

# DESAFIOS DA TEORIA QUEER: IDEOLOGIA E IGNORÂNCIA NOS AXIOMAS DE EVE SEDGWICK

DOI: 10.5935/2177-6644.20190018

QUEER THEORY CHALLENGES:  
IDEOLOGY AND IGNORANCE IN  
EVE SEDGWICK'S AXIOMS

DESAFÍOS DE LA TEORIA QUEER:  
IDEOLOGIA E IGNORANCIA EN  
LOS AXIOMAS DE EVE SEDGWICK

Ruan Nunes Silva \*

**Resumo:** Proponho neste trabalho pensar em pontes entre a teoria queer e as discussões sobre ideologia, conhecimento e ignorância com o intuito de trazer à tona como o debate queer se nutre das lacunas das ideologias de competência (CHAUI, 2008). As relações entre os temas supracitados são centrais na discussão dos axiomas propostos por Eve Sedgwick (1990) como instrumentos de reflexão sobre a teoria queer na contemporaneidade.

**Palavras-chave:** Teoria queer. Eve Sedgwick. Ideologia. Ignorância.

**Abstract:** In this paper I aim to think of connections among queer theory and the discussions of ideology, knowledge and ignorance with an eye to highlighting how queer debates feed themselves on the gaps of ideologies of competence (CHAUI, 2008) The intertwining of the aforementioned themes plays a central role in the discussion of the axioms proposed by Eve Sedgwick (1990) as instruments of reflection on queer theory in contemporary times.

**Keywords:** Queer theory. Eve Sedgwick. Ideology. Ignorance.

**Resumen:** Propongo en este trabajo pensar en puentes entre la teoría queer y las discusiones sobre ideología, conocimiento e ignorancia con la intención de traer a la superficie como el debate queer se nutre de las lacunas de las ideologías de competencia (CHAUI, 2008). Las relaciones entre los temas antes citados son centrales en la discusión de los axiomas propuestos por Eve Sedgwick (1990) como instrumentos de reflexión sobre la teoría queer en la contemporaneidad.

**Palabras clave:** Teoría Queer. Eve Sedgwick. Ideología. Ignorancia.

---

\* Professor de Língua Inglesa e Literaturas de Língua Inglesa da Universidade Estadual do Piauí - UESPI. Doutorando em Estudos de Literatura na Universidade Federal Fluminense - UFF. E-mail: ruan.nunes@hotmail.com

## Primeiros passos

A teoria queer e suas interpretações parecem ter se tornado uma bomba-relógio na sociedade brasileira nos últimos anos. A fala mais comum associada ao campo é o termo “ideologia de gênero” que se torna onipresente não apenas nos setores religiosos, mas também nos cenários políticos e educacionais. Não surpreende que sob os discursos da “ideologia de gênero” seja facilmente localizada a falácia de que existem profissionais da educação, em especial professores e professoras, que buscam encontrar meios de doutrinar estudantes com o intuito de fazê-los abrir mão dos valores morais e éticos. Falar sobre sexualidade se tornou um monstro à espreita que poderia minar todas as supostas boas relações firmadas entre a sociedade e a estrutura familiar. Surge então a dúvida: como burlar a ideologia dominante – esta que nos diz que a teoria queer é uma ameaça à família – e dialogar com sociedade? Como demonstrar que a teoria queer se preocupa em demonstrar que a diferença deve ser respeitada e que não há uma pregação do fim do que se compreende por homens e mulheres? Como localizar espaços de resistência para que a teoria queer reverbere não apenas no currículo acadêmico, mas também na nossa rotina?

Partindo da própria preocupação política com o termo ideologia, proponho neste trabalho pensar em pontes entre a teoria queer e as discussões sobre ideologia com o intuito de trazer à tona como o debate queer se nutre das lacunas das ideologias e que, seguindo as reflexões Eve Sedgwick, não há necessariamente algo a temer quando falamos sobre queer. Os axiomas propostos por Sedgwick em seu seminal *Epistemology of the Closet* ilustram as relações (negligenciadas) entre ideologia, conhecimento e ignorância, destacando como a teoria queer não é um projeto teórico isolado do mundo. Pelo contrário, ela se torna uma forma de lidar com a realidade justamente por examinar de que maneiras as sexualidades, sua preocupação fundamental, se dá dentro do regimento heteronormativo do que chamamos convencionalmente de sociedade.

## Ideologias, conhecimento e ignorância: relações

Em sua leitura sobre a história da ideologia, a filósofa Marilena Chauí (2008) enfatiza a importância de enxergar as questões de classe como essenciais para a produção de uma leitura dominante que serve aos grupos sociais. Para Chauí, assim como para

Engels e Marx, não se pode pensar em ideologias sem relacionar a consciência dos sujeitos humanos como produtores e produtos de suas existências. Isso significa, em outros termos, lembrar que a história é práxis, ou seja, mediados por “um modo de agir no qual o agente, sua ação e o produto de sua ação são termos intrinsecamente ligados e dependentes uns dos outros” (CHAUÍ, 2008, p. 23). A consciência dos lugares sociais ocupados por diferentes sujeitos fornece uma leitura de como esses indivíduos são distintos em suas organizações e fabricados por elas.

Chauí (2008) ressalta que reconhecer a consciência dessa produção pela práxis pode se tornar uma força motora para mudanças sociais, especialmente quando os envolvidos nas produções percebem que estão reiterando certas práticas para manter no lugar determinados valores. Há uma miríade de exemplos que demonstram essa quebra com as leituras hegemônicas: a compreensão dos feminismos plurais, as discussões sobre o racismo institucionalizado no país, a implementação de lei tipificando a violência doméstica como crime etc. Através de lutas e engajamentos sociais, as leituras do mundo e da sociedade são lentamente erodidas pelos questionamentos e interrogações. De modo sucinto, determinadas ideologias produzidas e sustentadas são destituídas de suas posições inquestionáveis.

