das tentativas

científico-morais de aperfeiçoamento da espécie, quer seja na produção de tecnologias voltadas ao massacre e ao genocídio. Em sua acepção, essa contradição é concebida a partir da inserção do racismo (e de um novo modo) nos mecanismos de Estado como um componente imprescindível ao biopoder, tanto para estabelecer uma cesura do tipo biológica⁸⁶ entre “o que deve viver e o que deve morrer” quanto para permitir uma espécie de positividade da morte em que a segurança do “eu” deve justificar a eliminação do Outro: “a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e pura” (Foucault, 1999, p. 305). Estratégias compatíveis, destarte, com o biopoder, que, em tese, só permitirá a eliminação do Outro para a preservação e o fortalecimento da população. Nesse sentido, é importante ressaltar que, para Foucault, a morte não compreende necessariamente o fim biofísico do corpo, mas também “o fato de expor a morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.” (Foucault, 1999, p. 306), o que nos ajuda a entender, por exemplo, o espectro dos discursos de ódio em sua relação com a distribuição da precariedade que discutimos até o momento.

Retomando o diálogo com Ahmed (2015, p. 130, tradução minha), se essa positividade da morte manifesta a partir da defesa da população “[...] justifica a eliminação daquilo que não se materializa na forma da norma como uma luta pela sobrevivência”, as políticas de vigilância produzidas pelo ódio em relação à incessante emergência dos corpos e das experiências que, de algum modo, não *se materializam* podem ser situadas como parte do trabalho do “racismo de Estado” de que Foucault nos fala e, portanto, como uma dimensão biopolítica. Entretanto, junto às teorizações de Butler (2015; 2019b; 2021), quando essas políticas estão implicadas com a distribuição desigual do luto, talvez seja preciso repensar os termos em que compreendemos a

⁸⁶O “biológico” a que Foucault (1999, p. 304) faz referência é “[...] o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores. [Um modo] de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros”.

biopolítica, uma vez que a população tem direito à vida apenas sob a condição de que seja apreendida como enlutável:

[...] é óbvio que existe um vasto continuum de direito ao luto, e pode-se aguardar luto por certas populações em determinado contexto, mas elas permanecem ignoradas em outro; e algumas modalidades de luto podem ser reconhecidas enquanto outras são descartadas ou despercebidas. No entanto, os esquemas dominantes pelos quais o valor da vida é concedido baseiam-se em uma modulação do direito ao luto, quer essa métrica seja nomeada ou não (Butler 2021, p. 97-98).

No meu entendimento, quando Ahmed (2015, p. 130, tradução minha) diz, na sequência, “[...] as políticas de vigilância contínua das formas emergentes se mantêm como um projeto contínuo de sobrevivência”, o inquietante é justamente a necessidade desse *continuum* como um projeto, isto é, o fazer da eliminação do Outro um imperativo para sobreviver. Nesses termos, de que modo a morte ocuparia um lugar secundário? Secundário para quem ou para quais populações? Como entender isso como um trabalho de salvaguardar vidas? Se disséssemos “*algumas* vidas são, de fato, salvaguardadas nesses processos”, de algum modo, não estaríamos também reafirmando os princípios normativos de quem tem o direito de viver?

Para Jasbir Puar (2017), o problema da insistência da morte como um efeito colateral do biopoder supõe a irrelevância de sujeitos e grupos minoritários, como as próprias dissidências sexuais e de gênero, para as elocubrações analíticas sobre a biopolítica, mesmo se reconhecermos que a produção das perversões, da anormalidade e do desvio foram/são fundamentais para o próprio estabelecimento de normas que impulsionam os mesmos interesses biopolíticos. Ainda, segundo Puar (2017), tal “desentendimento” pode, inclusive, ser efeito de uma leitura do dispositivo da sexualidade mais centrada no problema do sexo do que no racismo de Estado; uma insuficiência no entendimento de que a inteligibilidade conferida pelo sexo deve passar pelo racismo e pela criação de cesuras entre a população: o dispositivo da sexualidade não é, na verdade, a história sobre o sexo ou a sexualidade, mas é a história do próprio racismo de Estado.

Embora Foucault (1999; 2015) ressalte não haver um rompimento, mas uma integração de aspectos do regime de soberania, como o próprio direito de matar justificado pelo racismo, a máxima biopolítica do “fazer viver e deixar morrer”, de fato, pode ser interpretada como se relegasse a morte a um segundo plano, ou mesmo sugerir que o Estado não se preocupará em elaborar políticas de morte (Bento, 2018). Conforme Puar (2017) argumenta,

cultivar a vida é coextensivo ao direito soberano de matar, e a morte torna-se meramente reflexiva, um subproduto, um efeito secundário do objetivo principal e esforços daqueles que cultivam ou estão sendo cultivados para a vida. A morte nunca é o foco principal; é uma tradução negativa do imperativo de viver, ocorrendo apenas pelo trânsito da promoção da vida. A morte torna-se uma forma de dano colateral na busca da vida. [...] Esse distanciamento da morte é uma falácia da modernidade, uma alucinação que permite o funcionamento desimpedido da biopolítica (Puar, 2017, p. 32-33, tradução minha).

Esse paradoxo foi teorizado por Achille Mbembe, para quem a noção de biopolítica é insuficiente para uma analítica das formações políticas contemporâneas “que subjugam a vida ao poder da morte” (Mbembe, 2018, p. 71). Articulando as noções de soberania e estado de exceção, o autor analisa a emergência do terror moderno em sua dependência com o terror da colonização e dos sistemas de *plantation*, bem como sua atuação a partir das ocupações coloniais e guerras contemporâneas, identificando alguns elementos que lhe permitiram criar o conceito de “necropolítica”, quer sejam: uma difusão do poder soberano de matar para além dos limites do Estado na formação de milícias, segurança privada, entre outras forças paramilitares; uma territorialização específica dos corpos e dos espaços físicos que, por um lado, transforma os corpos em objetos descartáveis e, do outro, tridimensionaliza os espaços em uma zona de guerra permanente (como é o caso das intervenções militares que atuam concomitantemente no espaço aéreo, com o uso de bombas e drones, no espaço terrestre, com o gerenciamento de táticas militares de confronto que vão desde os combates corpo-a-corpo à supressão de condições básicas de sobrevivência, como água e alimentação, e no subterrâneo, com a produção de túneis para agilizar a movimentação dos exércitos, por exemplo); além da potencialização das tecnologias de extermínio.

Para Mbembe (2018), importa pensar como a vida, a morte e o corpo humano estão inscritos nessa ordem do poder, o “necropoder”, e como isso se dá dissonantemente em relação às suposições biopolíticas porque, nesse caso, o extermínio nem sempre é a exceção ou uma excusa do paradigma da defesa do “eu” e/ou da população, ou mesmo o último recurso quando os processos de normalização falham, ao contrário,

se o poder ainda depende de um controle estreito sobre os corpos [...], as novas tecnologias de destruição estão menos preocupadas com a inscrição de corpos em aparatos disciplinares do que em escrevê-los, no momento oportuno, na ordem da economia máxima, agora representada pelo ‘massacre’” (Mbembe, 2018, p. 59).

As teorizações mbembianas mostram que a violência ilimitada antes praticada pelo poder soberano nas colônias e nos sistemas de *plantation*, ignorada, inclusive, como laboratório dos extermínios tardios em território europeu porque legitimada ou não lida como tal, reconfigura-se na contemporaneidade a partir de modulações raciais e sociais do racismo que perfazem novas cesuras entre as vidas, espalhando-se pouco a pouco para outras populações, multiplicando estados de exceção e o *devir-negro* do mundo. Em outras palavras, a crescente (quicá permanente) precarização em todas as instâncias da vida se encarrega da vulnerabilização de um contingente cada vez maior de pessoas que se deparam com situações radicais de desamparo e desigualdade, potencializando o trabalho da política de morte no enquadramento de subalternidades, antes reservado aos corpos negros e aos corpos colonizados, para outras populações: “[...] desempregados, descartáveis, favelados, imigrantes, [...] mulheres, gays, trans, drogaditos, esquizofrênicos, etc.” (Pelbart, 2018, p. 15-16).

Isso não significa que o necropoder suplanta as tecnologias de poder voltadas para a gestão da vida, mas arrasta suas margens na invenção incessante de assimetrias fundamentadas em diversos pressupostos, como os do fundamentalismo religioso, do moralismo e do determinismo biológico (Rodrigues; Aires, 2018), e em diversas práticas, como a própria disseminação de discursos de ódio. Assim, a noção de necropoder sinaliza uma atualização necessária da noção de racismo de Estado pensada por Foucault,

na medida em que as conformações contemporâneas daquilo que deve ser considerado mais ou menos vivível não se distribuem exatamente em torno de uma matriz binária entre raça e sub-raça (Kiffer; Giorgi, 2019), mas, como Mbembe (2018) pontua, se dão a partir do enquadramento de uma série infinita de divisões na população que atravessam a produção de subalternidades de raça, classe, gênero, sexo, religião etc. Em suma, bio e necropolítica estão interligadas: “esta última dá a conhecer a sua presença nos limites e através do excesso da primeira; a primeira mascara a multiplicidade das suas relações com a morte e a matança a fim de permitir a proliferação das últimas” (Puar, 2017, p. 35, tradução minha); de modo que parte da dificuldade em não reconhecer ou nomear o exercício ativo da morte na biopolítica pode ser entendida como um sintoma da supervivência de uma matriz colonial na contemporaneidade, inclusive no Brasil, cuja herança necropolítica remonta à colonização, à escravidão e, mais recentemente, à ditadura militar (Pelbart, 2018).

Nesse sentido, ao considerarem as políticas de morte no contexto brasileiro, Berenice Bento (2018) e Fátima Lima (2018) argumentam que a governamentalidade e o poder soberano não constituem tecnologias de poder distintas, mas mantêm uma relação de dependência contínua que converge na distribuição desigual do direito à vida; apontando a primazia do extermínio sobre o cuidado com a vida, ou melhor, como a pilhagem e o genocídio não apenas antecedem a gestão da vida, mas funcionam como organizadores das relações sociais cujas condições histórico-culturais, no Brasil, assentam-se na produção reiterada de zonas de morte e de extermínio do Outro (Bento, 2018). Embora Bento (2018) pense o conceito de “necrobiopoder” para evidenciar a aliança entre o necro e o biopoder ou, ainda, para significar a unificação de um campo de estudos sobre a ação do Estado na conformação das vidas que devem ou não ser protegidas e cuidadas, e, Lima (2018), por sua vez, pense a configuração de uma “bio-necropolítica” mais como um acoplamento entre os diagramas de poder de soberania, disciplina, bio e necropolítica e seus impactos nas maneiras como pensamos a democracia e a vida em comum, trata-se de reflexões que produzem entendimentos e

sínteses próximas, isto é, ambas as análises deflagram essa intersecção de governamentos no reconhecimento do humano e da vida vivível:

[...] proponho nomear de necrobiopoder um conjunto de técnicas de promoção da vida e da morte a partir de atributos que qualificam e distribuem os corpos em uma hierarquia que retira deles a possibilidade de reconhecimento como humano e que, portanto, devem ser eliminados e outros que devem viver (Bento, 2018, não paginado).

[...] Esse deslocamento conceitual-metodológico merece ser tomado com um pouco mais de agudez porque talvez nos informe transformações contemporâneas nos diagramas de poder e possamos, a partir daí, pensar e nos posicionar sob e sobre o que tem sido designado como a vida (Lima, 2018, p. 30).

Independentemente de como chamamos a colaboração conceitual entre bio e necropolítica, manter a tensão entre ambas pode significar apreender múltiplos espaços de deflexão da morte, quer seja em serviço da potencialização da vida para alguns ou em relação à indiferença e desprezo diante da vida de tantos Outros (Puar, 2017). Bem por isso argumento que as investidas neoconservadoras contra as minorias sexuais e de gênero podem ser situadas nesse horizonte, pois estamos diante de práticas de governo um pouco mais difusas do que usualmente supomos quando o assunto é o conjunto de poderes centrados na gestão da vida; sobretudo porque estão em jogo condições estruturais, políticas e culturais para a persistência da vida dos sujeitos que experienciam formas mais dissidentes de sexo e gênero, que sequer podem ser situadas em dispositivos normalizadores, como vivenciávamos na parceria entre Estado e movimentos LGBTIA+ referida em seção anterior (“Atualizações ético-políticas”).

