

Alianças queer e política anti-guerra*

Queer alliances and anti-war politics

Judith Butler

*Filósofa estadunidense, professora do Departamento de Retórica e Literatura
Comparada da Universidade da Califórnia em Berkeley
jbutler@berkeley.edu*

Tradução: Kaciano Barbosa Gadelha

*Bolsista de Pós-Doutorado PNPd CAPES do Programa de Pós-Graduação em
Artes da Universidade Federal do Ceará
kacianogadelha@gmail.com*

* Nota do tradutor: tradução do título alemão (“Queere Bündnisse und Antikriegs-politik”) dado à fala de Judith Butler e publicado em alemão na série Queer Lectures (4. Jahrgang Heft 9). Em junho de 2010 Judith Butler proferiu essa conferência em Berlim por ocasião do Christoph Street Day, sendo condecorada com o prêmio Courage, ao qual recusaria pelas razões expressas nesse texto. O presente texto é uma tradução do original em inglês fornecido pela autora e apenas segue o título da versão alemã.



Estou contente de estar aqui para este dia, para esta celebração, e para este momento de luta política cada vez mais importante. Certamente estou honrada por haver recebido este reconhecimento da Parada do Orgulho LGBT de Berlim e, sinceramente, com prazer estou aqui para participar nesses eventos. É claro, estes eventos são sobre o prazer, o desejo, a ocupação do espaço público, a reivindicação por visibilidade e escuta, sendo tudo isso absolutamente essencial para qualquer movimento de minorias sexuais e de gênero. Nós estamos aqui aspirando ao nosso prazer, louvando o nosso prazer, fazendo isso de uma forma que nos fortifique e nos suporte nas vezes em que deixamos assembleias como estas e retornamos para as ruas ou locais de trabalho que podem ser homofóbicos ou transfóbicos. Sem dúvida nós obtemos sustento aqui, e aqueles de vocês que são ativistas claramente precisarão disto para tentar encontrar sua própria coragem em público de defender o direito à autonomia contra a violência, e para a participação política na construção de uma democracia radical.

Este é um evento que acontece em auditórios como este, mas também nas ruas, e eu gostaria de tomar em conta esta noite o que significa reivindicar o espaço público, e qual tipo de exercício de direito isto parece ser. Acredito que este direito, se assim o podemos chamar, nos ajuda a entender porque a luta de uma minoria desprivilegiada está invariavelmente ligada à luta de toda as minorias desprivilegiadas. Então, estarei falando nesta noite sobre como o exercício dos direitos tem que ser um exercício social, e como isto nos compromete a um projeto radical de igualdade ainda que nem sempre estejamos conscientes desse compromisso.

Como alguém versada na filosofia, mas que foi formada pelos novos movimentos sociais, eu procuro assumir valores que já estão sendo articulados dentro de lutas políticas e fornecer uma maneira de refletir sobre eles ao trabalhar com o que é difícil em tais reivindicações, tentando imaginar quais oportunidades existem para exercer as exigências que fazemos e com quais efeitos. Gostaria de iniciar com duas aparentes polaridades para começar a desenvolver meu argumento de

que a reivindicação por liberdade é não somente uma tarefa social, mas um modo de ocupar e transformar o espaço público. Também argumentarei que temos de reivindicar esses direitos, mesmo quando nenhum código de lei existente nos garante esse exercício. Esta é uma maneira pela qual podemos pensar sobre o exercício dos direitos para além da esfera estritamente judicial. Na verdade, mesmo quando somos capazes de fazer ou mudar a lei, isto ocorre precisamente porque assumimos para nós mesmos o exercício de direitos que não nos foram outorgados, e assim lhes conceder a nós mesmos, antes de qualquer concessão para nós. Nós fazemos a exigência de que a lei assente e faça cumprir tais direitos, mas quando fazemos isso estamos agindo politicamente para mudar os registros legais de nossas vidas. Nós não estamos colapsando a política para uma reforma legal, mas fazendo uso da lei como um instrumento político entre outros. Quero argumentar que é com base em alianças relativamente não unificadas que tais reivindicações são feitas, e somente com a condição que tais alianças resistem às demandas de conformidade interna que elas podem exercer suas demandas com efeitos políticos transformadores.

Recentemente fui convidada a visitar a Turquia na ocasião de uma conferência internacional contra homofobia e transfobia. Esse foi um evento especialmente importante em Ancara, capital da Turquia, onde pessoas transgêneras são frequentemente multadas e espancadas, às vezes pela polícia, por aparecerem em público, e onde homicídios de mulheres trans, em particular, acontecem aproximadamente uma vez por mês nos últimos anos. Se ofereço a vocês o exemplo da Turquia, não é para acentuar que a Turquia estaria “atrás” – algo que o representante da embaixada da Dinamarca foi rápido em me apontar, e que recusei com igual rapidez. Eu vos assevero que há homicídios igualmente brutais fora de Los Angeles e Detroit, no Wyoming e em Louisiana, em Honduras, Buenos Aires, na Bélgica, em Londres e aqui na Alemanha. É, antes, porque o que é surpreendente sobre as alianças lá (na Turquia) é que várias organizações feministas têm trabalhado com pessoas gays, lésbicas, trans e *queer* contra a violência policial, unidas na sua oposição

ao militarismo, ao nacionalismo e àquelas formas de machismo que os sustentam. Após a conferência, na rua, as feministas enfileiraram-se com as *drag queens*, *genderqueer*¹ com ativistas de direitos humanos e as lésbicas de batom com seus amigos e amigas bissexuais e heterossexuais – a marcha incluiu ainda ateus, agnósticos e mulçumanos. Eles ecoaram: “Não seremos soldados e não mataremos”. Opor à violência policial contra pessoas trans é, deste modo, ser abertamente contra a violência militar e a escalada nacionalista do militarismo.