Seguindo a reflexão de Chauí, tais questionamentos surgem da sociedade civil e de suas negociações com o que se convencionou chamar de ideologia invisível. É através da sociedade civil que as relações sociais são reproduzidas e reposicionadas na interação com as instituições que produzem discursos próprios como a família, a escola, a imprensa, a igreja, a polícia etc. As ideias destas instituições são interpretadas e avaliadas de acordo com seus espaços e membros que, nem sempre, estão conscientes de seu papel ativo na reiteração das posições. Isso significa dizer que “os indivíduos não podem perceber que a realidade da classe decorre da atividade de seus membros” (CHAUÍ, 2008, p. 76). Curiosamente, reside a problematização da ideologia justamente nesse intervalo curto entre notar ser membro e notar produzir a própria condição de ser membro.

Através de intelectuais – aqui compreendidos como aqueles que produzem os discursos e não necessariamente aqueles envolvidos com práticas acadêmicas – que confirmam discursos religiosos, morais, políticos etc como a prática “normal” ou “certa”, surge a aceitação de ideologias que não só separam a sociedade em estratos, mas também fabricam a alienação do sujeito. Sendo compreendida não como um processo

social, mas como o resultado da ação dos sujeitos, a alienação não pode ser interpretada apenas como um desvio da verdade justamente por ser uma questão tão objetiva quanto subjetiva. Objetiva por ser produto de alguma ação humana que produz a diferença e subjetiva por englobar processos inconscientes de não saber lidar com a interpretação daquela diferença.

Retornando aos intelectuais que produzem discursos, várias são as instâncias que povoam o imaginário dos sujeitos: se eu trabalhar muito, terei sucesso; se eu me dedicar ao meu emprego, serei valorizado; se a pessoa não é bem-sucedida, ela é preguiçosa; se a pessoa foi violentada, ela não estava se portando adequadamente. Essas frases exemplificam tipos distintos de ideologias que alimentam o pensamento de muitos indivíduos na sociedade. Ao negar as contradições em cada instância, muitos deixam escapar a análise de como essas condições são fabricadas em contextos e mantidas em seus lugares pela própria sociedade. Chauí (2008) afirma que uma classe é hegemônica não por deter os meios de produção e o poder do Estado em seus discursos oficiais, mas principalmente, na contemporaneidade, porque “suas ideias e valores são dominantes, e mantidos pelos dominados até mesmo quando lutam contra essa dominação” (CHAUÍ, 2008, p. 102). Surge aí a nomenclatura de ideologia invisível, porém Marilena Chauí discorda da forma como o termo é empregado e sugere que o termo utilizado seja “ideologia da competência.”

Ao sugerir a ideologia da competência, Chauí requer que analisemos como somos ensinados a nos relacionar com o mundo e com os outros. Através dos discursos da competência, baseados em percepções da maneira correta de existir, somos educados e disciplinados sobre tudo ao nosso redor. Aprendemos sobre a alimentação correta com nutricionistas, mesmo que a leitura seja apenas uma forma gordofóbica de se existir. Aprendemos sobre como é importante pensar no consumo consciente da água com o discurso ecológico, porém negamos a importância da política e seus usurpadores do meio ambiente na Amazônia. Aprendemos que precisamos nos amar antes de amar o outro, porém o discurso psicológico e sociológico da autoajuda nos envia mensagens de que existe a felicidade verdadeira a ser alcançada. Em outras palavras, “aprendemos” ironicamente sobre como nossas existências são qualificadas como válidas ou não dentro desses discursos da competência. Daí a necessidade de questionar como a ideologia “fabrica histórias imaginárias que nada mais são do que uma forma de legitimar a dominação da classe dominante” (CHAUÍ, 2008, p. 121), justamente por enxergar nessa

estrutura as rachaduras que permitem que diversos sujeitos, nas mais distintas situações, sejam “indisciplinados” em suas existências.

Seguindo as palavras da professora aposentada da UFRGS Guacira Lopes Louro, os sujeitos que são indisciplinados subvertem e desafiam a fronteira apelando para o exagero e ironia, trazendo à tona a arbitrariedade das divisões e dos limites (LOURO, 2016, p. 20). A ironia é que, ao localizarem como as ideologias da competência funcionam, estes sujeitos encontram maneiras de pensar e existir que discordam da hegemonia, resultando em tensões que demonstram a instabilidade das categorias que se acreditavam inquestionáveis. Estas tensões serão uma força motor por trás da teoria queer em sua política de antinormalização.

Concordando com Berthold Schoene (2008) quando o teórico afirma que a teoria queer não está preocupada apenas com a homossexualidade como objeto de pesquisa, faz-se essencial sublinhar que a teoria queer se dedica à investigação dos conflitos e dos prazeres das sexualidades em geral (SCHOENE, 2008, p. 292). Assim, estudar as expressões queer na sociedade é estar atento aos modos como as sexualidades em suas variadas formas estão sujeitas ao controle da heteronormatividade, uma ideologia da competência per se. “O maior oponente do ‘queer’ é,” nos lembra Schoene, “não a heterossexualidade, mas o sistema da heteronormatividade” (SCHOENE, 2008, p. 295).

Por se opor ao sistema da heteronormatividade, a teoria queer indaga como as nossas identidades são resultados de alinhamentos coercitivos que subjugam todos os sujeitos aos mesmos imperativos regulatórios (SCHOENE, 2008, p. 297). Isso significa dizer que os discursos das ideologias da competência ao nosso redor nos incentivam a aceitá-los como formas de inteligibilidade social. Entretanto, aceitar – objetivamente ou não – esses discursos significa que algo é negado e deixado de lado. O ato de ignorar algo então não é uma atitude neutra e isolada, sendo produzida pelo próprio conhecimento. Contrário ao que se comumente associa, o ato de ignorar se torna simbólico da produção e aceitação de conhecimentos. Ecoando as palavras de Guacira Lopes Louro, é preciso admitir que a ignorância “pode ser compreendida como sendo produzida por um tipo particular de conhecimento [...] ou por um modo de conhecer” (LOURO, 2016, p. 52), estabelecendo que a ignorância daquilo que nos é diferente é uma forma de conhecer a própria heteronormatividade.