Com efeito, as discursividades discutidas ao longo desta tese que se organizaram em torno de uma proposta cartográfica fúngica do cruzamento de marcos como o “kit gay”, os Planos de Educação e a eleição de Bolsonaro, atravessados pela “ideologia de gênero”, entretecem uma economia afetiva do ódio (em ressonância com outros afetos, como o medo, o pânico e o amor) que sustenta, performativamente, práticas que modulam os esquemas hegemônicos responsáveis pela distribuição diferencial da precariedade e do valor da vida, como a própria produção de dessemelhanças: fazer da

defesa do “eu” e dos objetos de amor familiares a justificativa para a expulsão do Outro; tornar a morte do Outro aceitável e desejável; explorar a vulnerabilidade e aprofundar a condição precária de determinados sujeitos e grupos. A disseminação de discursos de ódio é um modo de demarcar a ontologia do humano, bem como a desagregação do não humano, do menos humano, enfim, de uma série cujo potencial de segregação é infinito, porque pulverizado para além do Estado, articulado a tecnologias, como as mídias eletrônicas, a instituições, como a família e a igreja, a saberes, como o próprio discurso científico-determinista, mas também porque se apoia em uma espécie de rede de cumplicidade que inclui a ausência de leis, direitos, proteção à violência, o incentivo à violação do corpo de outrem, enquadramentos cisheteronormativos implicados nos processos de apreensão do reconhecimento, o exercício de um governo autoritário, a despolitização, o uso da linguagem, o individualismo etc. (Kiffer; Giorgi, 2019; Gefaell, 2015).

Precisamente, se o que podemos apreender como uma vida digna de ser vivida e de ser enlutada depende de esquemas mais amplos que a apresentem como tal, a violência produzida pelas discursividades neoconservadoras reside, de forma concreta, na “anulação ou a forclusão epistemológica do caráter vivente de uma população [...] que tem implicações concretas para a pergunta: de quem é a vida que merece ser preservada, de quem é a vida que importa e de quem é a vida enlutável?” (Butler, 2021, p. 95). De fato, talvez um dos aspectos mais graves em relação à disseminação de discursos de ódio esteja atrelado à percepção de que estamos/somos mais vulneráveis à violência, principalmente se não vivemos uma incorporação muito normativa com relação ao gênero e à sexualidade, por exemplo. Evidente que a vulnerabilidade à violência é um traço da vida coletiva, uma “vulnerabilidade ao outro que faz parte da vida física, uma vulnerabilidade a um chamado repentino vindo de algum lugar que não podemos antecipar” (Butler, 2019b, p. 49), mas que se aprofunda sob certas contingências, como as que vivemos agora, quando a violência se torna um modo de vida (Butler, 2021), ou, ainda, quando as lutas da atualidade não podem ser dissociadas de uma governamentalidade que aposta em uma permanente gestão de conflitos que podem

ser ativados ou remanejados de acordo com determinados objetivos; e cuja promessa de segurança (nunca de resolução) está atrelada à multiplicação de ameaças e de inseguranças (Kiffer; Giorgi, 2019).

Optar, então, pelo termo “bionecropolítica” ou pela expressão “bionecropolítica neoconservadora” talvez seja um modo de ressaltar tanto a coligação entre a bio e a necropolítica quanto identificar a atualização ético-política que se dá no deslocamento da ruptura da parceria entre Estado e movimentos LGBTIA+ para as estratégias mais recentes de produção da precarização e disseminação de bionecropoderes que passam, a meu ver, por uma economia afetivo-discursiva do ódio. Em suma, uma aposta analítica orientada pelo ensejo de um posicionamento um pouco mais potente frente a esses desafios, que compreende, inclusive, o reconhecimento desses processos em virtude do que eles são e produzem: políticas de morte. Morte que não precisa ser necessariamente biofísica, mas que pode significar a morte do desejo do Outro, da liberdade de criar e experimentar, da alteridade, ou mesmo da possibilidade de viver uma vida mais vivível e menos vulnerável à violência.

III. POR UM PERFORMATIVO OUTRO

I am afraid to own a Body —
I am afraid to own a Soul —
Profound — precarious Property —
Possession, not optional —

- Emily Dickinson⁸⁷

⁸⁷Dickinson (1960, p. 493).

post blue [o ódio é um verbo]

Figura 32. "Ceci n'est pas une tête"⁸⁸



Fonte: Grupo (2020).

Abismar-se em vez de gritar, sobretudo porque é difícil encontrar uma maneira satisfatória de *escrever* os gritos. Abismar-se. Eis sua definição no discurso amoroso de Roland Barthes (1977, p. 9): "lufada de aniquilamento que atinge o sujeito apaixonado por desespero ou excesso de satisfação". É também em Barthes (1977, p. 9) que se lê Jean-Paul Sartre dizer "não será o abismo um aniquilamento oportuno? Não me seria difícil ler nele não um repouso, mas uma *emoção*". Decerto, surpreendemo-nos quando, do fundo da garganta, emerge o riso (que talvez possa ser adjetivado em perplexidade,

⁸⁸A foto é um *frame* de um vídeo publicado no perfil do *Instagram* do coletivo americano de arte de rua "*Indecline*". O vídeo é parte de uma ação chamada "*Freedom Kick*", cuja descrição textual diz: "embora aqueles que têm o poder gostem de tratar política como uma brincadeira, para muitos, há muita coisa em jogo. Futebol sempre foi um esforço coletivo, algo que envolve comunidade e organização, enquanto a ditadura é mais individual. É como dizem, só há uma bola. Essa é uma metáfora perfeita para os nossos chefes de Estado; e o nosso trabalho é chutá-los até encontrarmos uma maneira de transformar nossos esforços individuais numa vitória coletiva".

raiva...). Quando, da emoção, tentamos forjar modos outros de encarar o que nos parece insuportável. Se não pela serenidade de uma separação impossível entre sujeito e objeto de pesquisa, pelo próprio ódio. Admitindo um aspecto performativo da cartografia fúngica, isto é, um performativo no processo de imersão a que nos lançamos, pensar os ódios discursivos (ou discursividades odiosas?) também pode nos afetar de ódio. E por que não afetaria? Aliadas às razões afetivas e estéticas das problematizações aqui propostas, as horas incomensuráveis e repetitivas do gesto de buscar, compilar e arquivar os enunciados neoconservadores lembram que os agenciamentos têm um preço, ou que a vontade de *ver mais* para *sentir mais* em relação aos materiais que almejamos analisar colide, inevitavelmente, com processos de subjetivação.

Contaminar-se *assim* é um caminho perigoso. No entanto, quando o ódio não se traduz em pura reatividade, mas condensa afetos como a raiva ou a indignação por justiça, como é possível tomá-lo apenas como um afeto triste e impotente? Pensemos com Audre Lorde (2019, p. 148): “a raiva é uma reação apropriada a atitudes racistas, assim como a fúria quando as ações decorrentes dessas atitudes não mudam”. Para Lorde, a raiva difere do ódio à medida que pode ser um elemento mobilizador (e não necessariamente destrutivo) para o ensejo de uma vida mais vivível (Sierra, 2013), enquanto o ódio, quando instrumentalizado para/pelo o racismo, por exemplo, destrói vidas, mundos e regimes de afecção; está implicado com a produção de morte: “o ódio é um desejo de morte ao odiado, não um desejo de vida a qualquer outra coisa” (Lorde, 2019, p. 176). De fato, considerando paixões mortais como o racismo e, arriscaria dizer, a LGBTIA+fobia, “esse ódio e a nossa raiva são muito diferentes” (Lorde, 2019, p. 147), e não há o que ser negociado em sistemas estruturais de violência e poder. Contudo, pergunto se seria possível “retirar o ódio de sua fixidez repetitiva e recidiva” (Kiffer; Giorgi, 2019, p. 70) e pensá-lo para além de um monólito, não para que falemos de ódios “bons” ou “ruins”, mas porque deve haver diferentes modos de usá-lo ou de resignificá-lo sem que para isso seja necessário expurgar os afetos “negativos” de nossos circuitos afetivos⁸⁹.

⁸⁹Penso, especialmente, em instalações artísticas que mobilizam o que podemos chamar de “poéticas do ódio”, e que podem ser vislumbradas em “Odiolândia”, de Giselle Beiguelman, e “Diários do ódio”, de

Ou, de modo mais contundente, porque podemos detestar as condições políticas que vivemos e “desejar uma morte feliz às formas políticas calcificadas, às soluções inúteis e às más formas de pensar” (Culp, 2020, p. 43).

Que isso seja uma escusa do risco (o enunciar não se contenta em comunicar e informar) de simplesmente reiterar o ódio propagado pelas discursividades neoconservadoras ou, como se diz, “dar palco” para toda sorte de posturas e polemizações. A responsabilidade é sempre de quem, deliberadamente, repete um enunciado (Butler, 1997). O intuito de discutir esses materiais nas seções anteriores foi, vale dizer, provocar desestabilizações em seus contextos de enunciação para inscrevê-los em outros registros; de quem sabe, usá-los contra eles mesmos. Justamente, se parte da tarefa dos discursos de ódio é circunscrever o domínio daquilo que pode ser dito, do que pode contar como “permitido” na esfera pública e discursiva (Butler, 2019b), é importante que *nós* também possamos dizer, ou melhor, *contradizer*; até porque o contágio afetivo do ódio não resulta apenas na interpelação bem sucedida de sujeitos que se engajam na dinâmica neoliberal e neoconservadora, mas também envolve a sedução de quem se opõe a ela (Kølvraa, 2015).

Mesmo ciente de que minhas escolhas nesta pesquisa foram, de certo modo, *educadas* - porque também contidas nos limites de um certo dizível, não estou certa de que contradizer significa privilegiar tentativas quase sempre frustradas de “desmistificar”, apontar erros, incoerências ou redigir cartas de repúdio, porque a coerência e a(s) verdade(s) não estão seriamente em disputa. O jogo perigoso praticado por coalizões neoconservadoras e suas polemizações necessita de um “acordo ilusório” que suspende a apreensão dessas coisas, ainda que ninguém seja inocente e que isso provoque efeitos muito concretos (Kølvraa, 2015). Sabemos que a polêmica é somente uma figura parasitária de qualquer discussão, pois

o polemista prossegue investido dos privilégios que detém antecipadamente, e que nunca aceita recolocar em questão. Possui, por princípio, os direitos que o

Roberto Jacoby e Syd Krochmalny, cujos objetos são discursividades de ódio que circulam em meio eletrônico. Para uma leitura detalhada destas instalações, ver Kiffer e Giorgi (2019) e Albin, Lopes-Piñeyro e Redruello (2020).

autorizam à guerra e que fazem dessa luta um empreendimento justo; não tem diante dele um parceiro na busca da verdade, mas um adversário, um inimigo que está enganado, que é perigoso e cuja própria existência constitui uma ameaça. O jogo para ele não consiste, portanto, em reconhecê-lo como sujeito com direito à palavra, mas em anulá-lo como interlocutor de qualquer diálogo possível, e seu objetivo final não será se aproximar tanto quanto possível de uma difícil verdade, mas fazer triunfar a justa causa da qual ele é, desde o início, o portador manifesto. O polemista se sustenta em uma legitimidade da qual seu adversário, por definição, está excluído (Foucault, 2006, p. 225-226).

Alguns excertos expostos ao longo da tese são indicativos disso, sobretudo nas acusações de que os ativismos e produções acadêmicas feministas e LGBTIA+ rogam pelo fim do corpo sexuado, da família e da nação. Como Judith Butler (2021, p. 35) aponta, “estamos atuando em meio a formas de fantasmagoria politicamente consequentes”, e cabe a nós avaliar as estratégias de que lançamos mão para não sucumbir às primeiras e não esgotar o potencial político das últimas.