Foi com alguma surpresa que me encontrei alguns dias mais tarde em uma conferência em Lyon, na França, sobre gênero e educação. Nessa ocasião, uma das feministas estabelecidas havia escrito um livro sobre a “ilusão” da transexualidade, e suas palestras públicas tinham sido “atacadas” por várias ativistas trans e seus/suas aliado/as dissidentes *queer*. Ela se defendeu dizendo que denominar de psicótica a transexualidade não era o mesmo que patologizar a transexualidade. Ela disse ser um termo “descritivo” sem fazer julgamento ou prescrição. Em que condições se pode chamar uma população de “psicótica” pela vida corporal específica que ela vive sem ser patologizante? Quem tem o poder de decidir esta questão e através de que discurso é tal descrição conduzida? Essa feminista chamava a si mesma de uma radical materialista, mas opôs-se à comunidade transgênera a fim de manter certas normas de masculinidade e feminilidade como pré-requisitos para uma vida não psicótica. De onde ela deriva seu conhecimento sobre tais normas e para que fim ela as coloca? Uma coisa seria encontrar psiquiatras que sustentam esses pontos de vista, e outra coisa é encontrá-los no DSM², mas outra bem diferente é quando feministas buscam recorrer a tais visões como “ciências” e as transformam contra minorias de gênero e sexuais, dividindo então gravemente o movimento. Em tais momentos, esquecemo-nos certamente como a patologização de minorias sexuais

¹ NDT: deixo o termo como no original, *genderqueer*, pois se refere a uma categoria nativa referente àquelas pessoas que não se orientam pelo binarismo de gênero.

² NDT: Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais.

se torna um modo de privar esse grupo de liberdades fundamentais e de reivindicação para o tratamento igualitário. Isto é um modo ativo de desprivilegiar e, desta maneira, alia-se com outros modos de poder que decidem quais vidas contam como válidas de proteção e quais não.

Assim, na Turquia, as feministas tomaram as ruas com ativistas trans, e, em Lyon, a feminista não chegaria ao debate público sobre o meu trabalho por medo de estar no mesmo espaço com as pessoas trans-gêneras que ela tinha patologizado. Certamente, há uma distinção entre criminalizar dissidentes sexuais e pessoas trans que aparecem como tais – falaremos logo sobre esta questão da aparição – e patologizá-las como doentes. A primeira posição é uma posição moral, frequentemente baseada em uma concepção espúria de moralidade pública. Criminalizar uma população não somente a priva de proteção contra a polícia e outras formas de violência pública, mas procura minar o movimento político que pede pela descriminalização e emancipação política. Alternar para o modelo da “doença” – ou, na verdade, para o modelo da “psicose” – é recrutar uma explicação pseudocientífica com a finalidade de desacreditar certos modos de existência corporais que não fazem mal aos outros. Na realidade, o modelo da patologização também trabalha para minar o movimento de emancipação, uma vez que esse modelo implica que tais minorias sexuais e de gênero necessitam de “tratamento” mais que direitos. Como resultado, devemos ser cautelosas com esses esforços de conceder direitos transexuais, como há feito o governo espanhol, que patologiza as populações que pretende proteger. Nos Estados Unidos e em outros países dominados pelo DSM, devemos ser igualmente cautelosas com esses modos estipulados de “transição” que exigem que as pessoas trans estabeleçam uma condição patológica, a fim de serem elegíveis para o apoio financeiro para as suas transições e o reconhecimento legal como trans ou qualquer que seja o gênero desejado.

Se as pessoas trans devem passar pela patologização como modo de realizar seus desejos e estabelecer um modo corporificado de vida suportável, então o resultado é que a patologização se torna mais forte ao mesmo tempo em que a emancipação é alcançada. Que tipo de

emancipação é esta e como ela está para ser superada? Os instrumentos que usamos só se tornam mais fortes quanto mais os usamos. Logo, parece que precisamos pensar sobre o tipo de reivindicação que a transexualidade está fazendo, a qual está ligada ao direito de aparecer em público, de exercer a liberdade deste tipo, e a qual está implicitamente ligada com toda a luta para aparecer na rua sem ameaça de violência. Na verdade, em Ancara, uma das ativistas da Lambda³ me perguntou se eu iria a um bar só de mulheres. Respondi que não estava certa que me habilitaria para a entrada e que não estava claro que eu aceitaria uma política segregacionista como essa. Ela me disse que o grupo que me convidara reuniu-se sobre essa questão, sabendo que eu teria um problema ou dois, e eles vieram com a seguinte solução: qualquer um que sabe como é ser uma mulher nas ruas pode vir a esse bar. Foi uma boa solução, mas isso ainda não pediria a pessoas trans e *queer* se identificarem com mulheres? E isso implicitamente não faz das mulheres o único grupo a sofrer discriminação nas ruas? Talvez a solução pudesse ser revisada de modo que bio-mulheres, quem quer que sejam, sejam além disso solicitadas a irem a encontros na condição de que saibam como é ser trans nas ruas? De fato, não “conhecemos” totalmente a posição do outro, e este não-saber não é um problema. Isto é, em minha opinião, uma diferença motivadora e inevitável na base da qual fazemos aliança e coligação – o que Jasbir Puar (2007) chama de agenciamento.