A relação entre conhecimento e ignorância não é uma simples interpretação binária. Segundo Eve Sedgwick (1990), regimes de verdade alimentam as noções do que

seria verdadeiro ou falso, certo ou errado em determinados espaços. Enquanto em alguns lugares a possibilidade de casamento entre pessoas do mesmo sexo biológico é viável e aceita, em outros tal ideia vai contra os discursos religiosos, por exemplo. Para Sedgwick, essa preocupação em sustentar que determinados conhecimentos são verdadeiros – e outros falsos por consequência – é uma ilustração da relação entre conhecimento e ignorância, dois conceitos essenciais que balizam a formulação dos setes axiomas propostos por Sedgwick em *Epistemology of the Closet*, publicado em 1990. Estes axiomas serão aqui discutidos e revisados com o intuito de suscitar indagações sobre a política queer através do olhar de Sedgwick, ainda pouco traduzida no país.

### O queer de Sedgwick

Herdeira das discussões de Foucault sobre a verdade em *A Microfísica do Poder*, Sedgwick questiona como a percepção de certos conhecimentos como certos ou errados produz regimes de verdade que institucionalizam discursos sobre as práticas sociais. Conforme afirmado por Foucault (2014), cada sociedade possui seu regime de verdade que acolhe discursos que, por sua vez, não são isentos de interesses políticos e econômicos. A noção de regimes de verdade se baseia nas escolhas de discursos, por exemplo, científicos que circulam em materiais educacionais e nas mídias com o intuito de não deixar evidente os debates ideológicos ali presentes. Em *Epistemology of the Closet*, Sedgwick não se esquivava de analisar como esses regimes de verdade têm produzido leituras que se recusam a notar a construção de sujeitos queer como sintomáticos não da contemporaneidade, mas como existências históricas: esses sujeitos sempre existiram. Surge então a pergunta: de que maneiras essas personagens queer foram deixadas de lado na história a ponto de não representarem mais uma leitura válida nas mãos de muitos estudiosos não apenas das literaturas, mas das ciências em suas variadas vertentes?

A teórica estadunidense ressalta que a escolha de quais conhecimentos sustentar como certos ou verdadeiros é uma decisão que resulta na ignorância: outros conhecimentos se tornam errados e, portanto, invalidados. Os regimes de verdade não seguem as mesmas leis abstratas ou mesmo uma linha de raciocínio lógica. Um exemplo breve seria a recente conclusão do STF sobre criminalizar a homofobia e a transfobia. Grupos contrários argumentam que tal decisão promoverá a destruição do conceito de família, por eles compreendida como um núcleo composto por um homem e uma mulher, além de também questionarem como as práticas religiosas poderão ser acusadas

de homofóbicas ou transfóbicas. Enquanto a criminalização da homofobia e da transfobia se torna uma realidade no país que mais mata sujeitos LGBTQ+ conforme informam os dados do Grupo Gay da Bahia, o uso do nome social para pessoas trans e até mesmo os banheiros sem gênero ainda são tratados como temas polêmicos em espaços educacionais e ambientes de trabalho. Nas redes sociais chega a circular uma imagem que indaga sobre como a população brasileira consegue chamar Anitta e Silvio Santos pelos nomes artísticos e não pelo nome de batismo, sugerindo, portanto, que o nome social de pessoas trans é um tema da mesma alçada. Ao negar o debate sobre a criminalização da homofobia e sobre o uso do nome social, é notável na discussão o papel da ignorância, não como uma forma pejorativa de ofensa, mas sim uma escolha consciente de que outros conhecimentos não são válidos. Reside aí o questionamento de Sedgwick: “Ignorance is ignorance *of a knowledge*” (SEDGWICK, 1990, p. 8). Impedir que outras pessoas possam existir partindo do pressuposto que um conhecimento é mais importante que outro é corroborar a exclusão e segregação de grupos minoritários.

Repensar o que significa na contemporaneidade a recusa de conhecimentos que podemos aqui chamar de Outro – no sentido empregado por Thomas Bonnici como “aquele cuja referência se encontra fora do ambiente daquele que fala” (BONNICI, 2005, p. 54) – é uma estratégia de uma política queer que busca desestruturar determinadas bases sociais. Não é apenas por uma preocupação interpretada nas redes sociais como pseudoanarquista de encerrar qualquer tipo de organização, porém a política queer busca evocar dos questionamentos como determinados conhecimentos são ignorados através de escolhas que optam pela tática de não os abordar por considerá-los ora inferiores, ora insuficientes como instrumento de análise. A própria definição de conhecimentos como Outro é problemática, afinal, ao não se falar de X que seria a outra ponta de um binarismo, não estaríamos então ainda falando de X? Não estaria X no “ambiente daquele que fala” mesmo que através de um silêncio? Estamos diante de uma perspectiva foucaultiana da própria questão da sexualidade: quanto mais se busca evitar falar, mais se fala sobre ela.

O fato da ignorância surge como representativa de como as sociedades escolhem – nem sempre consciente, mas também não inocentemente – quais ignorâncias são úteis. Seguindo essa linha de raciocínio, Sedgwick (1990) ironiza que é um fato fantástico na discussão da sexualidade que a escolha do gênero pelo qual os sujeitos se sentem atraídos seja a forma de diferenciação e definição das orientações ou preferências sexuais. Em

outras palavras, a escolha pelo gênero para discutir a sexualidade se sobrepõe à miríade de outras questões que também são essenciais na sexualidade como certas áreas e zonas do corpo como erógenas, a frequência de atos, as relações de idade e poder, os investimentos simbólicos etc. (SEGDWICK, 1990, p. 8). Pensar que a sexualidade é apenas definida por uma “escolha” de qual gênero é atraente ou não é concordar com a ignorância na produção de sentidos, explicitando que existe uma relação entre o não falar sobre as outras partes que compõem também a sexualidade e os discursos de regimes de poder.

Como a tarefa da teoria queer é revelar as incoerências entre as ditas estáveis relações entre sexo, gênero e sexualidade (JAGOSE, 1996, p. 3), faz-se essencial que as discussões propostas por leitores e teóricos queer se centrem nesse apagamento de conhecimentos. Transformando esse desvelar dos regimes de verdade em uma estratégia política, a teoria queer pode se transformar em um instrumento de resistência. Ela se torna uma lente pela qual podemos analisar e questionar as estruturas sociais enquanto a arte em suas variadas formas se torna o território de contestação, em especial aqui a literatura como ferramenta para evidenciar a referida relação entre ignorância e conhecimentos.