Assim, talvez trabalhemos no sentido de “decompor” essas acusações, apoiando-nos em teorizações e campos de estudos específicos para expor as discursividades neoconservadoras e diagnosticar as violências por elas produzidas, como fiz até aqui. Ou, como gostaria de sugerir na próxima seção, podemos arriscar imaginar modos outros de sobreviver e, quem sabe, fazer do [ódio um verbo]: clamar “pelo fim do corpo” precisamente por saber que não há nada mais pesado do que ele (Butler, 2019b); no próprio ato de exercer as normas, aprender a desdenhá-las, sobretudo para não cair nas armadilhas do reconhecimento que organizam, marcam e instituem oposições; para não desejar a “assimilação”, vislumbrar ser “ninguém”, ainda que não saibamos exatamente o que isso significa; constituir modos outros de parentesco, pertencimento e coabitação; e fazer de nossas *inadequações* teóricas, corporais, sexuais, familiares e coletivas um plano de consistência para resistir às ficções que nos atam a “este mundo”. Mais do que um artifício de realce, o ato de narrar o inenarrável entre colchetes é um modo de esvaziar o excesso de peso das coisas e inaugurar um espaço de imprevisibilidade antes de fazermos uso delas⁹⁰, como a própria reflexão sobre a percepção, em nós, de afetos que

⁹⁰Livremente inspirado em notações que Anne Carson empreende em “*Decreation*” (2005) acerca do romance “Ao farol”, de Virginia Woolf. Vale mencionar que, posteriormente, Carson lança mão de artifício

não podemos apreender. Eventualmente, também pode significar a dissuasão de qualquer tipo de culpa que, por acaso, impeça-nos de aproveitar uma partida de futebol cuja bola seja um simulacro da cabeça de um presidente populista (Figura 32).

O desejo que se faz inteligível a partir da raiva, esse “sentimento causado pelas distorções entre semelhantes” (Lorde, 2019, p. 147), deve parecer, afinal, uma espécie de simpatia, de “no corpo a corpo odiar o que ameaça a vida, amar lá onde ela prolifera” (Deleuze; Parnet, 1988, p. 44); não para celebrarmos o ato de odiar, mas para querer alguma coisa no que nos acontece: “[...] a alegria de querer destruir aquilo que mutila a vida” (Deleuze, 2019a, p. 31). De modo que talvez pudéssemos chamar este ódio de um *ódio político* em contraste às *políticas do ódio* (Kiffer; Giorgi, 2019), essas que operam a partir da vontade de extermínio simbólico e físico dos corpos e experiências que diferem de uma certa familiaridade; do agir para a destruição daquilo que afeta e abala premissas normativas violentas de valoração da vida e do viver em comum. Deve estar aí a justa distinção entre o ódio que move a tessitura desta pesquisa e o ódio do qual ela fala – não na intenção, mas na instrumentalização; se bem que essas justificativas provavelmente sejam excessos, pois o dito não é mais espesso que a superfície dos discursos (Foucault, 2014).

parecido em “*Antigonick*” (2012), objeto de discussão de Judith Butler em artigo que pode ser lido neste link: <<https://bityli.com/yqlhpj>>.

A inquietante alteridade das zonas de contato

Ao atuar junto às normas que conformam as condições de viabilidade da materialidade e daquilo que contará como “vida vivível” (Sierra, 2013), a performatividade política dos discursos de ódio neoconservadores configura os modos pelos quais pensamos e praticamos um viver em comum, orientados, conforme discuti na seção “A economia afetiva do ódio”, por/para uma defesa de si insuflada de ódio, paranóia e fundamentalismo. Mesmo quando essa defesa se projeta em uma dimensão mais coletiva (e, de algum modo, ela é sempre extrapolada), podemos dizer que ela produz oposições - porque parte de uma moralização da política centrada na expulsão sistemática de pessoas e grupos marcados pela diferença no interior de sua economia, bem como o individualismo - pois sabemos que aquele que se defende é o mesmo que se identifica com similitudes hegemônicas de cor, religião, classe, sexualidade, dentre outras (Ahmed, 2015; Butler, 2021).

Evidente que, considerando as premissas neoconservadoras, esses fenômenos devem ser esperados, uma vez que a exclusão do Outro e o individualismo são precondições de sustentação de tal racionalidade, que trabalha no sentido de integrar algumas características do neoliberalismo (Brown, 2006); não por acaso um dos efeitos da crescente precarização em todos os âmbitos da vida está intrinsecamente relacionado à supervalorização do “eu” ajustado ao modelo autossuficiente econômico-moral e, portanto, apartado eticamente da responsabilidade pela vida e pelo cuidado de outras pessoas, seres e meios ambientes (Butler, 2018; 2021). Na complementaridade entre neoconservadorismo e neoliberalismo, os discursos de ódio circunscrevem corpos específicos que podem habitar de modo inteligível os espaços públicos e privados (e, de certo modo, virtuais), assim como quais modos de vida serão dignos de proteção à violência, ou mesmo enlutáveis (Butler, 2019b), renunciando uma espécie de “pânico da

alteridade” que promove o fechamento de fronteiras dos limites corporais e a aversão à abertura ao Outro e ao desconhecido.

Uma das consequências explícitas disso é a impossibilidade da prática da igualdade, que sequer pode ser pensada nesses termos, pois se perde o sentido fundamental da inter-relacionalidade⁹¹ e da interdependência. Isso acontece não apenas porque a violência atua contra os laços sociais⁹², mas como Judith Butler (2021) sugere, porque nos habituamos a pensar a igualdade como algo que deve ser concedido aos indivíduos enquanto “unidades” e não como algo que se faz coletivamente e de modo relacional. Ora, se a igualdade é entendida com um mero direito individual, a responsabilidade social que os sujeitos têm uns com os outros é enfraquecida:

sem esse sentido amplo do inter-relacional, assumimos que a demarcação corporal deve ser o fim, não o contorno da pessoa, o local de passagem e porosidade, a evidência de uma abertura para alteridade que é definidora do corpo em si (Butler, 2021, p. 30).

Na verdade, pensar condições de vida mais igualitárias deve passar tanto por uma crítica à individualidade quanto pelo reconhecimento de uma interdependência como constitutiva do viver em comum, afinal, “ou cada pessoa é constituída e sustentada por relações em que depende de algo, ou algo depende dela” (Butler, 2021, p. 29). Para manter uma vida vivível, somos dependentes das relações sociais, de redes de apoio e infraestrutura, enfim, de um *set* de configurações específicas (histórica e economicamente) na organização social, que inviabiliza um “livrar-se” dessa dependência, mesmo que ela se dê de formas e intensidades diferentes (Butler, 2018). Isso significa que a igualdade não pode ser pensada como o resultado de um movimento

⁹¹A noção de relacionalidade a que me refiro está apoiada nas teorizações de Butler (2021, p. 25): “[...] a relacionalidade não é, em si, algo bom, um sinal de conexão, uma norma ética que se deve postular para além e contra a destruição. Ao contrário, a relacionalidade é um campo controverso e ambivalente em que a questão da obrigação ética tem de ser elaborada à luz de um potencial destrutivo persistente e constitutivo”.

⁹²Vale lembrar que toda violência é interpretada de acordo com um quadro político específico (Butler, 2021). Nesta tese, entendo a produção de discursos de ódio e seus efeitos como violência contra as dissidências sexuais e de gênero, bem como aos laços sociais e às premissas de uma vida em comum e mais igualitária.

de “saída” da dependência para uma independência radical, mesmo porque ela só será possível se condições mais justas de *manutenção da vida* puderem ser alcançadas e isso atravessa, conseqüentemente, o combate às desigualdades, sejam elas quais forem (Butler, 2021).

Para além da urgência de identificar os abalos que a violência produz nos laços sociais, como a própria problematização dos discursos de ódio, se quisermos almejar possibilidades outras e mais igualitárias de viver, talvez seja preciso adentrar em terrenos um pouco mais instáveis em que “a imaginação – e o que é imaginável – se tornará crucial [...], pois estamos vivendo um período que somos eticamente forçados e impelidos a pensar para além dos limites realistas do possível” (Butler, 2021, p. 39). De certa forma, mesmo que brevemente, a proposta desta seção tem a ver com isso, o exercício de imaginar modos outros de resistir à violência ou de produzir desidentificações das ficções neoconservadoras para além do que nos parece imediatamente impossível.

*

Where do I begin?
An opening; A tale of two bodies
(aA) other and a waxing mouth.
I open with lips against pin-pricks
a thickening behind the breast
somatic anchors that root and bloom like an artery
I open with the tale of a third party
second hand
Lamina/lamina
lopsided lovers bound in mutual defeat

- Shannon Williamson⁹³

O problema que Tarsh Bates (2015) persegue em “*The Unsettling Eros of Contact Zones and Other Stories*” é, na realidade, uma pergunta: “o que é ser humano quando

⁹³Williamson (2015, p. 6).

percebemos nossos corpos como ecologias multiespécie?" (Bates, 2018, p. 1, tradução minha). Mesmo que tentássemos responder a partir de uma (já difícil) sistematização dos temas que lhe interessam, como biopolítica, disciplina, microbiologia, microbiopolítica, ecologia, estudos de gênero, feminismo, arte, bioarte, dentre outros, os aparatos e protocolos usados para dar visibilidade a essa pergunta ainda seriam desorientadores: artefatos vitorianos, projeções, baralho, pães e cultura de fungos à base de sangue.

As peças que compõem a exibição exploram diferentes sensações que podem ser mais ou menos prazerosas ou desconfortáveis ao nos expor à ecologia que atravessa e transborda nossos corpos em contato com outros corpos e, nesse caso, com a espécie fúngica *Candida albicans*. A exemplo de outros dramas, *Homo sapiens* e *C. albicans* estão emaranhadas em uma relação que nem sempre é recíproca: "*Candida* se esconde timidamente sob as dobras e torna-se feroz quando seu ambiente, nós, muda, [...] deixando de ser uma companheira inócua para causar grande irritação" (Wilson, 2015, p. vii). Justamente, fungos dessa ordem são mais conhecidos pelo conjunto de infecções/micoses orais, genitais e cutâneas que provocam quando em desarmonia com os nossos corpos, tomadas, vulgarmente, como "problema de mulher", mesmo que *Candida* não tenha preferência por quaisquer gêneros. Uma amostra de equívocos científicos e culturais que produzem limitações nos modos como apreendemos e nos relacionamos com outros corpos que não os nossos (Bates, 2018), afinal, até mesmo a expressão "nossos" devia estar sob suspeita, uma vez que mais da metade das *nossas* células nem humanas são⁹⁴.

Ao afastar-se de uma perspectiva antropocêntrica que antagoniza seres humanos a outros seres, julgados como bons ou ruins a depender das vantagens e desvantagens que nos oferecem, Bates se preocupa em pensar a agência de *C. albicans* em sua diversidade morfológica, proliferativa, adaptativa etc., a partir de uma ecologia outra, denominada "*CandidaHomo*", em que *C. albicans* é apreendida como uma espécie

⁹⁴Estimativas apontam que apenas 43% de nossas células são humanas. O restante é composto por bactérias, fungos e demais microrganismos. Falando especificamente de *Candida*, suas espécies vivem comensalmente em 80% da microbiota de um sistema digestivo saudável (Barbedo; Sgarbi, 2010).

companheira, parte de Outras histórias para além das que nos permitimos contar a fim de manter nossos limites corporais estáveis. Assim, inspirada pela ideia de “eros” trabalhada por Luce Irigaray, as zonas de contato entre o humano e o fúngico são problematizadas como afetos, desejos de interconexão e interação em múltiplas formas de intimidade assim permitidas pelo contato, que nem sempre é harmonioso ou idílico, porque permeado por “relações de poder e (des)entendimentos que emergem dos encontros hápticos, incorporados entre ‘Outros’” (Bates, 2018, p. 1, tradução minha), mas inevitável para a constituição de modos outros de vida.