Talvez aqueles que patologizam aqueles que não estão em conformidade com as normas de dismorfismo de maneira esperada mantém uma ligação com aqueles que acreditam que a violência de rua contra pessoas trans e *genderqueer* (não-binárias) deve ser irrestrita e não penalizada. Não estou dizendo que as pessoas que patologizam se envolveriam em atividades fisicamente violentas – de fato, elas podem apontar para a violência física para distinguir o que elas fazem das formas criminosas de violência. E, no entanto, a violência da patolo-

³ NDT: Lambda Legal Defense and Education Found, organização de direitos civis norte-americana voltada às comunidades gay, lésbica e trans.

gização se registra ainda no nível do corpo - não é isso também uma forma de violência física? Há claramente modalidades de violência que precisamos pensar sobre. Afinal, aqueles que insistem que o gênero tem sempre de aparecer de uma maneira, que buscam por criminalizar ou patologizar aqueles que vivem seus gêneros ou suas sexualidades de maneiras não normativas, estão eles mesmos agindo como polícia ainda que não pertençam a nenhuma força policial ou manejem uma arma. Como sabemos, às vezes, é a força policial do Estado que exerce violência contra minorias sexuais e de gênero, recusando-lhes a admissão na fronteira, negando-lhes cuidados de saúde adequados e o reconhecimento de suas relações íntimas, senão é a própria polícia que não apenas falha em investigar crimes contra minorias sexuais e de gênero, mas também fracassa em processar como criminoso o homicídio de mulheres trans, ou falha em prevenir a violência contra partes transgêneras da população. Em tais casos, a força policial do Estado opera em cumplicidade com aquelas formas de policiamento público das normas de gênero, seja por motivos religiosos ou através de meios psiquiátricos. Quando a polícia do Estado exerce violência contra minorias sexuais e de gênero, ou ainda, contra mulheres de qualquer tipo, então a polícia do Estado torna-se polícia de gênero. Na minha visão, ninguém deve ser criminalizado por sua apresentação de gênero. E um código penal que justifica tal criminalização é criminoso em si (lembremo-nos que há regimes legais inteiros como aqueles pertencentes ao fascismo e ao totalitarismo que são difundidamente criminosos: e essas leis não podem adjudicar crimes porque as leis **são** elas mesmas polícias criminosas, e até mesmo crimes contra a humanidade). Se as minorias de gênero ou sexuais são criminalizadas ou patologizadas por conta de como elas aparecem, como reivindicam o espaço público, pela linguagem através da qual elas se entendem, pelos meios com os quais elas expressam desejo ou amor, através das pessoas que elas abertamente se aliam, escolhem estar perto, se envolvem sexualmente, ou como elas exercem sua liberdade corporal, então esses atos de criminalização são eles mesmos violentos; e, nesse sentido, injustos e criminosos. Policiar o gênero é um

ato criminoso, um ato pelo qual a polícia se torna criminosa, e aqueles que estão expostos à violência ficam desprotegidos. Falhar em prevenir a violência contra comunidades de minorias por parte da polícia do Estado é uma negligência criminosa em si mesma, no exato ponto em que a polícia se torna criminosa. A meu ver, gênero é um exercício de liberdade, e a esse exercício de liberdade tem de ser concedido o mesmo tratamento igualitário como qualquer outro exercício de liberdade sob a lei. Politicamente, devemos pedir a expansão das nossas concepções de igualdade para incluir essa forma de igualdade incorporada. Então, o que queremos dizer quando dizemos que a sexualidade ou o gênero é um exercício de liberdade? Eu não quero dizer que todos nós escolhemos nosso gênero ou a nossa sexualidade. Certamente nós somos formados pela linguagem e pela cultura, pela história, pelas lutas sociais em que participamos, pelas forças tanto psicológicas como históricas. Na verdade, encontramos-nos a tornar-se um gênero ou nos encontramos no desejo de alguma maneira. De fato, podemos muito bem sentir que o quê e como nós desejamos é algo bem fixo, características indeléveis ou irreversíveis de quem somos. Mas independentemente de entendermos nosso gênero ou nossa sexualidade como escolhidos ou dados, como cultural ou biológico, cada um de nós temos que afirmar nosso gênero e nossa sexualidade, afirmá-los *como um direito*. E isso faz uma diferença se pudermos afirmá-los no todo. Quando exercemos o direito de ser o gênero que somos ou quando exercemos o direito à sexualidade que não causa prejuízo a ninguém, então estamos exercendo uma certa liberdade. Assim, mesmo se você sentir que não escolheu sua sexualidade e seu gênero, ou que é parte de uma natureza fixa de um tipo, faz uma diferença, para a relação corporal com o mundo externo, se você reivindica essa posição em público, que você ande pelas ruas sem assédio ou ataque, que você encontre emprego e moradia sem discriminação, e que você seja capaz de viver o seu corpo, o seu desejo. Nesses momentos, eu argumentaria, a sua apresentação pública e suas ações são um exercício de uma liberdade que deve ser protegida.