Reconhecendo aqui as contribuições inestimáveis de Judith Butler para a discussão e elaboração da teoria queer, é importante reconhecer as propostas de Eve Sedgwick cujos *insights* promovem uma desmistificação da teoria queer – embora não assim nomeada por ela à época – como uma empreitada não necessariamente deslocada da literatura. Butler aborda textos literários e fílmicos em suas investigações, porém o silêncio sobre a obra de Sedgwick parece contribuir com a leitura da teoria queer como uma instituição acadêmica e complexa. Conforme já delineado acima, as análises de Sedgwick reverberam a partir de lugares comuns tidos como indiscutíveis e é a partir destes que seus axiomas parecem se desenvolver com o intuito de indagar até que ponto os projetos anti-homofóbicos dos anos 1980 teriam reverberações no futuro – onde nos encontramos agora como leitores e autor.

### **Os sete axiomas: ideologia, conhecimento e ignorância**

Os axiomas propostos por Sedgwick são sete e, apesar de diferentes em suas propostas objetivas de discutir identidade, literatura e/ou preconceito, dialogam com o



projeto anti-homofóbico<sup>1</sup> de *Epistemology of the Closet*. A diversidade das discussões se revela frutífera para pensar de que maneira a teoria queer tem se alimentado desses axiomas sem necessariamente destacar que a preocupação fora inicialmente teorizada de maneira organizada por Sedgwick. Para a teórica, escolher não saber implica em reconhecer tacitamente que as relações do armário – o conhecido e o desconhecido, o explícito e o não explícito sobre as definições homo e hetero – servem como potência para atitudes reveladoras sobre o que fazemos em relação aos tópicos de gênero, sexo e sexualidade (SEDGWICK, 1990, p. 3). O ato do armário, assim como as propostas axiomáticas, é compreendido como uma performance de um silêncio que constitui o discurso de nossa história por vezes tratado como oficial em suas leituras que essencializam e excluem. Leituras tais que os axiomas a partir de agora negociam como formas de reler a nossa história e promover debates sobre o presente.

O primeiro axioma tratado afirma que as pessoas são diferentes uma das outras – “People are different from each other” (SEDGWICK, 1990, p. 22). Partindo deste senso comum de que todas as pessoas são diferentes, Sedgwick não está propondo uma revisão daquilo que já sabemos. Pelo contrário, ao chamar atenção para tal ideia emitida com bastante frequência, a teórica destaca como é comum escolher a ignorância da própria afirmação, afinal, somos todos sujeitos diferentes por diversos motivos, porém mesmo acreditando nesta perspectiva, optamos por negociar que a sexualidade não deve ser diferente já que seríamos todos humanos. Em outras palavras, o senso comum nos diz que somos todos diferentes, porém, acreditamos que somos deveríamos ser todos iguais. Surge aí a contradição do que significa ser igual e diferente dentro de uma sociedade que alimenta a percepção de que somos todos iguais perante a lei.

Como Sedgwick trata da sexualidade a partir de um ponto de vista anti-homofóbico, ela sublinha a importância de que devemos colocar como as nossas sexualidades diferem. A reflexão da teórica reside na discussão das sexualidades, porém é amplamente perceptível em outros campos. Para alguns sujeitos, a sexualidade não se estende para além dos órgãos genitais, porém para outros ela nem mesmo precisa dessas áreas. Para determinados sujeitos, a ideia de práticas sexuais ruins é aversiva, mas para outros a quantidade e a qualidade não importam. Alguns pensam bastante sobre sexo enquanto outros pouco dedicam suas mentes ao tema. Alguns apreciam cenas sexuais

---

<sup>1</sup> Vale citar que em 1990 Sedgwick utilizava o termo anti-homofóbico, porém, atualmente, caberia repensá-lo como uma pluralidade de investidas contra diversos preconceitos contra sujeitos LGBTQ+.

com certo teor de ordem ou script de como acontecer, porém outros apreciam a espontaneidade dessas cenas. Todas essas diferenças tratadas por Sedgwick ressaltam como nossas sexualidades são diferentes e que exatamente por este motivo deveríamos encarar a diferença como marca que vai além do senso comum. Se nossas sexualidades são tão diferentes, porque não seríamos então sujeitos diferentes? Qual a intenção de uma ideologia da competência ao dizer que o prazer está apenas nos órgãos genitais? Pensar sobre essas perguntas indica que Sedgwick não traz nada novo, porém aponta a escolha de como não lidamos com essas diferenças no dia-a-dia de maneira objetiva.

Para Sedgwick, a diferença – *différ(a/e)nce* – como elemento-chave das próprias leituras pós-estruturalistas e pós-modernas pode ter perpetuado nuances da diferença como formas de separar determinados grupos. Um exemplo discutido apresentado é a própria operação com termos que ela diz fetichizados como “a mãe”, “o pai” ou “o Édipo” na teoria psicanalítica justamente por buscarem criar determinadas essências de sujeitos distintos. Desse modo, por mais diferentes e distintos que sejamos, estaríamos todos interligados às categorias que nos explicariam de maneira breve. Enquanto a crítica de Sedgwick não tem a intenção de desmerecer as análises psicanalíticas ou invalidar tais agrupamentos, é importante ressaltar as contribuições desta teoria na formação de discursos (intra)psicanalíticos que podem também ter contribuído para rever a diferença como celebração ao apagar outras diferenças. Não por acaso Sedgwick cita projetos como as críticas marxista, feminista e pós-colonial pelo foco que podem ter auxiliado na desconstrução de determinados sujeitos ao custo de agrupar certos indivíduos e apagar outros. Residem aí as demandas da terceira onda feminista e também da própria teoria queer enquanto instrumentos de investigação social, especialmente na linha de contemporização de análises pós-coloniais após a análise e criação do essencialismo estratégico nas mãos da teórica e crítica indiana Gayatri Spivak. Retornemos, entretanto, ao axioma e sua relação às sexualidades.