Em “*Ereignis, Gelassenheit and Lichtung: a love story*”, a proliferação e a metamorfose de *C. albicans* são projetadas em *time-lapse* nas paredes e no chão da instalação, assim como nas roupas e na pele do público (Figuras 33 e 34). É como aquiescer: você está aqui, não há escolha. Isso é uma zona de *contaminação* (Wilson, 2015). A sobreposição de territórios entre o espaço arquitetônico, a pele e a projeção lembra que, certamente, o contato com outros corpos pode ser insuportável, mas também tão delicado e sedutor quanto um feixe de luz sobre a pele: “elas [as células] rastejam em cantos e sobre curvas, dinâmicas e alegres [...]. Olhe para a esquerda, para a direita, estenda o braço, você é acariciado, coberto, imerso em seu mundo” (Bates, [201?], tradução minha, não paginado).

Figura 33. *Print screen* do vídeo de exibição de “...a love story”⁹⁵



Fonte: Modificado de Bates ([201?]).

⁹⁵O vídeo de exibição pode ser visto neste link: <<https://bit.ly/3Q33G28>>.

Figura 34. Projeção sobre o público



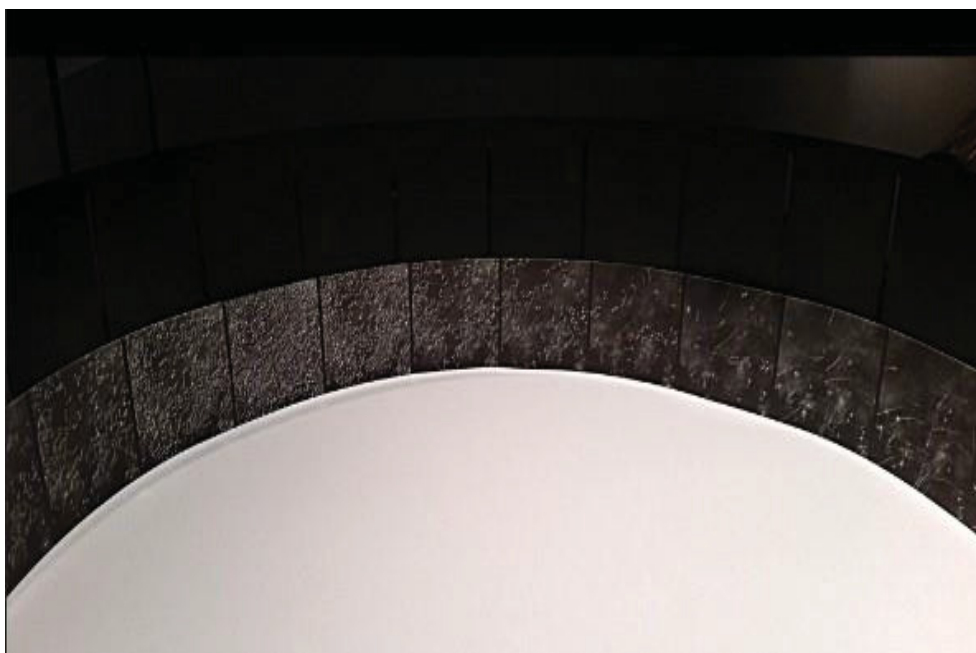
Fonte: modificado de Bates ([201?]).

Em contraste a essa experiência, "*Control of Cell Morphology In Vivo*" nos permite ver *C. albicans* a uma distância mais segura e controlada (Figuras 35 e 36).

Figura 35. Zootropo de *C. albicans*

Fonte: modificado de Bates ([201?]).

Figura 36. Vista interior do zootropo



Fonte: modificado de Bates ([201?]).

Essa peça explora o papel do controle na maneira como apreendemos o Outro. Dependendo da velocidade com que giramos a manivela do zootropo⁹⁶, *C. albicans* deixa de ser uma imagem estática e ganha vida (Bates, 2015). No entanto, ainda que, aqui, tenhamos maior deliberação do que em relação à “...a love story”, o controle é uma ilusão à medida que precisamos nos adaptar à altura das fendas do tambor, disciplinando nossos gestos e olhar. Não apenas o controle, mas a persistência da imagem, o *continuum* que criamos ao acionar o aparato também é ilusório; cessamos o movimento das mãos, fechamos os olhos, afastamo-nos do zootropo e a animação deixa de existir. O uso de um zootropo, nesse caso, é elucidativo: um aparato extradiscursivo vitoriano para fazer ver e conhecer alguma coisa, não para *tocá-la*. Assim, “... *In Vivo*” nos pergunta se a disciplina e o controle são os meios adequados para pensar nossas corporalidades em contato com o Outro, ou que tipo de acesso temos ao Outro e a nós mesmas/os dessa forma.

⁹⁶Criado em 1834 por William George Horner, o zootropo é um aparato óptico composto por um tambor circular com pequenas frestas recortadas através das quais se olha para desenhos dispostos em tiras. Ao girar, o tambor cria uma ilusão de movimento aparente.

Um outro modo de significar o argumento parte de "*Surface Dynamics of Adhesion*", criada a partir da primeira ilustração de *C. albicans* pelo micologista Charles Phillippe Robin, em 1853. Para criá-la, Bates enriquece e, paradoxalmente, enfraquece o meio de crescimento fúngico com o próprio sangue⁹⁷. Depois de incubada, a cultura de células fúngica e humana é depositada em um padrão adaptado do desenho de Robin e enquadrada em placas acrílicas.

Figura 37. Ambientação vitoriana para "*Surface Dynamics of Adhesion*"



Fonte: Bates ([201?]).

A princípio, "*...Adhesion*" é experimentada como um adorno arquitetônico típico do século XIX, que consiste em uma faixa decorativa que divide paredes em seções superiores e inferiores, presentificada, por exemplo, em casas e galerias de arte europeias no mesmo período. Ao situar as placas acrílicas em uma ambientação vitoriana (Figura 37), a peça questiona a disciplina e o controle dos corpos, assim como o desconforto provocado pelo excesso dos corpos em relação à norma, pois a proliferação fúngica transborda o padrão em que foi confinada, conforme podemos notar na comparação

⁹⁷Comumente, esse meio de crescimento é composto por ágar e outras substâncias. O protocolo detalhado de criação pode ser consultado em Bates (2018).

entre o primeiro e o nono dia de exibição (Figura 38). Como Bates sugere, esta é uma peça de “natureza-morta viva”, porque “permite que *Candida* ‘atue’ como o microrganismo complexo que é – vivo, animado, desordenado, em vez da entidade fixa descrita na ilustração de Robin” (Wilson, 2015, p. ix).

Figura 38. Comparativo entre o 1º e o 9º dia de exibição



Fonte: Bates (2018).

A peça reúne *scientia sexualis* e *ars erótica* (Foucault, 2015) à medida que depende de uma manipulação laboratorial ou de um aparato de visibilidade científico para emergir, ao mesmo tempo que a contaminação mútua entre *C. albicans* e o sangue de Bates refaz, diferentemente, a ligação entre sexo e morte⁹⁸. De fato, a cultura celular produzida por Bates está fadada, em um primeiro momento, à morte. E, no entanto, ela é necessária. Tanto o sangue quanto o fungo precisam “morrer” para que alguma coisa aconteça: a proliferação de alguma coisa que, enquanto espectadoras/es, não sabemos ainda o que é, mas que escapa, vaza. O gesto tem menos a ver com a exploração de uma vulnerabilidade mútua, já que nem as células sanguíneas, nem as células fúngicas estão em meios ideais para sobreviver, do que com uma espécie de interdependência: *C. albicans* precisa do sangue para proliferar, assim como a sobrevivência das células de Bates

⁹⁸Penso que podemos pensar essa relação até mesmo como uma versão (mais *soft*, certamente) da ligação entre sexo e morte trabalhada por Marquês de Sade, Georges Bataille e Anne Cécile Desclos, para citar alguns exemplos. Para uma analítica dessa relação, ver o ensaio de Susan Sontag “A imaginação pornográfica” (1967).

depende de como o sangue pode se adaptar à *C. albicans*. O resultado dessa cooperação produz uma rota de fuga ao estêncil de Robin; o sangue se torna um meio de cultura ideal, enquanto as placas acrílicas se transformam em verdadeiras iluminuras.

Consonantemente às peças anteriormente citadas, "...*Adhesion*" nos provoca a entender a contaminação como um pressuposto para nos relacionarmos e para nos constituirmos diferentemente do que somos. Na verdade, os aparatos de estratificação de que Bates dispõe funcionam mais como figuras de composição para algo que se inscreve em outros registros, isto é, se a proliferação incontida e a capacidade de adesão de *C. albicans* traem o desejo de organização e interpretação, uma terceira parte que vê, toca e se deixa tocar é fundamental para que a ecologia *CandidaHomo* persista como algo vivo, para além da performance. Assim, Bates nos convida a jogar com a repulsa a partir de um *deck* de 52 cartas com micrografias do polimorfismo de *C. albicans* que, inclusive, demonstram a capacidade de adaptação às nossas membranas, mucosas e pele (Figura 39); convite que, posteriormente, é convertido em um banquete em que podemos digerir *C. albicans*, literalmente. Ainda que estejam mortas, as células fúngicas produzem desterritorializações em nós, e depois de nós (Figura 40).

Figura 39. "*Translational Ambiguity Tolerance*"



Fonte: Bates (2015).

Figura 40. *"The Unsettling Eros of Contact Zones"*

Fonte: Bates (2015).

O jogo de distâncias das zonas de contato deve supor o risco de perdermos o "eu". Ora estamos no controle da distância, ora mal percebemos que já perdemos os limites precisos dos nossos corpos. Como nos lembra Anne Carson (2005), tocar o Outro, seja física, moral, emocional ou imaginariamente, é uma crise de violação de fronteiras: sexuais, familiares, afetivas... A perspectiva de entregar-se, abrir-se ao Outro pode ser desorientadora, mas igualmente prazerosa. Se tivermos o cuidado de não manter o "horror" à distância, talvez possamos apreender que o jogo de distâncias é também uma exigência de eros (Carson, 1998).

Epílogo

Escrever uma tese produz uma série de hábitos que encrostam na gente. Quantas vezes fiz esse mesmo gesto? Levantar, andar, alongar, voltar.

Abandonar a solitude do trabalho de pesquisa parece difícil.

Volto ao texto de abertura, “artifício para o concerto do desejo”. Ele foi iniciado em outubro de 2018, no dia da apuração dos votos das eleições presidenciais. Mal reconheço algumas passagens porque já não sou a mesma; não poderia.

“Deus me livre de ter medo agora, depois que eu já pus os pés no fundo...”⁹⁹

Sorrio ao concordar com Gal Costa.

*

Para discutir a articulação de forças neoconservadoras no campo da educação, com ênfase na educação dos gêneros e sexualidades, apostei na decomposição disso que chamei de “performatividade política dos discursos de ódio”, uma expressão que envolve a apreensão do caráter performativo da linguagem, uma investigação genealógica sobre as condições de possibilidade que fizeram-na emergir nos últimos anos no Brasil, assim como a analítica de uma economia afetiva do ódio.

⁹⁹Excerto da música “Com medo, com Pedro”, escrita por Gilberto Gil e, nesse caso, interpretada por Gal Costa.

Primeiro, era necessário que a linguagem pudesse ser pensada para além do essencialismo que tem habitado a disseminação dos discursos de ódio, sobretudo quando coisas como “opinião” e “liberdade de expressão” constituem o direito de “dispor” da vida do Outro. Pensá-la como performativa significa reconhecer o caráter atributivo dos discursos para os processos de objetivação e subjetivação; de certo modo, também implica o reconhecimento da centralidade dos discursos de ódio para a política neoconservadora. Nesse sentido, as teorizações de Judith Butler (1997) foram fundamentais para situar que os discursos não se originam na subjetividade dos sujeitos falantes, tampouco produzem efeitos a partir de suas intenções. Ao contrário, escapam ao controle do sujeito e ao que está sendo proferido para provocar outros efeitos para além do contexto de enunciação e para além do que está sendo dito: o “performativo” indica justamente o agir ou a ação, que não se conforma a um sujeito fundador, visto que não há fazedor por trás do feito (Butler, 2003); e institui uma abertura temporal ao mobilizar ações passadas que se projetam a um futuro imprevisível. Isso não quer dizer, vale lembrar, que as pessoas que disseminam discursos de ódio são “ingênuas”, ou que não devam ser responsabilizadas. Na verdade, evitar a personificação dos discursos de ódio permite entendê-los em relação à historicidade que condensam e mobilizam, isto é, significa afirmar que os ataques às dissidências sexuais e de gênero se apoiam em regimes de verdade que possibilitam e legitimam essas violências.