Eu acrescentaria que quando alguém escolhe ser quem é, alguém está, de fato, fazendo a liberdade parte de um projeto social. É possível escolher contra si mesmo, recusar-se a aparecer, até mesmo administrar a esfera da aparência de tal forma que seus desejos de estar incorporado de certas maneiras, de se engajar na vida sexual de certos modos não sejam legíveis. Eles agora emitem sinais, permanecem privados e fechados em um mundo interior que não aparece. Finalmente, não é possível separar os gêneros que nós somos e as sexualidades que aspiramos do direito que cada um de nós tem de afirmar essas realidades em público, livremente e protegidas da violência. Esse direito se inscreve no desejo e no corpo, e nos carrega no mundo com o direito de assim fazê-lo. Esse direito é incorporado à nossa maneira de aparecer, nesse fato em si de surgirmos, mesmo que falhemos no nosso modo de aparecer e, nesse sentido, falhemos em dar expressão ao que desejamos. Recusemos ou suspendamos o direito, pensemos que possamos agir sem ele; da mesma forma aspiraremos ao nosso desejo com o direito de assim fazer, com algum senso de direito, ainda que esses direitos não sejam conferidos por lei. Quando demandamos da lei que nos conceda direitos, estamos afirmando direitos em tal momento, direitos que ainda não se tornaram lei, direitos que ainda não estruturam o mundo público em que vivemos.

Desse modo, consideremos a liberdade como um exercício incorporado de uma certa reivindicação que fazemos, ainda que talvez sintamos que não “fabricamos” a nossa sexualidade e que nos encontramos num mundo de normas já estabelecidas a respeito de quem pode ser homem e quem pode ser mulher e quais formas de desejo se pode assumir. Embora venhamos ao mundo em meio a normas obrigatórias, elas nem sempre nos ordenam e nem sempre emergimos da imagem do que é esperado pelos significantes “homem” e “mulher”. Quando dizemos que o gênero é provocado por normas obrigatórias que nos demandam sermos um gênero ou outro (geralmente dentro de um quadro estritamente binário), estamos apenas dizendo que qualquer negociação com o gênero é uma negociação de poder. Não existe um gênero ontologicamente fixo, e mesmo aqueles que parecem

fixos, têm de ser fixados mais de uma vez, todos os dias, todas as noites, para dizer o mínimo. Assim, sugiro que não há gênero sem essa reprodução de normas que corre o risco de desfazer e refazer as normas dominantes de maneiras inesperadas, abrindo a possibilidade de refazer a realidade de gênero diante de novas linhas. Deste modo, o gênero é contínuo, aberto à revisão, em risco para um futuro diferente. Isso faz a diferença quando consideramos quais intervenções podemos fazer para o futuro do gênero.

A performatividade de gênero, em particular, pode ser entendida como aquele exercício de liberdade em público que vem com muitos riscos e que ameaça expor-nos a condições de precariedade. Isso acontece toda vez que um grupo se reúne para reivindicar direitos à liberdade de gênero e sexualidade em público, quando a polícia falha em nos proteger e quando não somos reconhecidas como minorias dignas de proteção física e legal. Há algo revigorante e assustador quando isso acontece: pedimos por essa liberdade, e quando pedimos isso juntas, abrimos o espaço da liberdade – instituímos essa possibilidade, introduzimos e reintroduzimos essa possibilidade no mundo. Mas sabemos, mesmo quando a abrimos, que a possibilidade pode ser negada e que podemos nos encontrar em posições fisicamente precárias. Esta luta tem que passar pelo júbilo e pelo medo para atingir o ponto aonde se tornará claro que ainda não sabemos o que é a liberdade quando minorias sexuais e de gênero permanecem sem liberdade. Ainda estamos aprendendo o que a liberdade pode ser da mesma forma que ainda estamos aprendendo o que a liberdade e a justiça podem significar. Temos compreendido o que isso significaria para uma tal reivindicação de liberdade se aplicada igualmente às minorias religiosas e raciais, às mulheres e às minorias sexuais e de gênero? Não podemos pensar isso de forma alguma se não aprendemos a pensar juntos. E não podemos pensar juntos se não lutamos com essas diferenças entre as minorias. Quaisquer que sejam as diferenças e os antagonismos que possam existir, eles têm que ser trabalhados ou suspensos em nome da redução de níveis inaceitáveis de precariedade ao qual todas as minorias estão expostas.

De várias maneiras, a ameaça às vidas das minorias de gênero e sexuais são muito específicas. Tanto quanto as especificidades da homofobia, da transfobia e da misoginia precisam ser entendidas, nenhuma delas pode ser bem compreendida sem referência uma à outra. Elas nem sempre operam da mesma maneira, nem sempre podemos traçar analogias estritas entre elas, mas elas estão profundamente ligadas em um mundo no qual certas normas governam como os corpos podem e não podem se mover no mundo, como corpos devem surgir ou fracassar em surgir, como a discriminação e a violência ocorrem com base no modo como corpos e desejos são percebidos. O que cada um deles compartilha é uma exposição diferencial à violência, uma falta de proteção da autoridade policial, um medo da polícia, do raciocínio militar e de segurança que permeia o poder político, o medo de estar exposto a uma condição de precariedade sem proteção clara.