Apenas dizer que todos seriam diferentes e buscar heterogeneizar as sexualidades pouco contribui para um mundo menos preconceituoso em relação aos grupos minoritários. Conforme se pode notar na discussão do parágrafo anterior, as sexualidades como apenas um elemento do sujeito geram debates longos e por certas vezes contraditórios. Afirmar uma heterogeneidade dos sujeitos e demandar uma sexualidade única e exclusivamente baseada em órgãos genitais é não conseguir cumprir o próprio trato esperado pela afirmação do senso comum que compõe o primeiro

axioma. Não por acaso os debates de Paul Preciado e sua contrassexualidade geram efeitos que reverberam nos discursos sociais, especialmente quando Preciado desloca o foco da sexualidade de seu aparato de pênis e vaginas para focar no cu (e não ânus!). Ao evidenciar um lado ignorado do popular senso comum, Sedgwick evoca a importância de que as diferenças não apenas de raça, gênero e classe sejam consideradas, mas também aquelas relacionadas à sexualidade, o que nos leva ao segundo axioma.

O segundo axioma proposto afirma que o estudo da sexualidade não é coextensivo ao estudo de gênero e que, da mesma forma, as indagações (*inquiry*) anti-homofóbicas não são coextensivas às indagações feministas, porém não sabemos definir de antemão como estas áreas serão diferentes (SEGDWICK, 1990, p. 27). Não se pode negar que muitas das teorizações herdadas dos estudos gays e lésbicos e praticadas pela teoria queer advêm das manifestações feministas, aqui compreendidas em múltiplas formas como teorias, arte, literatura, política etc. As discussões de sexo e gênero, de papéis sociais, de tecnologias normalizadoras de gênero etc forneceram e ainda fornecem formas de investigação para os teóricos queer, especialmente em lugares onde a teoria parece estar abrindo terreno.

Ao sinalizar que o estudo da sexualidade não se estende no mesmo espaço de tempo e lugar que os estudos feministas, Sedgwick aponta que, embora tenham pontos em comum, as áreas se distinguem em suas preocupações. Os feminismos – marcadamente no plural – hoje em dia demonstram sua força ao ainda promover debates sobre as posições sociais não apenas das mulheres, mas colocando em xeque certas naturalizações dos homens ao se dedicarem ao gênero como construção do masculino e do feminino. Os estudos das sexualidades não necessariamente dialogam com todas as estruturas feministas, especialmente quando pensamos no aspecto do feminismo radical, por exemplo. Caso se opte por mapear diferentes teorias da sexualidade, os *continuums* serão diferentes em suas preocupações e não há necessariamente um problema nesta diversidade. Uma análise seguindo as discussões foucaultianas compreende a reprodução como o meio de uma linha entre o sexo cromossômico e a sexualidade, interpretando assim que o gênero não está em necessária discussão por focar na sexualidade. Já uma análise feminista radical, conforme sugerida por Sedgwick, compreende que a reprodução e suas relações estão em ambas as pontas do continuum justamente por serem biológicas e culturais, informando desta forma a opressão do sujeito mulher.

Apesar de negociarem termos e relações, não podemos prever ainda de que maneiras os estudos das sexualidades se relacionarão com os estudos feministas no futuro, especialmente ao considerarmos a preocupação da teoria queer com os sujeitos considerados estranhos e atípicos da sociedade. Como pensar nos sujeitos trans que burlam as fronteiras do que se compreende por sexo cromossômico e, portanto, desafiam o pensamento de que nascer homem ou mulher define a nossa própria linha de vida? Um exemplo recente dessa problemática foi a acusação de transfobia contra Chimamanda Ngozi Adichie, escritora nigeriana e ativista política, ao responder em entrevista para um canal na Inglaterra que enxergava mulheres trans e cis como distintas em suas identidades. O fato foi interpretado como se Adichie não considerasse mulheres trans como *mulheres* por ela não ter verbalizado inicialmente a sua preocupação com os níveis de opressão. Após a controvérsia, a escritora explicou sua leitura de que as opressões sofridas por mulheres cis e trans são distintas e que nenhuma deveria ser hierarquizada, porém os comentários surgiram em polvorosa nas redes sociais tanto para elogiar quanto para criticar a escritora.

As posições feministas da autora de *We Should All Be Feminists* se tornaram uma forma de rotulá-la como porta-voz do movimento feminista enquanto a própria autora sinaliza que existem diversas formas do que se compreende por feminismo, evidenciando que até mesmo as pessoas trans, sujeitos da teoria queer por exemplo, podem estar engajados na luta antipreconceito contra minorias e não estar necessariamente ligados ao movimento feminista. As políticas identitárias se tornam pós-identitárias em tempos de teoria queer justamente por negociarem que nossas identidades estão sendo erodidas lentamente e em constante movimento (HALL, 2006), ou seja, se somos seres contraditórios em nossas posições e atos nem sempre conscientes, o que dizer de nossas formulações teóricas cujo destino ou ponto final é imprevisível? Dessa forma, apontar os eixos nos quais as teorias feministas e a teoria queer dialogam é uma estratégia de subversão da primeira em suas instâncias ainda homofóbicas ou transfóbicas, por exemplo. As analogias prévias de que o feminismo seria a teoria enquanto o lesbianismo seria a prática alimentaram leituras de como as relações homoafetivas entre homens eram a marca de uma supremacia masculina na teoria. Os escritos de diversas escritoras lésbicas como Adrienne Rich e Audre Lorde fornecem as ferramentas para a discussão do lesbianismo como prática feminista no contraste que elas elaboram em relação à matriz masculina do mundo, porém, indagamos atualmente de que maneiras essas

elaboraões não podem ter fomentado essencialismos de mulheres que se identificam como lésbicas ou até mesmo as bissexuais que habitam um terreno pouco tratado nas teorias.

Ao discutir as práticas feministas e os estudos gays e lésbicos, Sedgwick trata do terceiro axioma que nos informa que “não pode haver *a priori* uma decisão sobre como fará sentido conceituar identidades gays e lésbicas juntas – ou separadamente” (SEDGWICK, 1990, p. 36). Se depreendemos do segundo axioma que os estudos das sexualidades não são coextensivos aos estudos de gênero, é inegável que até mesmo as identidades compreendidas como gays e lésbicas se tornem alvos de discussões. Se ecoando as palavras de Denilson Lopes (2002), é preciso que se nomeie antes que alguém o faça, as identidades gays e lésbicas precisam de suas nomeações para existirem, porém é o dever da crítica não tentar homogeneizar esses grupos. Se previamente poder-se-ia teorizar pela crítica feminista que a experiência lésbica era o epítome da resistência, atualmente os feminismos negociam novas possibilidades de agência desses sujeitos.