Isso nos leva, portanto, a considerar as condições de possibilidade para a disseminação dos discursos de ódio contra as dissidências sexuais e de gênero. Evidente que sem a pretensão de uma totalização dessas condições, podemos eleger recortes temporais e alguns marcos que são importantes para isso. No caso de uma tese inserida em problematizações no campo da educação, o foco de atuação das investidas neoconservadoras no Brasil na última década, principalmente ao considerarmos a educação dos gêneros e sexualidades, escolhi o “kit gay”, os Planos de Educação e a eleição de Jair Bolsonaro por apostar que as discursividades produzidas a partir deles pudessem evidenciar, inclusive, uma espécie de atualização no governo dos

corpos e das práticas afetivas e/ou sexuais, sobretudo as que se constituem diferentemente do regime cisheteronormativo.

Parte da dificuldade de designar essa atualização reside no fato de que essas investidas “antigênero”, se tomadas como um “movimento”, não possuem um conjunto estável de princípios, posicionamentos ou agrupamentos. Nesse sentido, Sônia Corrêa (2021) usa uma metáfora elucidativa, a figura mitológica da “hidra”, um monstro com corpo de dragão e várias cabeças de serpente com capacidade regenerativa, para caracterizá-lo, uma vez que esse movimento orbita diferentes religiões, como a católica e a evangélica; uma rede heterogênea de sujeitos atuantes, que incluem políticos, pastores, padres, empresários, institutos, partidos, militantes neoliberais, grupos libertários de direita, organizações fascistas, nazistas etc.; além de uma ampla mobilização de retóricas para a produção de ameaças, inseguranças e culpabilizações que bem podem ser incoerentes e inconsistentes, mas estão sempre a serviço da reativação de “crises” e polemizações quando necessário. Um exemplo disso é o próprio “kit gay”, uma ação macropolítica produzida em meados de 2011, mas reativada tanto na votação dos Planos de Educação quanto na eleição de Bolsonaro, assim como a “ideologia de gênero”, o espantalho (Corrêa, 2018) que emerge no Brasil no contexto das discussões para votação e aprovação dos Planos de Educação, mas que se conecta ao “kit gay” e à eleição de Bolsonaro, por exemplo.

A relativa fluidez e permeabilidade a causas, intervenções e sujeitos constitui, na verdade, a própria estratégia de atuação neoconservadora, sobretudo para a promoção de autoritarismos e regulações morais:

com grande expertise comunicacional, as hidras antigênero navegam em condições políticas singulares, como eleições, colando emoções e significantes flutuantes, incitando pânicos morais, agregando públicos. Reativam o conservadorismo inercial das sociedades, produzindo ‘tempestades perfeitas’ que levam a restaurações autoritárias ou à desdemocratização (Corrêa, 2021, não paginado).

Tais políticas sustentam e são sustentadas por processos desdemocratizadores (Brown, 2006; 2019) que atuam na subjetivação de cidadanias não democráticas aversivas

às reivindicações minoritárias; no reforço da cisheteronormatividade, promovendo desigualdades que atravessam, inclusive, outros marcadores sociais, como a dimensão de raça e classe, visto que estão alinhados ao racismo e ao classismo; além, como suspeito, da produção de precarização e vulnerabilidade que incide diferencialmente nas dissidências sexuais e de gênero. Como Wendy Brown (2006) explica, tais processos são pavimentados por ataques neoliberais à justiça, à reforma social, aos serviços de bem-estar social e legitimados pelas investidas neoconservadoras, que atuam no sentido moralizar as inseguranças que emergem como efeito de tais ataques. No caso do Brasil, onde essas condições nunca foram estáveis ou mais plenamente alcançadas, a aliança entre neoliberalismo e neoconservadorismo encontra espaço para proliferar condições de governo distintas das que vivenciávamos entre 2003 e 2015, período marcado pela parceria entre Estado e movimentos sociais, como os próprios movimentos LGBTIA+, que produziu uma série de avanços por direitos civis e jurídicos que não podem ser negados, ainda que inscritos em processos de captura e normalização (Sierra, 2013).

Com efeito, ao fazer da eliminação do Outro um imperativo para a sobrevivência (Mbembe, 2018; Ahmed, 2015), da violência um modo de vida (Butler, 2021) e da igualdade um mero apelo demagógico (Brown, 2006), penso que a governamentalidade neoconservadora escancara a ligação entre biopolítica e necropolítica, quer chamemos essa relação de “bionecropolítica” ou não. No meu entendimento, se a ruptura da parceria entre Estado e movimentos LGBTIA+ desempenha um papel importante nisso, uma análise orientada para as condições de tal ruptura pode nos indicar a relevância da disseminação de discursos de ódio em uma economia afetiva (Ahmed, 2015) para a produção de precarização e de vulnerabilidade, fatores essenciais para entendermos os riscos envolvidos para a persistência da vida dos sujeitos que experienciam formas mais dissidentes de sexo e gênero.

Isso quer dizer que os discursos de ódio não são meramente a união entre discurso e ódio, tampouco que o discurso “contenha” o ódio (Brown, A. 2017). O ódio é um afeto político, não surge no interior do sujeito para depois mover-se para “fora” em direção a outros sujeitos e objetos, mas está em relação de imanência com as relações

de poder (Ahmed, 2015). Perfaz uma economia afetiva que “gruda” outros afetos como o medo, o pânico e o amor, sustentando, performativamente, práticas que configuram métricas para os esquemas hegemônicos que distribuem a precariedade, a valorização das vidas e o direito ao luto (Butler, 2021). Faço referência, especificamente, à produção de dessemelhanças que fazem da defesa do “eu” e dos objetos de amor a justificativa para a expulsão do Outro; que tornam a eliminação do Outro aceitável e desejável; e que exploram a vulnerabilidade para aprofundar a condição precária das dissidências sexuais e de gênero.

Em suma, investigar a performatividade política dos discursos de ódio neoconservadores foi uma tentativa de apreender tanto essa atualização no governo das dissidências sexuais e de gênero na grade de inteligibilidade do neoconservadorismo quanto a produção da precarização desses corpos e práticas afetivas e/ou sexuais a partir da disseminação de discursos e manifestações odiosas. Bem por isso, mesmo que brevemente, arrisquei também “um performativo outro”, ou modos de contradizer a performatividade política dos discursos do ódio que i) não dependessem da exclusão desse afeto em nossos circuitos afetivos, mesmo porque uma vida em comum dificilmente constituiria um lugar harmonioso e livre de conflitos (Butler, 2021); e ii) colocassem em xeque as premissas neoconservadoras que promovem uma espécie de “pânico da alteridade”, ou o fechamento de si em relação ao Outro. Ao buscar inspiração em algumas peças produzidas por Tarsh Bates na exibição *“The Unsettling Eros of Contact Zones and Other Stories”*, que mobilizam o modo de vida fúngico, ou melhor, uma ecologia centrada na interdependência para repensar a vida em comum, o uso da metáfora da contaminação ao longo deste trabalho ganha outro sentido: parto do entendimento de que uma vida em comum, mais igualitária e mais vivível não reside em uma independência radical, muito próxima, certamente, dos pressupostos individualistas neoliberais, mas da possibilidade de contaminar-se com o Outro, que pode significar, quem sabe, a produção de performativos políticos mais éticos.

REFERÊNCIAS

- AHMED, Sara. *La política cultural de las emociones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
- ALBIN, Juan; LOPES-PIÑEYRO, Hernán; REDRUELLO, Maria Eugenia. Poéticas del odio: experiencias artísticas argentino-brasileñas en tiempos de desdemocratización. *Arte, indiv. soc.* 32(3) 2020: 737-749.
- ALMEIDA, Ronaldo de. Bolsonaro presidente. Conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. *Novos estud.*, São Paulo, 38(01): 185-213, jan./abr. 2019.
- ALVES, Damares. *Para quem ainda finge surpresa*. 1 set. 2020. Twitter: @DamaresAlves. Disponível em: <<https://bityli.com/RtJKXq>>. Acesso em jun. 2022.
- ANDERSON, Ryan. As manobras da ideologia de gênero para ensinar mentiras a seu filho. *Gazeta do Povo*, 18 mar. 2018. Disponível em: <<https://cutt.ly/dEKFdvcv>>. Acesso em out. 2021.
- ANZALDÚA, Glória. *La conciencia de la mestiza*. Rumo a uma nova consciência. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 13(3): 704-719, set./dez. 2005.
- APÓS PERFORMANCE polêmica, manifestantes protestam em frente ao MAM de São Paulo. *GZH Artes*, 29 set. 2017. Disponível em: <<https://cutt.ly/DmfdWp0>>. Acesso em out. 2021.
- ARCHANGEL, Ana; WALDER, Erna von der. Pensamento sitiado: portas de entrada para um diálogo sobre fundamentalismo a partir do filme A Vila. In: GALLO, Sílvio; VEIGA-NETO, Alfredo. (Orgs.). *Fundamentalismo e Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 37-66.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.
- ATIVISTAS LGBT protestam contra fechamento de exposição no Santander e por visibilidade. *Sul 21*, 21 set. 2017. Disponível em: <<https://cutt.ly/unChbQc>>. Acesso em out. 2021.
- AUSTIN, John Langshaw. *Quando dizer é fazer*. Palavras e ação. Porto Alegre: Artes médicas, 1990.
- BARBEDO, Leonardo S.; SGARBI, Diana B. G. Candidíase. *DST – J. bras. Doenças Sex. Transm.* 22(1), p. 22-38, 2010. Disponível em: <<https://bityli.com/prukKi>>. Acesso em jun. 2022.

BARONE, Isabelle. Quem são os LGBTs conservadores que apoiam Bolsonaro. *Gazeta do Povo*, 10 jun. 2020. Disponível em: <<https://cutt.ly/EFsqdNA>>. Acesso em mar. 2022.

BARROS, Letícia Maria Renault de; BARROS, Maria Elizabeth Barros de. O problema da análise em pesquisa cartográfica. *Fractal, Rev. Psicol.*, 5(2), p. 373-390, maio/ago. 2013.

BARTHES, Roland. *Fragmentos de um discurso amoroso*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1977.

_____. *Aula*. São Paulo: Cultrix, 2013.

_____. *Mitologias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BASILIO, Ana Luiza. Na Marcha para Jesus, Bolsonaro admite tentar reeleição em 2022. *Carta Capital*, 20 jun. 2019. Disponível em: <<https://cutt.ly/FE1OCN6>>. Acesso em mar. 2022.

BATES, Natarsha. *The Unsettling Eros of Contact Zones And Other Stories*. 2015. Disponível em: <<https://cutt.ly/VTOLNZD>>. Acesso em nov. 2021.

_____. *The Unsettling Eros of Contact Zones*. Queering evolution in the CandidaHomo ecology. Tese de doutorado. University of Western Australia, Austrália, 2018.

_____. *Tarsh Bates*, [201?]. Disponível em: <<https://bityli.com/LeWoLY>>. Acesso em jun. 2022.

BECKETT, Samuel. *Esperando Godot*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

BENEVIDES, Bruna G. *Dossiê assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2021*. Brasília: Distrito Drag, ANTRA, 2022.

BENTO, Berenice. 'Pinkwashing à brasileira': do racismo cordial à LGBTTTfobia cordial. *Cult*, 16 dez. 2015. Disponível em: <<https://cutt.ly/IRaWazN>>. Acesso em out. 2021.

_____. Necrobiopoder: quem pode habitar o Estado-nação? *Cadernos pagu*, 53, não paginado, 2018.

BIROLI, Flávia; VAGGIONE, Juan Marco; MACHADO, Maria das Dores Campo. *Gênero, neoconservadorismo e democracia: disputas e retrocessos na América Latina*. São Paulo: Boitempo, 2020.

BOLSONARO, Jair. Bolsonaro. Sou homofóbico sim, com orgulho. Não terão sossego. 2013. *Youtube*, 11 out. 2018. Disponível em: <<https://cutt.ly/KmfyfDc>>. Acesso em jun. 2021.