Nossa política estatal hoje deve situar-se dentro de um projeto de democracia radical e contra formas intensificadas de violência estatal, militarismo e modos de precariedade induzida que afetam populações em todo o mundo. Não somos um grupo de interesse especial que busca representação dentro das estruturas existentes. Estamos elaborando um novo conceito de justiça e uma nova trajetória para a política democrática. Contudo não há vida democrática sem o direito de surgir em público como corpo sem assédio e sem violência. Nossa luta para viver nossos corpos e nossos desejos sem violência, seja psiquiátrica, econômica ou policial conecta nosso esforço a cada esforço contra a precariedade induzida, a produção econômica de povos apátridas, pessoas sem abrigo e sem papéis, mas também contra a produção diferencial da pobreza e a exploração de trabalhadores pobres. Além disso, nossas reivindicações dos direitos das minorias sexuais e de gênero de viver em liberdade sem ameaça de violência depende essencialmente de nossa crítica à guerra e a outras formas de militarismo nacionalista que policiam a fronteira do Estado-nação e estendem as formas globais dos poderes de segurança.

Quando certas vidas são consideradas descartáveis como resultado do racismo ou do militarismo, devemos todos lutar contra esse

esforço do nos separarem uns dos outros, para estabelecer apenas algumas vidas como passíveis de luto e valiosas e outras não. Essa distribuição diferencial da dignidade de luto acontece dentro daquelas organizações racistas da sociedade em que certas vidas são defendidas contra ataques, a todo custo, e outras são tratadas como instrumentais e descartáveis, como já perdidas ou socialmente mortas; às vezes, no caso da Palestina, a população não é concebida como realmente “vivente” mas somente como uma ameaça à “vida” como nós a conhecemos. A vida que é reconhecida como vida confirma a norma nacional que sustenta nossa ideia de vida humana, e quando outras vidas são consideradas apenas como ameaças à vida, ou como puros vasos de guerra, então a destruição dessas populações é racionalizada como uma defesa da vida contra a morte. Estes são assassinatos que salvam os vivos, e, por isso, não são totalmente considerados assassinatos. Da mesma forma, quando pessoas trans são feridas ou mortas, ou quando trabalhadoras sexuais trans se tornam o alvo, devemos insistir no valor igualitário da vida e na igualdade de direitos para viver livremente sem a ameaça de violência, exploração ou morte.

Qualquer movimento *queer* ou feminista, qualquer movimento potente pelos direitos humanos, qualquer oposição forte a crimes contra a humanidade, qualquer luta pela não-discriminação e pela igualdade de gênero tem que afirmar uma oposição à militarização e formas de violências estatais e não-estatais de violência econômica, médica, psiquiátrica e de segurança. Recordemos que a cidadania não envolve somente o direito de ser protegido pela lei – e não perseguido pela lei –, mas também o direito de participar numa democracia aberta, o que significa o direito de sair à rua sem medo, o direito de assembleia, de se associar livremente com aqueles com quem se escolhe, sem intervenção e sem patologização. Especialmente onde os estados-nação são investidos em afirmar o poder masculino, em mostrar força militar, na construção de uma ideia de nação como força masculina, é inevitável que as minorias sexuais que desafiam essas normas de gênero profundamente arraigadas venham a ser atacadas.

Além disso, estar comprometido com a vida numa democracia significa que eu, que você, concordamos em viver com aqueles que nunca escolhemos, em estar vinculado por obrigações com aqueles que não são totalmente reconhecíveis para nós, honrar os direitos daqueles que abalam nossas pressuposições sobre o que significa ser um corpo, ser um gênero. Quaisquer que sejam as lutas ou aversões pessoais que tenhamos, elas não formam uma base política legítima. A única posição que afirma a democracia é aquela que permaneço obrigado àquele que não conheço, àquele que me é estranho, àquele que eu não conheço totalmente ou compreendo. Quando consideramos o que significa viver em uma democracia radical que inclui minorias sexuais e de gênero, reconhecemos que devemos honrar nossas obrigações para com aqueles que desafiam nosso modo de ver, quem nos demanda entender o domínio da vida humana, da sexualidade humana, do desejo, do amor. Na verdade, concordamos em viver em nosso desconforto e em nossa ansiedade porque é isso que significa viver com aqueles que não são imediatamente como nós mesmos, que nos desafia pensar novamente sobre possibilidades humanas que não são as nossas. Esforçamo-nos, deste modo, quando buscamos entender tradições religiosas que não são as nossas, histórias sociais que são invisíveis dentro das nossas, práticas sexuais e identidades que não são aquelas que sempre havemos conhecido. Afirmar a democracia radical é estar aberto a um futuro que não é ainda totalmente conhecido sobre o outro e talvez nunca possa ser. Talvez, se há uma ética na democracia, esta é uma na qual nunca capturo ou conheço totalmente aquele outro que não é igual a mim, mas me comprometo em honrar aquela vida e a insistir no valor daquela vida, a qual é a vida da liberdade incorporada e sua permanente reivindicação por igualdade e justiça.