A partir dos anos 1970, segundo Sedgwick, novos desafios às identidades gays e lésbicas surgiram como as políticas de raça e classe, a crise e o ativismo da AIDS, popularização de lições de saúde tanto de sujeitos cis e trans. As contribuições pós-1970 possibilitam repensar de que formas as próprias noções do que é ser gay ou lésbica podem (ou não) ter formatado sujeitos sob as expectativas de uma sociedade homogeneizadora. Isso significa, em outras palavras, repensar o projeto dos estudos sexuais não diretamente subordinado aos estudos de gênero – segundo axioma – mas sim como relacionados. É comum que hoje se possa questionar quão distintas são as experiências de sujeitos gays e lésbicas, afinal, o que significa ser um homem gay branco de classe média e um homem trans gay negro periférico? Por mais que tais políticas pós-identitárias sejam específicas ou até mesmo perigosas em algumas negociações – especialmente sobre argumentar ou tentar hierarquizar opressões – é vital que essas possibilidades sejam visibilizadas e a pergunta que surge é: será que faz sentido falar sobre sujeitos de grupos minoritários juntos ou separados? Lutar pela causa lésbica sem definir necessariamente quais mulheres lésbicas estão nesse grupo é viável? As respostas para tais indagações continuam a surgir e promover saudáveis argumentações contra e a favor das definições. Conforme a própria Sedgwick afirma, as histórias das continuidades teóricas devem sempre estar abertas às interrogações (1990, p. 39). Talvez por tal motivo não se possa negar a importância de que não há como discutir os homens gays sem

necessariamente pensar nas mulheres lésbicas, não em oposição binária, mas como pessoas engajadas em lutas antipreconceito particularmente semelhantes em alguns aspectos.

As lutas contra a homofobia e a transfobia representam novas formas de aparar as arestas das ignorâncias selecionadas ao ignorar conhecimentos. Isso significa que essas lutas quando territorializadas em espaços privados e públicos podem desmistificar os essencialismos advindos das discussões sobre a natureza da homossexualidade. Pensar sobre a origem da homossexualidade parece tomar proporções ainda gigantescas nas sociedades: seria algo inato ou adquirido? *Nature or nurture*, como se diz em inglês? Seria algo definido por nossa biologia ou seria algo construído passo a passo ou em circunstâncias inconscientes?

O quarto axioma sugere justamente a problemática dessas discussões: “Os debates imemoriais e aparentemente ritualizados sobre inato ou adquirido (*nature or nurture*) acontecem sobre um *background* instável de suposições e fantasias tácitas sobre inato ou adquirido” (SEDGWICK, 1990, p. 40). A discussão sobre as sexualidades enquanto construções biológicas ou sociais domina um território que podemos configurar como perigoso nos estudos das sexualidades. Salta aos olhos o perigo que é justamente uma busca insaciável pela resposta de que sujeitos não-heterossexuais seriam diferentes por alguma determinação genética (inato) ou por alguma questão social que não está explícita aos nossos olhos (adquirido). Descobrir o que torna um sujeito desviante da ideologia hegemônica significa não necessariamente compreender apenas o que torna diferente, mas sim buscar mais métodos para “colocar na linha” os indisciplinados.

Discutir como as sexualidades seriam essencialismos ou construções pode não promover os debates contra os preconceitos que se espera justamente pelos interesses por trás dessas buscas. Tais projetos que buscam explicar a origem da homossexualidade negociam ainda com uma preocupação política de que sexualidades não-heteronormativas poderiam, portanto, ser consertadas ou apagadas. Em outras palavras, seria uma reforma do indivíduo que não se encaixa na matriz heterossexual das sociedades ocidentais. Um exemplo atual é a propagação de falas de psicólogos que afirmam ser possível “curar” sujeitos gays, derivando daí o termo “cura gay” através da qual o sofrimento de sujeitos homossexuais poderia ser eliminado ao se encaixarem no perfil heteronormatizado socialmente. O perigo desses discursos é justamente por promover, com respaldo pseudocientífico, que é possível localizar a origem e a causa da

homossexualidade, possibilitando a organização social através de uma limpeza daqueles cujas sexualidades são periféricas, conforme Foucault (1990) afirma. As eleições para o Conselho Federal de Psicologia em 2019 têm demonstrado a força dessas afirmações com grupos a favor de procedimentos da “cura gay” ganhando terreno e espaço justamente pelas contradições sociais sobre o que as sexualidades significam.

Existe, entretanto, um sinal de questionamento justamente herdado das análises foucaultianas. A busca pela resposta da causa da homossexualidade indicaria justamente também a origem da heterossexualidade, ou seja, o terreno subversivo que se abre contra as práticas de cura gay. É neste território que a teoria queer tem buscado operar com leituras que não querem essencializar as sexualidades por acreditar que a pluralidade é o que fomenta as diferenças. Tal qual o primeiro axioma – as pessoas são diferentes umas das outras – é importante que se localizem estratégias para reverberar não o medo ao que é distinto, mas sim o reconhecimento como parte de celebrações.

Conforme Sedgwick (1990) aponta, a busca pela origem da homossexualidade é pautada politicamente por ideais de limpeza social, especialmente no que ainda se compreende por doenças sexualmente transmissíveis onde os grupos de riscos são descritos único e exclusivamente como homoafetivos. Apagam-se aí as relações heterossexuais sem o uso de proteção nas quais as ISTs não se tornam objetos de atenção justamente por uma matriz heteronormativa que enxerga nelas uma prática naturalizada de sexualidades normais. A crise da AIDS nos anos 1980 ainda reverbera no imaginário popular no qual apenas sujeitos gays seriam o grupo de risco, logo, a lógica de curar esses sujeitos da homossexualidade nos levaria ao fim da AIDS e a um mundo organizado pela matriz heterossexual.