_____. *O AGU se manifesta*. 03 set. 2019. Twitter: @jairbolsonaro. Disponível em: <<https://cutt.ly/GDMmsas>>. Acesso em: mar. 2022.

_____. *Enquanto a esquerda*. 14 jul. 2020. Twitter: @jairbolsonaro. Disponível em: <<https://cutt.ly/bDMOYqo>>. Acesso em: mar. 2022.

BRASIL. Câmara dos Deputados. *Notas taquigráficas*, Brasília, 20 ago. 2019a. Disponível em: <<https://cutt.ly/cmaDIEt>>. Acesso em jun. 2021. Discurso do deputado Manoel Isidório de Santana Júnior.

_____. Câmara dos Deputados. *Notas taquigráficas*, Brasília, 15 out. 2019b. Disponível em: <<https://cutt.ly/Lmsug5i>>. Acesso em jun. 2021. Discurso do deputado Manoel Isidório de Santana Júnior.

_____. Câmara dos Deputados. *Notas taquigráficas*, Brasília, 15 out. 2019c. Disponível em: <<https://cutt.ly/dmsuDza>>. Acesso em jun. 2021. Discurso do deputado Manoel Isidório de Santana Júnior.

_____. Câmara dos Deputados. Projeto de Lei nº 8876, de 18 de outubro de 2017. Autor: Lincoln Portela. *Câmara dos Deputados*, Brasília, DF, 18 out. 2017a. Disponível em: <<https://cutt.ly/NmsiKUv>>. Acesso em jun. 2021.

_____. Câmara dos Deputados. Projeto de Lei nº 8907, de 19 de outubro de 2017. Autor: Flavio Augusto da Silva. *Câmara dos Deputados*, Brasília, DF, 17 out. 2017b. Disponível em: <<https://cutt.ly/smsox4A>>. Acesso em jun. 2021.

_____. Câmara dos Deputados. Projeto de Lei nº 2200/19, de 10 de abril de 2019. Autor: Isidório de Santana Júnior. *Câmara dos Deputados*, Brasília, DF, 10 abr. 2019d. Disponível em: <<https://cutt.ly/Fmsp8pK>>. Acesso em jun. 2021.

_____. Câmara dos Deputados. *Notas taquigráficas*, Brasília, 19 mar. 2014a. Disponível em: <<https://cutt.ly/vEKAVZW>>. Acesso em out. 2021. Discurso do deputado Stefano Aguiar.

_____. Câmara dos Deputados. *Notas taquigráficas*, Brasília, 28 mai. 2014b. Disponível em: <<https://cutt.ly/KEKSG6o>>. Acesso em out. 2021. Discurso do deputado Givaldo Carimbão.

_____. Câmara dos Deputados. *Notas taquigráficas*, Brasília, 13 mai. 2014c. Disponível em: <<https://cutt.ly/HEKDzde>>. Acesso em out. 2021. Discurso do deputado Antonio Bulhões.

_____. Câmara dos Deputados. *Notas taquigráficas*, Brasília, 30 nov. 2010 b. Disponível em: <<https://cutt.ly/OEKFMUi>>. Acesso em out. 2021. Discurso do deputado Jair Bolsonaro.

_____. *Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de LGBT*. Brasília, 2009. Disponível em: <<https://cutt.ly/tFehZ00>>. Acesso em mar. 2022.

_____. Câmara dos Deputados. Projeto de Lei nº2578/2020, de 12 mai. 2020. Autor: Filipe Barros. *Câmara dos Deputados*, Brasília, DF, 12 mai. 2020. Disponível em: <<https://cutt.ly/LFaUGpw>>. Acesso em mar. 2022.

_____. Câmara dos Deputados. Projeto de Lei nº2639/2019, de 7 mai. 2019. Autor: Sóstenes Cavalcante. *Câmara dos Deputados*, Brasília, DF, 7 mai. 2019e. Disponível em: < <https://cutt.ly/VFaOcx>>. Acesso em mar. 2022.

_____. Câmara dos Deputados. Projeto de Lei nº3419/2019, de 11 jun. 2019. Autor: Heitor Freire. *Câmara dos Deputados*, Brasília, DF, 11 jun. 2019f. Disponível em: <<https://cutt.ly/2FaPOwi>>. Acesso em mar. 2022.

_____. Câmara dos Deputados. Projeto de Lei nº4966/2019, de 11 set. 2019. Autor: Francisco Eurico da Silva. *Câmara dos Deputados*, Brasília, DF, 11 set. 2019g. Disponível em: <<https://cutt.ly/ZFaA1Lx>>. Acesso em mar. 2022.

_____. Câmara dos Deputados. Projeto de Lei nº 8.035/2010. *Câmara dos Deputados*, Brasília, DF, 2010a. Disponível em: <<https://bityli.com/VUhNxt>>. Acesso em jun. 2022.

_____. Câmara dos Deputados. Projeto de Lei nº 13.005, de 25 de Jun. 2014. *Câmara dos Deputados*, Brasília, DF, 2014. Disponível em: <<https://bityli.com/kbVeW>>. Acesso em jun. 2022.

BRITO, Luciano. Maringá diz não à Ideologia de gênero. *Blog Luciano Brito*, 21 jun. 2015. Disponível em: <<https://cutt.ly/KRavTvU>>. Acesso em mar. 2022.

BROWN, Wendy. American nightmare. Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization. *Political Theory*, 34(6): 690-714, dez. 2006.

_____. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente*. São Paulo: Politeia, 2019.

_____. Qué hacer. [Entrevista concedida a] Álvaro Guzmán Bastida e Héctor Muniente. *Ctxt*, Nova Iorque, n. 143, 17 nov. 2017. Disponível em: <<https://cutt.ly/GnluMA3>>. Acesso em jun. 2021.

BROWN, Alexander. What is hate speech? Part 1: the myth of hate. *Law and Philosophy*, 36: 419:468, 2017.

BURITY, Joanildo. A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder? In: ALMEIDA, Ronaldo; TONIOL, Rodrigo. *Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais*. Campinas: Unicamp, 2018.

BUTLER, Judith. *Lenguaje, poder e identidad*. Tradução de Javier Sáez e Beatriz Preciado. Título original: *Excitable speech. A politics of the performative*. Madrid: Editorial Síntesis, 1997.

_____. *Quadros de Guerra*. Quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

_____. *Corpos em aliança e a política das ruas*. Notas para uma teoria performativa de assembleia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

_____. *Corpos que importam*. Os limites discursivos do sexo. São Paulo: n-1 edições, 2019a.

_____. *A força da não violência*: um vínculo ético-político. São Paulo: Boitempo, 2021.

_____. *Vida precária*. Os poderes do luto e da violência. Belo horizonte: Autêntica, 2019b.

_____. *Problemas de gênero*: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003.

_____. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do pós-modernismo. *Cadernos Pagu*, v. 11, p.11-42, 1998.

BUTLER, Judith; ATHANASIOU, Athena. *Desposesión*: lo performativo en lo político. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2017.

CAMPBELL, Elaine. A vida emocional do poder governamental. *Ecopolítica*, v. 1, p. 43-76, 2011.

CARSON, Anne. *Plainwater*. Essays and poetry. Nova Iorque: Vintage contemporaries, 2005.

_____. *Norma Jeane Baker of Troy*. Nova Iorque: New Directions Publishing, 2020.

_____. *Glass, Irony and God*. Nova Iorque: New Directions Publishing, 1995.

_____. *Decreation*. Nova Iorque: Alfred A. Knopf, 2005.

_____. *Eros the bittersweet*. Nova Jersey: Princeton University Press, 1998.

CASTRO, Gabriel de Arruda. Danos irreversíveis: o livro que denuncia a epidemia transgênero entre as adolescentes. *Gazeta do Povo*, 30 set. 2020. Disponível em: <<https://cutt.ly/mmfvOWW>>. Acesso em jun. 2021.

CAVALCANTE, Sóstenes. *É assustadora a agenda que a ONU quer impor ao Brasil*. 04 mar. 2020. Twitter: @DepSostenes. Disponível em: <<https://cutt.ly/3E1XQTX>>. Acesso em: mar. 2022.

CÉSAR, Maria Rita de Assis; DUARTE, André de Macedo. Governo e pânico moral: corpo, gênero e diversidade sexual em tempos sombrios. *Educar em revista*, Curitiba, Brasil, v. 33, n. 66, p. 141-155, out./dez. 2017.

CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

COLLING, Leandro. *Que os outros sejam o normal*. Tensões entre movimento LGBT e ativismo *queer*. Salvador: Edufba, 2015.

COLMAN, Felicity F. Affect. In: PARR, Adrian. *The Deleuze Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005, p. 11-13.

CON MIS HIJOS NO TE METAS. *Con mis hijos no te metas*, 27 mai. 2019. Disponível em: <encurtador.com.br/evJS6>. Acesso em jun. 2022.

CONSTANTINO, Rodrigo. Gays que apoiam Bolsonaro e rejeitam Jean Wyllys? Sim, eles existem! *Gazeta do Povo*, 06 jun. 2016. Disponível em: <<https://cutt.ly/GToAHsF>>. Acesso em nov. 2021.

CORAJOSAMENTE ÉTICOS. *Marcha para Jesus*. 17 mai. 2015. Disponível em: <<https://cutt.ly/kRzn4LZ>>. Acesso em mar. 2022.

CORRÊA, Sônia. A “política do gênero”: um comentário genealógico. *Cadernos Pagu*, n. 53, não paginado, 2018.

_____. Ideologia de gênero: assim surgiu o espantalho. *Outras palavras*, 14 mai. 2021. Disponível em: <<https://bityli.com/MNsmuA>>. Acesso em jun. 2022.

CRUZ, Thalles do Amaral de Souza. *Diferença em disputa*: os embates acerca do kit anti-homofobia (2004-2012). Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

CULP, Andrew. *Dark Deleuze*. Pela morte deste mundo. São Paulo: Glac, 2020.

CUNHA, André Arias Fogliano de Souza. *As revoltas de Junho de 2013*: uma cartografia afetiva dos enunciados e das imagens do levante brasileiro. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017.

DAL'IGNA, Maria Cláudia. *Família S/A*: um estudo sobre a parceria escola-família. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul, 2011.

DAL'IGNA, Maria Cláudia; SIERRA, Jamil Cabral. Parceria e governamentalidade: ferramentas para problematizar as relações socioeducacionais contemporâneas. *Educação Unisinos*, v.22, n.3, p.332-340, jul./set. 2018.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2019a.

_____. O que é um dispositivo? In: *Michel Foucault*, filósofo. Barcelona: Gedisa, 1990, p. 155-161. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <<https://cutt.ly/ndmZtSR>>. Acesso em: ago. 2020.

_____. *Cursos sobre Spinoza*. Vincennes 1978-1981. Fortaleza: EdUECE, 2019b.

_____. *Conversações*. 1972-1990. Tradução de Peter Pál Pelbart. 7ª reimpressão. São Paulo: Ed. 34, 2008.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*. Capitalismo e esquizofrenia, vol. 1. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000.

_____. *O anti-Édipo*. Capitalismo e esquizofrenia 1. São Paulo: Editoria 34, 2010.

DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. São Paulo: Papyrus, 1991.

DESPENTES, Virginie. *Teoría King Kong*. Tradução de Beatriz Preciado. Espanha: UHF, 2007.

DICKINSON, Emily. *The complete poems of Emily Dickinson*. Editado por Thomas H. Johnson. Estados Unidos: Little, Brown and Company, 1960.

DORLIN, Elsa. *Séxo, género y sexualidades*. Introducción a la teoría feminista. Tradução de Victor Goldstein. Buenos Aires: Nueva Visión, 2009.

DUARTE, André de Macedo. Democracia em crise: biopolítica e governo neoliberal de populações. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 33, n. 68, p. 527-562, mai./ago. 2019.

DURAS, Marguerite. *O amante*. Rio de Janeiro: Record, [199-].

ÉBOLI, Evandro. Bolsonaro ressuscita 'kit gay' contra Haddad. *Gazeta do Povo*, 16 ago. 2018. Disponível em: <<https://cutt.ly/RRxVE2a>>. Acesso em mar. 2022.