Em algumas partes da Europa assim como certamente em Israel, vejo como os direitos dos homossexuais são defendidos em nome do nacionalismo, mas há razões para ser muito cético de tal conexão. Sou especialmente grata ao trabalho de Jasbir Puar (2007), *Terrorist Assemblages*, que introduziu a noção de “homonacionalismo” e nos alertou

para as formas reacionárias de recrutamento de pessoas gays e lésbicas em novas formas de poder securitário e agendas militaristas.

Esses esforços para recrutar pessoas gays para fins de construção de culturas nacionalistas e xenófobas invariavelmente reduzem pessoas gays a indivíduos que são propriedade, masculinos e vinculados pela fidelidade nacional. Isto deturpa a liberdade como uma liberdade puramente pessoal que será protegida pelo Estado. Nesta e mais uma vez vemos quando os estados europeus de repente invocam os direitos dos chamados homossexuais como uma maneira de aumentar o poder do Estado, discriminando minorias religiosas, intensificando o nacionalismo e o racismo. Não devemos morder esta isca. Devemos recusar este engodo. Esta interpelação é um maneira de pedir aos gays que quebrem as fileiras com outras minorias e reneguem os princípios que comprometeriam uma política *queer* com a luta contra o racismo e o militarismo que deve ser apreendida com as aliadas feministas.

Por todas estas razões, temos que ser claros sobre o que entendemos por liberdade. Desde o princípio, a liberdade não é a mesma liberdade que pertence ao indivíduo, mas algo socialmente condicionado e socialmente compartilhado. Talvez soe como um clichê dizer que nenhuma pessoa é livre quando as outras não são, mas isto chama a atenção para a base de exercício da liberdade assim como a relação interna entre liberdade e igualdade. Quanto ao primeiro ponto, é somente na condição de que estamos ligado/as a outro/as que podemos apoiar qualquer chance de exercício de liberdade. E embora eu possa ser um tipo singular de ser, minha singularidade é derivada de condições e convenções sociais. Se digo “eu” é porque tenho acesso às condições de enunciação ou porque reivindico esse acesso. A expressão da minha singularidade já é, no início, uma questão de poder social. O propósito não é falar em meu nome ou em nome de uma identidade específica, mas deixar a liberdade de expressão tornar-se um exercício de liberdade em aliança. Somente através da aliança seremos capazes de oferecer um contraponto efetivo para aqueles que entendem a liberdade, a propriedade e a riqueza pessoais como a definição apropriada de liberdade

pela qual lutamos. Concebido transnacionalmente, o movimento *queer* buscou combater a homofobia, a misoginia e o racismo, tendo operado como parte da aliança com as lutas contra a discriminação e ódios de todos os tipos.

Similarmente, uma forte aliança à esquerda requer o comprometimento em combater tanto o racismo como a homofobia, combatendo tanto a política nacionalista como as várias formas de misoginia. Não estou disposta a participar de uma aliança que não tenha claramente em mente todas essas formas de discriminação e que, além disso, não preste atenção às questões de justiça econômica que afligem as minorias sexuais e mulheres bem como minorias raciais e religiosas. Além disso, a crítica à coerção e à violência do Estado permanece como uma precondição absoluta para um robusto movimento político de esquerda.

Certamente, a coerção do Estado é apoiada por organizações que falham em criticar essa coerção, e devemos nos preocupar sobre como organizações não governamentais, às vezes, buscam neutralizar os objetivos de movimentos sociais radicais. Quantas organizações se censuram, falham em falar, porque elas se entendem como parte do Estado ou da União Europeia ou porque elas aspiram a obter o *status* dentro do aparato do Estado ou das indústrias que ele apoia? Pertencer ao Estado exige falar como o Estado fala, o que significa não falar se o Estado não quer que você fale? Qualquer organização sacrifica seus princípios de comprometimento com a democracia, a liberdade, e a igualdade quando falha em defender qualquer minoria da violência arbitrária do Estado?

Protestar, assumir, aparecer em público e transformar a própria esfera pública é parte do que é necessário para uma política democrática radical. E isso significa também transformar a distinção do que é privado e do que é público. É importante que possamos nos comportar em privado como desejamos, mas isso não é suficiente. Não haverá uma proteção do domínio privado sem uma radical transformação das normas públicas. Essas normas estão invariavelmente ligadas àquelas normas que governam a inteligibilidade do corpo no espaço e no tempo. Estas são as normas que determinam quais as vidas serão dignas de luto

e quais não. Mas lembremos que se uma vida não é tratada como se sua perda fosse terrível, então sua perda já está incorporada na noção de vida. É por que isso que uma vida tem de ser considerada primeiramente como digna de luto para ser tratada plenamente como vida. O que nós vemos quando consideramos as mortes de pessoas trans, a violência diferenciada contra mulheres e os ataques homofóbicos é que a vida é diferencialmente valorizada e que certas vidas são consideradas mais dignas de luto do que outras. Os ataques sistemáticos contra as minorias produzem populações não dignas de luto. Assim, quando elas são assassinadas, não há crime, não há perda. É contra essa situação que devemos encontrar e sustentar nossa indignação e nossa inteligência para formar e sustentar um novo movimento para a justiça social. Mas só podemos fazê-lo entrando no espaço público e transformando as normas que governam quem é inteligível, quem pode aparecer, quem tem o direito de aparecer e quem não tem. Sem aparecer em público, não podemos exercer nossa liberdade e, se não podemos exercer nossa liberdade, não podemos refazer o mundo com base nos princípios da igualdade e da não violência.