Semelhante discussão proposta pelo quarto axioma surge com o quinto que afirma que a “busca histórica por uma grande mudança de paradigma pode obscurecer as condições presentes da identidade sexual” (SEDGWICK, 1990, p. 44). Para a autora, existem problemas nas leituras sobre as mudanças de paradigmas nas discussões de Michel Foucault em *A História da Sexualidade* e de David Halperin em *One Hundred Years of Homosexuality*, duas referências nos estudos das sexualidades. Sedgwick compara as negociações que ambos os teóricos buscaram realizar em seus estudos com o intuito de localizar a própria história da homossexualidade. Enquanto que o modelo de Foucault é fundamentado pelas formas como o gênero é transitivo – um homem feminilizado e uma mulher virilizada, o modelo de Halperin discute de que maneiras os sujeitos homens se

diferenciariam apenas na sexualidade por manterem a aparência e a atitude de homens heterossexuais, logo gênero intransitivo.

Por mais ricas e influencias que tais leituras sejam, é perigoso pensar apenas na busca pelo momento no qual uma mudança paradigmática tenha acontecido em relação ao que se compreende pelas sexualidades periféricas, para utilizar um termo de Foucault. A preocupação é genuína, porém pode acabar por abarcar sentidos que deveriam estar sendo discutidos atualmente. Isso significa repensar como estas mesmas sexualidades se encontram na contemporaneidade e de que maneiras elas resistem à referida matriz heteronormativa. A busca por um paradigma pode tornar a leitura das facetas contemporâneas parte de uma crítica essencialista baseada em percepções de como determinados comportamentos são ou não aceitáveis. Os processos de desnaturalização propostos tanto por Foucault quanto por Halperin não podem se sobrepor aos estudos que buscam ressaltar as identidades sexuais atuais como válidas. O que Sedgwick propõe não é ignorar as contribuições daqueles teóricos, mas sim evidenciar que é necessário desnaturalizar tanto o passado quanto o presente sem propor sentidos de como as sexualidades contemporâneas deveriam ser através de localizações no passado de determinados comportamentos.

O sexto axioma – o mais próximo do fazer literário – afirma que “a relação dos estudos gays com os debates no cânone literário são, e devem ser, tortuosos” (SEDGWICK, 1990, p. 48). A teórica sugere que, ao contrastar determinadas obras do cânone, é possível enxergar traços que não eram previamente salientados em leituras baseadas em determinados arcos. O elogio sobre a formação de novos cânones é justamente a preocupação em encorajar releituras do que tem sido considerado o grande cânone nas mãos da crítica literária.

O olhar encorajado por Sedgwick não é unânime como ela mesma reconhece ao relatar o que estava em voga nos currículos acadêmicos à época da publicação de *Epistemology of the Closet* e que, infelizmente, ainda é a prática comum nos dias atuais: “Não pergunte. Você não deveria saber” (SEDGWICK, 1990, p. 51). Muitos acadêmicos negam as contribuições que a teoria queer poderia trazer ao mundo literário por temerem que as obras fujam de análises tão canônicas quanto as obras. A possibilidade de subtextos homoafetivos parece ainda ser compreendida como uma agressão ao material literário sagrado, logo não se pode pensar que determinadas falas, descrições ou linguagens possam remeter ao mundo das sexualidades dissidentes. A prática de tratar



algumas leituras como insuficientes ou menores tem sido uma forma de invisibilizar as identidades, trazendo à tona a importância do projeto da teoria queer como crítica desse silêncio. Como diz o popular lema: *We're queer and we're here*. Não é aceitável que as nuances literárias queer sejam tratadas como inferiores ou mesmo superiores não apenas no mundo acadêmico, mas no âmbito das artes. A proposta não é uma relativização vazia, mas sim destacar que existiram, existem e existirão sujeitos cujas identidades sexuais estão sendo constantemente trabalhadas também no fazer literário. As leituras que a teoria queer possibilita nos dias atuais sugerem que o caminho da investigação é tortuoso, porém não impossível. Desvendar as maneiras como sujeitos foram interpretados com intuítos políticos de apagamento ou segregação é a tarefa da formação não necessariamente de um cânone LGBTQ+ – *precisamos de um cânone?* – mas da indagação do que pode compor o tradicional cânone ocidental nas palavras do crítico Harold Bloom.

O sétimo e último axioma afirma que “os caminhos da alo-identificação tendem a ser estranhos e recalcitrantes. O mesmo se dá com o caminho da autoidentificação” (SEDGWICK, 1990, p. 59). A compreensão de identificar-se com a diferença e poder compreender a si mesmo é essencial não apenas na forma como compreendemos a teoria queer nas suas críticas à sociedade, mas também na discussão da subjetividade do sujeito. Sujeitos considerados queer passam por indagações acerca de suas características baseadas na heteronormatividade e seu modelo binário: assumimos as identidades que nos são oferecidas, seja por nos identificarmos *como* ou *com* determinada expectativa.

Sedgwick narra a sua própria experiência para ilustrar os “caminhos estranhos e recalcitrantes” ao explicar seus interesses em trabalhos antihomofóbicos, mesmo sendo uma mulher, o que, segundo algumas políticas identitárias essencialistas, limitaria sua área de atuação e suas indagações. Entretanto, Sedgwick se afirma como uma mulher obesa sem intenções de ter filhos e que, em determinados regimes de verdade, seria ora judia ora uma pervertida sexual. Ao indagar de que maneiras sua própria localização dentro e fora de círculos é problemática, Sedgwick ilustra que a subjetividade em sua formação não é uma questão de preto e branco, afinal, as áreas cinzas fomentam ainda mais as discussões de que identificar-se como X não é apenas compreender-se como X, mas também não se identificar com aquilo que não é X – “After all, to identify *as* must always include multiple processes of identification *with*. It also involves identification *as against*” (SEDGWICK, 1990, p. 61). O mero ato de se identificar não é uma prática

isolada em si, sendo, portanto, fomentada também por aquilo do qual buscamos nos dissociar para que não sejamos “mal interpretados”.