É #FATO que deputados eleitos pelo PSL quebraram placa com nome de Marielle Franco em comício de Wilson Witzel. *O globo*, 8 out. 2018. Disponível em: <<https://cutt.ly/iEF7S5A>>. Acesso em out. 2021.

ERIBON, Didier. *Insult and the making of the gay self*. Durham: Duke University Press, 2004.

ESCOLA sem partido. *Você sabia que professores tb [sic] podem responder na justiça pela prática de ato de alienação parental?* 17 mai. 2020. Twitter: @escolasempartid. Disponível em: <<https://cutt.ly/1D7q6Zn>>. Acesso em mar. 2022.

FELICIANO, Marco. *Num país*. 22 fev. 2019a. Twitter: @marcofeliciano. Disponível em: <<https://cutt.ly/emfeNUP>>. Acesso em jun. 2021.

_____. *O PR Jair Bolsonaro deixou claro*. 24 mai. 2020. Twitter: @marcofeliciano. Disponível em: <<https://cutt.ly/RRcuzKY>>. Acesso em: mar. 2022.

_____. *Mas e a chamada violência psicológica?* 15 fev. 2019b. Twitter: @marcofeliciano. Disponível em: <<https://cutt.ly/1FajqPm>>. Disponível em: mar. 2022.

FILHO, Kleber Prado; TETI, Marcela Montalvão. A cartografia como método para as ciências humanas e sociais. *Barbarói*, Santa Cruz do Sul, n.38, p. 45-59, jan./jun. 2013.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a.

_____. *Ditos e escritos VI*. Repensar a Política. MOTTA, Manoel Barros da (Org.). Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *História da sexualidade 3*. O cuidado de si. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.

_____. *História da sexualidade I*. A vontade de saber. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

_____. *Em Defesa da Sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. Como se exerce o poder? In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Segurança, território e população*. Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. *Vigiar e punir*. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

_____. *Nascimento da biopolítica*. Curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008c.

_____. *Ditos e escritos V*. Ética, sexualidade, política. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2006.

GADELHA, Sylvio. *Biopolítica, governamentalidade e educação: introdução e conexões, a partir de Michel Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

GALLO, Silvio. A vila: microfacismos, fundamentalismo e educação. In: GALLO, Sílvio; VEIGA-NETO, Alfredo. (Orgs.). *Fundamentalismo e Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 17-35.

_____. *Deleuze e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

GARCIA, Douglas. *Como já afirmei*. 6 jul. 2020. Twitter: @DouglasGarcia. Disponível em: <<https://cutt.ly/ARozTYb>>. Acesso em out. 2021.

GARCIA, Luciana Silva; CALDERARO, Fernanda. A fragilização das estruturas federais de direitos humanos no Brasil pós ruptura institucional de 2016. *RIDH*, Bauru, 5(2), p. 211-232, jul./dez. 2017.

GARRAIO, Júlia; TOLDY, Teresa. "Ideologia de gênero": origem e disseminação de um discurso antifeminista, *Mandrágora*, v.26, n. 1, p. 129-155, 2020.

GAYS COM BOLSONARO. *Reunião com a ministra Damares Alves*. Brasília, 25 jun. 2020. Twitter: @gaycombolsonaro. Disponível em: <<https://cutt.ly/sRoldPs>>. Acesso em mar. 2022.

GEFAELL, Clara Valverde. *De la necropolítica neoliberal a la empatia radical*. Violencia discreta, cuerpos excluidos y repolitización. Barcelona: Icaria, 2015.

GRAEML, Cristina. Ideologia de gênero: o experimento de tentar forçar menino a ser menina. *Gazeta do Povo*, 27 nov. 2020. Disponível em: <<https://cutt.ly/4EKDAQv>>. Acesso em out. 2021.

GROS, Frédéric. *Desobedecer*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

GRUPO PRÓ-BOLSONARO arranca faixa com dizeres "Em defesa da Educação", na UFPR. *IG último segundo*, 26 mai. 2019. Disponível em: <<http://twixar.me/bSc1>>. Acesso em mar. 2022.

GRUPO usa 'cabeça' de Bolsonaro em pelada e é ameaçado de morte. *Catraca Livre*, 23 set. 2020. Disponível em: <<https://cutt.ly/sPsp9oR>>. Acesso em fev. 2022.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos pagu*, v.5, p. 07-41, 1995.

HARAWAY, Donna J.; GOODEVE, Thyrza Nichols. Fragmentos: quanto como uma folha. Entrevista com Donna Haraway. *Mediações*, v. 20, n. 1, p. 48-68, 2015.

HARKNESS, Kelsey. Estudo traz dados alarmantes sobre adolescentes transgêneros e suicídio. *Gazeta do Povo*, 14 set. 2018. Disponível em: <<https://cutt.ly/2msanbX>>. Acesso em jun. 2021.

IRINEU, Bruna Andrade. Homonacionalismo e cidadania LGBT em tempos de neoliberalismo: dilemas e impasses às lutas por direitos sexuais no Brasil. *Em pauta*, Rio de Janeiro, n. 34, v. 12, p. 155-178, 2014.

_____. *A política pública LGBT no Brasil (2003-2014): homofobia cordial e homonacionalismo nas tramas da participação social*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

IRINEU, Bruna Andrade; OLIVEIRA, Brendhon Andrade; LACERDA, Milena Carlos. Um balanço crítico acerca da regressão dos direitos LGBTI no Brasil sob ascensão do bolsonarismo. In: IRINEU, et al. (Orgs). *Diversidade sexual, étnico-racial e de gênero: temas emergentes*. Salvador: Devires, 2020, p. 98-115.

JÚNIOR, Isaias Batista de Oliveira; MAIO, Eliane Rose. Não vai ser permitido a nenhum órgão do governo fazer propaganda de opções sexuais: o discurso inaugural no desagendamento do Kit Gay do MEC. *E-Curriculum*, v. 15, n.01, p. 125-152, 2017. Disponível em: <<https://cutt.ly/jhd1R50>>. Acesso em nov. 2020.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. A invenção da "ideologia de gênero": a emergência de um cenário político-discursivo e a elaboração de uma retórica reacionária antigênero. *Rev. psicol. polít.*, São Paulo, v. 18, n. 43, p. 449-502, 2018. Disponível em: <<https://cutt.ly/1hd166J>>. Acesso em nov. 2020.

_____. Ideologia de Gênero: uma ofensiva reacionária transnacional. *Tempo e presença digital*, v. 32, p. 1-22, 2019.

KIFFER, Ana; GIORGI, Gabriel. *Ódios políticos e política do ódio: lutas, gestos e escritas do presente*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019.

KNUDSEN, Britta Timm; STAGE, Carsten. Introduction: affective methodologies. In: KNUDSEN, Britta Timm; STAGE, Carsten. (Orgs.). *Affective methodologies: developing cultural research strategies for the Study of Affect*. Reino Unido: Palgrave Macmillan, 2015, p. 1-22.

KØLVRAA, Christoffer. Affect, Provocation, and Far Right Rhetoric. In: KNUDSEN, Britta Timm; STAGE, Carsten. (Orgs.). *Affective methodologies: developing cultural research strategies for the Study of Affect*. Reino Unido: Palgrave Macmillan, 2015, p. 183-200.

LIMA, Caique. Justiça eleitoral. *Diário centro do mundo*, 17 out. 2020. Disponível em: <<https://cutt.ly/tD8Q9kc>>. Acesso em mar. 2022.

LIMA, Fátima. Bio-necropolítica: diálogos entre Michel Foucault e Achille Mbembe. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 70, p. 20-33, 2018.

LIMA, Walter Matias. A vila: o medo nem sempre ensandece. Uma pequena apresentação. In: GALLO, Sílvio; VEIGA-NETO, Alfredo. (Orgs.). *Fundamentalismo e Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 13-16.

LISPECTOR, Clarice. *Perto do coração selvagem*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1990.

_____. Onde estivestes de noite. In: *Clarice Lispector*. Todos os contos. Rio de Janeiro: Rocco, 2016.

_____. *Água viva*. São Paulo: Círculo do livro, 1973.

_____. *A maçã no escuro*. Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2015.

LOBO, Marisa. A '*mulher*'. 1 jan. 2021a. Twitter: @marisa_lobo. Disponível em: <<https://cutt.ly/Vmso5bF>>. Acesso em jun. 2021.

_____. *O risco à privacidade*. 9 set. 2019a. Twitter: @marisa_lobo. Disponível em: <<https://cutt.ly/QmfbaSH>>. Acesso em jun. 2021.

_____. *O que a esquerda*. 29 mai. 2020. Twitter: @marisa_lobo. Disponível em: <<https://cutt.ly/pE1L5Cz>>. Acesso em out. 2021.

_____. *Facilmente*. 15 set. 2021b. Twitter: @marisa_lobo. Disponível em: <<https://cutt.ly/ME1Ft65>>. Acesso em out. 2021.

_____. *Não existe [sic] crianças trans*. 29 ago. 2019b. Twitter: @marisa_lobo. Disponível em: <<https://cutt.ly/3FaS5Fs>>. Acesso em mar. 2022.

LOCKMANN, Kamila. As reconfigurações do imperativo da inclusão no contexto de uma governamentalidade neoliberal conservadora. *Pedagogía y Saberes*, 52, p. 67–75, 2020.

LOPES, Maura Corcini. Inclusão como prática política de governamentalidade. In: LOPES, Maura Corcini; HATTGE, Morgana Domênica. *Inclusão Escolar: conjunto de práticas que governam*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

LOPES, Maura Corcini; FABRIS, Eli Henn. *Inclusão e educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

LORDE, Audre. *Irmã outsider*. Ensaios e conferências. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

MALAFAIA, Silas. *Opinião não é homofobia*. 29 ago. 2015. Twitter: @PastorMalafaia. Disponível em: <<https://cutt.ly/QmfwOGj>>. Acesso em jun. 2021.

_____. *Bloquear puberdade*. 12 mar. 2017a. Twitter: @PastorMalafaia. Disponível em: <<https://cutt.ly/6msauwb>>. Acesso em jun. 2021.

_____. *Quando a imprensa*. 20 set. 2017b. Twitter: @PastorMalafaia. Disponível em: <<https://cutt.ly/omfv53L>>. Acesso em jun. 2021.

_____. *Povo brasileiro*. 25 out. 2017c. Twitter: @PastorMalafaia. Disponível em: <<https://cutt.ly/oEKGCoa>>. Acesso em out. 2021.

_____. *É ELE SIM!* 20 set. 2018a. Twitter: @PastorMalafaia. Disponível em: <<https://cutt.ly/4DNlzlX>>. Acesso em: mar. 2022.

_____. *Não existe núcleo*. 13 out. 2018b. Twitter: @PastorMalafaia. Disponível em: <<https://cutt.ly/WDDMMVhO>>. Acesso em mar. 2022.

_____. *Quando o útero*. @PastorMalafaia. Não paginado. 2018c. Disponível em: <<https://cutt.ly/PE1UgVf>>. Acesso em out. 2021.

_____. *Chega de tanta mentira!* 20 dez. 2019. Twitter: @PastorMalafaia. Disponível em: <<https://cutt.ly/cFsefDu>>. Acesso em: mar. 2022

MANIFESTANTES pró e contra Judith Butler protestam no Sesc Pompeia. *Folha de S. Paulo*, 7 nov. 2017. Disponível em: <<https://cutt.ly/mmbK77x>>. Acesso em mar. 2022.

MANUAL DE DEFESA CONTRA A CENSURA NAS ESCOLAS. 2022. Disponível em: <<https://bitly.com/plwXjV>>. Acesso em: jun. 2022.

MARACCI, João Gabriel. *Reflexões sobre verdade e política: mapeando controvérsias do kit gay*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MELO, Débora. Marcha para Jesus pede o fim da corrupção no País. *Terra*, 4 jun. 2015. Disponível em: <<https://cutt.ly/tRzEA74>>. Acesso em mar. 2022.

MERCADO LIVRE. *Livro Ideologia De Gênero - Pe. David Francisquini*. Mercado livre, [200-]. Disponível em: <<https://cutt.ly/ZE1UZMG>>. Acesso em out. 2021.