Assim, termos tais como estes – liberdade, sobrevivência e prosperidade - todos dependem da situação de que o corpo nunca pertence a si mesmo. O corpo é próprio a alguém e alguém tem direitos a ser protegido como um indivíduo. Mas quando reivindicamos esses direitos nos dirigimos a uma comunidade mais ampla e nosso corpo está aí nesse direcionamento também. Se eu digo, estou aqui para viver e ser tratada de uma maneira justa, digo isto a alguém ou a algum mundo de outros, a um “você” e assim, em meu próprio direcionamento, mostro-me como um ser invariavelmente social. Nenhum de nós tem uma chance de sobreviver sem uma existência extática na socialidade. Como se pode repensar a autonomia e a responsabilidade com base nesta estrutura socialmente extática do corpo? Invariavelmente, o corpo se depara necessariamente com um mundo exterior que é símbolo do dilema geral da proximidade involuntária com outros e de circunstâncias além do controle. Este “deparar-se com” – e ser aquilo com que os outros se de-

param – é uma modalidade que define o corpo. Contudo, esta alteridade intrusiva com a qual o corpo se encontra pode ser, frequentemente é, o que anima responsividade a esse mundo. Essa responsividade que pode incluir uma ampla gama de afetos: prazer, fúria, sofrimento, esperança, desejo – todos os quais pertencem ao domínio da política sexual.

A precariedade como uma condição generalizada depende de uma concepção do corpo como fundamentalmente dependente e condicionada por um mundo sustentado e sustentável. Responsividade – e, portanto, em última instância, a responsabilidade – está localizada nas respostas afetivas a um mundo amparador e constrangedor. Em outras palavras, minha capacidade de ser amparada depende mais amplamente de formas sustentáveis de vida. No contexto de guerra do poder militar elevado do Estado, é necessário considerar como a responsabilidade deve focar não apenas no valor de tal ou qual vida, ou na questão da sobrevivência em abstrato, mas nas condições sociais de sustentação da vida – especialmente quando elas falham. É por isso que faz sentido que deva haver ativismo *queer* em Gaza, mas além disso contra a escalada da guerra no Afeganistão, que haja um ativismo *queer* anti-militarismo na Alemanha e na Turquia, um anti-racismo *queer* no Reino Unido e na Espanha, e porque dissidentes sexuais e de gênero (*queers*) têm a obrigação de se opor a todos os esforços de nos recrutar para a construção do Estado-nação, o estado securitário, e a todas as formas de militarismo na vida política contemporânea.

Talvez estas são algumas das questões que as alianças *queer* devem continuar a se perguntar: Como a população indizível fala e faz suas reivindicações? Que tipo de perturbação é esta dentro do campo de poder? E como essas populações podem reivindicar o que elas exigem para persistir. O objetivo é lutar por aqueles modos de reconhecimento que melhoram a precariedade e lutar contra aquelas normas dominantes que nos exponham à precariedade sem recurso à agência política ou proteção. Não é só que precisamos viver para agir, mas que temos que agir, e agir politicamente, a fim de assegurar as condições de existência. Às vezes, as normas de reconhecimento nos ligam de formas

que põem em perigo nossa capacidade de viver: qual, se o gênero que estabelece normas exigidas para que sejamos reconhecíveis além disso nos violenta, pondo em perigo nossa própria sobrevivência? Então, as próprias categorias que parecem tornar a vida possível na verdade tiram as nossas vidas. A questão não é aceitar tal ligação dupla, mas lutar por modos de vida em que possamos viver em novos modos de existência, na borda crítica do reconhecível, e ainda viver.

A sobrevivência depende não tanto do policiamento de uma fronteira territorial – a estratégia de um certo soberano em relação ao seu território –, mas sim do reconhecimento de como estamos ligados uns aos outros. Por isso temos que conceituar o corpo no campo da política. Temos que considerar se o corpo é corretamente definido como um tipo limitado de entidade. O que torna um corpo discreto não é uma morfologia estabelecida ou conhecida, como se pudéssemos identificar certos modelos ou formas corporais como corpos paradigmaticamente humanos. Estou bem certa de que não podemos ou que não devemos identificar uma forma paradigmaticamente humana. Esta visão tem implicações para repensar o gênero/transgênero, deficiência, e racialização, para citar alguns dos processos sociais que dependem da reprodução compulsória de normas corporais. E como a crítica da normatividade de gênero, do capacitismo e da percepção racista deixaram claro, não há uma única forma humana, nem um único caminho para que essas formas apareçam no espaço público. Podemos pensar em demarcar o corpo humano através da identificação de sua fronteira, ou sob que forma ele está amarrado, mas isso é perder o fato crucial de que o corpo é, de certa forma e até inevitavelmente, livre – no seu agir, na sua receptividade, na sua fala, seu desejo e mobilidade. Ele está fora de si, no mundo dos outros, em um tempo e um espaço que ele não controla, e não só existe no vetor dessas relações, mas existe como este próprio vetor. Neste sentido, o corpo não pertence a si mesmo e nunca pode. De fato, e quando ele exerce autonomia, ele o faz precisamente como consequência de sua relacionalidade extática e vinculada.