Pensar sobre o que somos nos força a analisar os grupos nos quais atuamos e, de certa forma, pertencemos. Acredito que seja possível argumentar que as preocupações de Sedgwick em relação ao processo de identificação com grupos tenham dado lugar a uma percepção não mais de grupos minoritários sem estruturas de resistência ou isolados socialmente. As políticas de representação e representatividade de grupos minoritários têm forçado a sociedade a questionar determinados aspectos como direitos, presença política e representações na mídia. Entretanto, estamos ainda longe de poder celebrar estes ganhos no país que mais mata sujeitos LGBTQ+ conforme estudos do grupo Gay da Bahia que coleta e publica relatórios anuais com números alarmantes. Desta forma, é inevitável que os debates sobre com que estruturas nos identificamos possam nos levar a pensar que os caminhos não são tão simples e que criam desconfortos, especialmente quando sujeitos queer que não são necessariamente gays, lésbicas ou bissexuais se tornam o alvo da discussão. Entra aí a controvérsia sobre quais sujeitos seriam ou não queer e como estes caminhos de auto- e aloidentificação são complexos.

Em uma sociedade que sugere que o prazer anal é uma prática homossexual, qualquer sujeito hetero que sinta prazer nessa área há de rechaçar sua própria sexualidade por não ser incentivado a questioná-la com base na valorização da diferença. O resultado é uma identificação *como* sujeito hetero e *com* a matriz heteronormativa, demonstrando que há um temor em ser associado ao mundo LGBTQ+ justamente por reconhecer elementos no tratamento destes sujeitos que repelem as práticas de “boa vizinhança” social. O processo de identificação se torna ainda mais complexo quando raça, classe e até mesmo nacionalidade entram como distinções que, supostamente, provariam certas superioridades dentro de grupos. Entra aqui o recente caso de um humorista e YouTuber que se casou com outro homem e cujo convite de casamento reverberou por diferentes mídias. O que deveria ser uma celebração da união se torna palco de indagações sobre identificações justamente pelo humorista optar por não beijar seu marido no próprio casamento em respeito aos convidados e que, além disso, gostaria que a sociedade os enxergasse como dois irmãos ou dois homens e não um casamento gay. O pacto firmado entre o humorista e o receio de ofender seus convidados não limitara o beijo entre pessoas consideradas heterossexuais no evento, o que nos leva a questionar sobre como os processos de autoidentificação são complexos a ponto de se

quebrar a normativa social do beijo no casamento não por desejo de quebrar e infringir a norma – seria bem queer admitir tal ato – porém com o receio de ofender convidados que estavam em um casamento. Trocam-se os sujeitos que estrelam o casamento, mas se perpetua a divisão das identidades sexuais. Não há nada de queer na descrição deste casamento justamente por ele se encaixar no que se compreende por homonormatividade.

Retornando ao sétimo axioma, questionar que nem sempre nossos processos de identificação se dão de maneira consciente significa abrir espaço para de que modos a agência dos sujeitos necessita ser encorajada. Sedgwick indica que sua intenção não é fechar o diálogo com uma resposta final; pelo contrário, ela desejara criar “canais de visibilidade” para contestar a espetacularização de homens gays na cultura (SEDGWICK, 1990, p. 60). Trazendo sua discussão para o mundo contemporâneo no século XXI, tais “canais de visibilidade” dialogam não mais apenas com os homens gays – nunca dialogaram apenas, porém *Epistemology of the Closet* tematiza apenas obras de homens sobre homens, área de pesquisa de Sedgwick – mas hoje os canais de visibilidade dialogam também com lésbicas, bissexuais, trans, assexuais, heteros, *middle ground*, gênero fluído, *queer*. Surgem as possibilidades da identificação com a diferença – a aloidentificação como parte de nosso desenvolvimento subjetivo como forma de expressão de identidades sem medo de julgamentos.

## Conclusão

A discussão de temas como ideologia, conhecimento e ignorância pautados nas leituras dos axiomas de Sedgwick fornece uma reflexão sobre temas que estão ainda em alta na sociedade: gênero, sexo, sexualidade, feminismos etc. Vale notar que os axiomas de Sedgwick não são necessariamente pautas que fugiram dos debates de feministas e teóricos queer, porém são propostas que precisam ainda ser aprofundadas nos debates sobre o que esperamos de um futuro no qual sujeitos que não compactuam com as normas possam existir. Pensar sobre quem pode ou não existir não deveria mais ser uma discussão em pleno século XXI, porém os diálogos entre teoria e prática demonstram que há um caminho ainda a ser trilhado.

A proposta deste trabalho é discutir de que maneiras as relações entre ideologia, conhecimento e ignorância permeiam os axiomas de Sedgwick que, por sua vez, oferecem uma forma de ler a teoria queer não mais como um instrumento distante da

realidade social. Espera-se, portanto, ter oferecido, mesmo que não tão concisamente, uma reflexão sobre as negociações entre a teoria queer e suas expressões no mundo dos sentidos comuns: somos mesmo todos iguais ou seria a diferença um elemento a ser renegociado na sociedade como inerente de todos os sujeitos?

### Referências

- BONNICI, Thomas. **Conceitos-chave da Teoria Pós-colonial**. Maringá: EdUEM, 2005.
- CHAUÍ, Marilena. **O que é Ideologia**. São Paulo: Brasiliense, 2008.
- FOUCAULT, Michel. **A Microfísica do Poder**. São Paulo: Paz e Terra, 2014.
- FOUCAULT, Michel. **The History of Sexuality**. Volume I: An introduction. New York: Vintage, 1990.
- HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2006.
- JAGOSE, Annamaria. **Queer Theory: An introduction**. New York: New York University Press, 1996.
- LOPES, Denilson. **O Homem que Amava Rapazes e Outros Ensaios**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2002.
- LOURO, Guacira Lopes. **Um Corpo Estranho: Ensaios sobre sexualidade e teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- SCHOENE, Berthold. Queer politics, queer theory, and the future of identity: spiralling out of culture. In: ROONEY, Ellen (Ed.). **The Cambridge Companion to Feminist Literary Theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky. **Epistemology of the Closet**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1990.

Recebido em: 22 de junho de 2019.

Aprovado em: 03 de novembro de 2019.