MICHAELIS. *Dicionário brasileiro da língua portuguesa*. Disponível em: <<https://cutt.ly/MgcP0EF>>. Acesso em out. 2020.

MIKOS, Camila Macedo Ferreira. *Produzir o sexo verdadeiro, regular o sexo educado: aproximações entre o cinema pornô e a educação sexual*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.

MISKOLCI, Richard. Pânicos morais e controle social - reflexões sobre o casamento gay. *Cadernos pagu* (28), p. 101-128, jan./jun., 2007.

MISKOLCI, Richard; CAMPANA, Maximiliano. "Ideologia de gênero": notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. *Sociedade e Estado*, v. 32, n. 03, p. 725-748, 2017.

MITCHELL, W. J. T. O que as imagens realmente querem? In: ALLOA, Emmanuel (Org.) *Pensar a imagem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

MOMBAÇA, Jota. *Não vão nos matar agora*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MOREIRA, Jasmine. *Políticas de gênero e sexualidade na escola contemporânea: da captura normativa ao pânico moral*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2021.

MORENO, Jéssica Ramos. *Um repórter*. 17 nov. 2020. Twitter: @a_jessicao. Disponível em: <<https://cutt.ly/oRoxooX>>. Acesso em out. 2021.

NA TERRA da Lava Jato, bolsominions arrancam faixa em defesa da Educação no prédio da UFPR. *Viomundo*, 26 mai. 2019. Disponível: <<https://cutt.ly/3EV7QQ6>>. Acesso em mar. 2022.

NAGIB, Miguel. Conteúdo imoral na escola. *Gazeta do Povo*, 7 nov. 2012. Disponível em: <<https://cutt.ly/1D8v4jo>>. Acesso em mar. 2022.

OTTONI, Paulo. John Langshaw Austin e a visão performativa da linguagem. *D.E.L.T.A.*, 18:1, p. 117-143, 2002.

PANFLETO de Bolsonaro expõe fotos e ataca líderes gays. *Istoé*, 9 mai. 2011. Disponível em: <<https://cutt.ly/JD32rP4>>. Acesso em jun. 2021.

PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virginia; ESCÓSSIA, Liliana da. Apresentação. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virginia; ESCÓSSIA, Liliana da. (Orgs.) *Pistas do método da cartografia*. Pesquisa-intervenção e produção da subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2015.

PASTORAL FAMILIAR promove formação com padre Rafael Solano sobre ideologia de gênero. *Diocese informa*, 27 ago. 2018. Disponível em: <<https://cutt.ly/3E1Z2MY>>. Acesso em out. 2021.

PELBART, Peter Pál. *O avesso do niilismo*. Cartografias do esgotamento. São Paulo: N-1 edições, 2013.

_____. *Necropolítica tropical: fragmentos de um pesadelo em curso*. Série Pandemia. São Paulo: N-1 Edições; 2018.

PEREIRA, Tamires Tolomeotti. *Ciência, Fundamentalismo religioso e Diversidade*. A apropriação de discursos científicos-biológicos para a produção de ódio e violência

contra as sexualidades e gêneros dissidentes nas mídias sociais. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.

PEREIRA, Tamires Tolomeotti; SIERRA, Jamil Cabral. Quando ciência e fundamentalismo religioso se encontram: estratégias para a produção de ódio contra as sexualidades e gêneros dissidentes e seus efeitos nas políticas públicas. *Revista Prâksis*, 2, p. 244–266, 2019.

_____. Uma ficção biológico-conservadora: discursos de ódio contra as dissidências sexuais e de gênero e seus impactos na educação. *Cadernos da escola*, v. 14, n. 28, p. 39-56, 2020.

PINHO, Kelseny Medeiros. *Movimento anti-população em situação de rua?* 03 ago. 2021. Twitter: @kelseny. Disponível em: <<https://cutt.ly/fE1ms8f>>. Acesso em: mar. 2022.
REFERENCIA DE TWITTER ATUALIZAR ASSIM

PORFÍRIO, Wesley. O mínimo sobre ideologia de gênero. *Blog Wesley Porfírio*, 09 mar. 2017. Disponível em: <<https://cutt.ly/wD7rA9W>>. Acesso em mar. 2022.

POZANNA, Laura. A formação do cartógrafo é o mundo. Corporificação e afetabilidade. *Fractal, Rev. Psicol.*, v. 25, n. 2, p. 323-338, mai./ago. 2013.

PRIMEIRO FÓRUM sobre Ideologia de gênero. *G1*, 20 fev. 2018. Disponível em:<encurtador.com.br/guzGQ>. Acesso em jun. 2022.

PUAR, Jasbir K. *Terrorist assemblages: homonationalism in queer times*. 10ª ed. Durham: Duke University Press, 2017.

_____. 'I would rather be a cyborg than a goddess': intersectionality, assemblage, and affective politics. *Meritum*, Belo Horizonte, v. 8, n. 2, p. 371-390, jul./dez. 2013.

_____. Homonacionalismo como mosaico: viagens virais, sexualidades afetivas. *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, v. 3, n. 1, p. 297-318, 2015.

ROCHA, Alex. Cartilha contra ideologia de gênero. *G1*, 01 jun. 2016. Disponível em: <encurtador.com.br/hxLN5>. Acesso em jun. 2022.

ROCHA, Hellen. Culto infantil: nosso gênero vem de Deus. *Blog Ideias ministério infantil*, 03 set. 2018. Disponível em: <encurtador.com.br/envyl>. Acesso em jun. 2022.

RODRIGUES, Carla; AIRES, Suely. Dossiê para conhecer Achille Mbembe. *Outras mídias*, 2018, p. 1-4.

RODRIGUES, Rafael Barbosa; SILVA, Josenilda Maria Maués da. Democracia e diferença em tramas político-curriculares contemporâneas: o Escola Sem Homofobia em análise. *Educar em Revista*, v. 36, não paginado, 2020.

ROLNIK, Suely. Esferas da insurreição: para além da cafetinagem da vida. In: SANTIAGO, Homero; TIBLE, Jean; TELLES, Vera. (Orgs.). *Negri no trópico*. 23° 26' 14". São Paulo: n-1 edições, 2017, p. 101-122.

ROMANCINI, Richard. Do "Kit Gay" ao "Monitor Da Doutrinação": a reação conservadora no Brasil. *Contracampo*, 37, 2, não paginado, 2018.

RUBIN, Gayle. Pensando o sexo: notas para uma teoria radical das políticas da sexualidade. *Cadernos Pagu*, Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero Pagu, n. 21, p. 1-46, 2012.

SALDAÑA, Paulo. Pauta ideológica de Bolsonaro, 'ideologia de gênero' sofre derrotas em série no STF. *Folha de S. Paulo*, 13 jul. 2020. Disponível em: <<https://cutt.ly/TRoQaHs>>. Acesso em mar. 2022.

SANTOS, Allan dos. Resumo da ADI 5668. *Terça Livre*, 29 out. 20. Disponível em: <<https://cutt.ly/vD8nV46>>. Acesso em abr. 2021.

SCHELB, Guilherme. 'Menino veste azul e menina veste rosa'. 3 jan. 2019. Twitter: @GuilhermeSchelb. Disponível em: <<https://cutt.ly/JD8Qrpm>>. Acesso em mar. 2022.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. *Tocar la fibra*. Afecto, Pedagogía, Performatividad. Tradução de María José Belbel Bullejos e Rocío Martínez Ranedo. Espanha: Estudios de género, 2018.

_____. Queer performativity. Henry James's The art of the novel. *GLQ: A journal of lesbian & gay studies*, v.1, p.1-16, 1993.

SERRANO, Fernando. Políticas antigênero na América Latina: um olhar panorâmico. In: CORREA, Sônia (Edit.). *Políticas antigênero na América Latina*. Estudos de Caso - Versões Condensadas. Rio de Janeiro: Associação Brasileira Interdisciplinas de Aids, 2021.

SHAPIRO, Ben. As consequências, no mundo real, de se submeter à ideologia de gênero. *Gazeta do Povo*, 13 dez. 2018. Disponível em: <<https://cutt.ly/HD8bpd8>>. Acesso em mar. 2022.

SIERRA, Jamil Cabral. *Marcos da vida viável, marcas da vida vivível*: o governo da diversidade sexual e o desafio de uma ética/estética pós-identitária para a teorização político-educacional LGBT. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.

_____. Identidade e diversidade no contexto brasileiro: uma análise da parceria entre Estado e movimentos sociais LGBT de 2002 a 2015. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 26, p.1-14, 2019.

_____. *Homossexuais, insubmissos e alteridades em transe*. Representações da homocultura na mídia e a diferença no jogo dos dispositivos contemporâneos de

normalização. Dissertação de mestrado. Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2004.

SIERRA, Jamil Cabral; MEYER, Dagmar Estermann. Entre capturas biopolíticas e estratégias de resistência LGBT: um ensaio sobre a lógica fármaco-moralizante na Profilaxia Pré-exposição – PrEP. *Revista Interinstitucional Artes de Educar*. Rio de Janeiro, 6(3): p. 1018-1037, set./dez. 2020.

SILVA, Tomaz Tadeu; CORAZZA, Sandra; ZORDAN, Paola. *Linhas de escrita*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

SONTAG, Susan. *A doença como metáfora*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. *Against interpretation and other essays*. Nova Iorque: Picador, 2013.

SOU obrigado a elogiar a Dilma. *Gazeta do Povo*, 25 mai. 2011. Disponível em: <<https://cutt.ly/NFa5J4z>>. Acesso em mar. 2022.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

TAVARES, Camilla Quesada. Do jornalismo informativo ao de posição: a "guinada à direita" do jornal Gazeta do Povo. *Revista Mídia e Cotidiano*, v. 14, n. 3, p. 118-136, 2020.

TOITIO, Rafael Dias. *Cores e contradições*. A luta pela diversidade sexual e de gênero sob o neoliberalismo brasileiro. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016.

TRINDADE, Luiz Valério. *Discurso de ódio nas redes sociais*. São Paulo: Jandaíra, 2022.

TSING, Anna. Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. *Ilha*, v. 17, n. 1, p. 177-201, 2015.

UFPR ANTI-RESISTÊNCIA. *26 de maio nas ruas*. Disponível em: <<https://cutt.ly/3EV7QQ6>>. Acesso em: mar. 2022.

VEIGA-NETO, Alfredo. Anotações sobre a escrita. In: OLIVEIRA, Adriano de; ARAÚJO, Emília Rodrigues; BIANCHETTI, Lúcio (Orgs.). *Formação do Investigador: reflexões em torno da escrita/pesquisa/autoria e a orientação*. Florianópolis: CECS, 2014, p. 62-73.

_____. *Foucault e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

_____. É preciso ir aos porões. *Revista Brasileira de Educação*, v. 17, n. 50, p. 267-282, 2012.

_____. Governamentalidade e educação. *Revista Colombiana de Educación*, n. 65, 2013.

_____. Coisas do governo... In: RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. L. & VEIGA-NETO, Alfredo (org.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, p. 13-34. 2002.

_____. Uma vila voltada para trás. In: GALLO, Sílvio; VEIGA-NETO, Alfredo. (Orgs.). *Fundamentalismo e Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 67-106.

VEIGA-NETO, Alfredo; LOPES, Maura Corcini. Identidade, cultura e semelhanças de família: as contribuições da virada linguística. In: BIZARRO, Rosa (org.). *Eu e o outro: Estudos Multidisciplinares sobre Identidade(s), Diversidade(s) e Práticas Interculturais*. Porto: Areal, p. 19-35. 2007.

WEINTRAUB, Abraham. *Paulo Freire e kit gay*. 05 mar. 2020. Twitter: @AbrahamWeint. Disponível em: <<https://cutt.ly/6DNclBM>>. Acesso em mar. 2022.

WILSON, Laetitia. Burning desire. In: Bates, Natarsha. *The Unsettling Eros of Contact Zones And Other Stories*. 2015. Disponível em: <<https://cutt.ly/VToLNZD>>. Acesso em nov. 2021.

WOOLF, Virginia. O misterioso caso de *miss V*. (1906). In: V. Woolf, contos completos, São Paulo: Cosac Naify, 2007.

_____. *As Ondas*. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Novo Século, 2011.