Na minha opinião, o corpo é onde encontramos uma gama de perspectivas que podem ou não ser nossas. Assim, as normas de gênero através das quais venho a entender quem sou e se eu poderia sobreviver não são feitas por mim sozinho. Já estou nas mãos do outro quando tento fazer um balanço de quem sou. Quando exerço minha agência, já estou contra um mundo que não escolhi. Segue-se, então, que certos tipos de corpos aparecerão mais precariamente que outros, dependendo de quais versões do corpo ou da morfologia em geral, quais versões, a rigor, e para quem, apoiam ou subscrevem a ideia da vida humana que vale a pena proteger, abrigar, viver e lamentar. Esses marcos normativos estabelecem, antecipadamente, que tipo de vida será uma vida digna de ser vivida, qual vida será uma vida digna de ser preservada e qual vida se tornará digna de luto. Tais visões de vidas permeiam e justificam implicitamente a guerra contemporânea. As vidas são divididas entre as que representam certos tipos de estados e aquelas que representam ameaças à democracia liberal centrada no Estado, de modo que a guerra pode ser feita justamente em favor de algumas vidas, enquanto a destruição de outras vidas pode ser defendida com justiça. Não é como um ser isolado e limitado que sobrevivo, mas como aquele cujo limite me expõe a outros de formas que são voluntárias e involuntárias (às vezes, de uma só vez, ou de maneiras que são indistinguíveis), uma exposição que é igualmente condição de socialidade e sobrevivência. A fronteira de quem sou é singular, mas a fronteira do meu corpo nunca pertence inteiramente a mim. A sobrevivência depende menos em estabelecer uma fronteira para o eu do que negociar a invariável socialidade do corpo. Mas tanto quanto o corpo, considerado social em sua superfície e profundidade, é a condição de sobrevivência, ele é, além disso, aquilo que, sob certas circunstâncias sociais, põe em perigo nossas vidas e nossa sobrevivência. Certamente, o fato de que o corpo de alguém nunca lhe é inteiramente próprio, limitado e auto-referenciado, é a condição do encontro apaixonado, do desejo, do anseio e daqueles modos de direção e direcionamento de que depende o sentimento da vida – e prazer, para ser certo; sensibilidade, receptividade e atividade. Não podemos deixar

de ser afetados pelos outros; e é apenas por sermos afetados que temos alguma chance de exercermos nossa liberdade. Contudo, exercemos nossa liberdade como seres apaixonados, e estamos apenas apaixonados em relação a um mundo que nos afeta de maneira surpreendente. Então, como nos opomos à violência sem fazermos de nós mesmos partes limitadas de fronteira e território? Podemos permanecer abertos à surpresa do mundo depois que nos encontramos inesperadamente atacados ou quando vivemos em um mundo em que um ataque inesperado se tornou parte da vida comum? A situação de estarmos ligados uns aos outros é a condição de liberdade, e essa exposição ou expropriação no meio da socialidade é o que é precisamente explorado no caso de coerção involuntária, constrangimento, agressão física e violência. Contato involuntário e indeterminado – isto nos atravessa pelo menos de duas maneiras, na direção de dor insuportável e ferimento; na direção de descoberta súbita, apaixonando-se, solicitude imprevista. Estes são os riscos de nos colocarmos lá fora, no mundo, entre outros que não podemos conhecer ou prever completamente. Se não pudermos correr esse risco, perderemos totalmente nossa liberdade. E não há exercício de liberdade sem nenhum elemento deste risco.

A vida de alguém está sempre, em algum sentido, nas mãos dos outros. Mesmo quando estendo a minha própria mão, é como alguém que foi manuseado, apoiado, para oferecer algo que apoie. Estamos uns com os outros desde o começo. Isto implica a exposição tanto para aqueles que conhecemos como para aqueles que não conhecemos. Estas não são, necessariamente, relações de amor ou de cuidado, mas implicam obrigações para com os outros, a maioria dos quais não podemos nomear nem conhecemos, e que podem ou não ter traços de familiaridade perceptíveis para um sentido estabelecido de quem “nós” somos. Na verdade, pode ser que esta noção de ética requeira é que não sabemos mais precisamente quem somos ou a quem sustentamos obrigações. Poderíamos dizer que “nós” temos obrigações para com “outros” e que agimos como se “nós” soubéssemos quem “nós” somos. Mas, se há outra noção de socialidade em jogo e outro futuro para obrigações

globais, então o “nós” tem de enfrentar seus próprios limites onde não reconhece, não pode reconhecer a si mesmo. Algo estranho (*queer*) acontece então, acontece aqui. Ou assim espero.

O que está em jogo é repensar e opor-se aos processos de produção de minorias sob novas condições globais, e perguntar quais alianças são possíveis entre minorias religiosas, raciais e sexuais (quando essas “posições” são menos identidades do que modos de viver em relação aos outros e aos ideais norteadores). Então talvez possamos criar constelações onde a oposição ao racismo, à discriminação, à precariedade, à militarização do estado e à violência permaneça como os objetivos claros da mobilização política. Isso significaria que a oposição à guerra e à crescente militarização é um modo de exercer a liberdade em conjunção com a igualdade, e, para deter os efeitos da violência do Estado, e de reanimar e sustentar a vida social do corpo – seu desejo, sua forma, sua reivindicação sobre o futuro e sobre a justiça. Vamos, então, articular esses vários modos de violência para que tenhamos claro o que e a quem nos opomos. Nossas diferenças importarão menos quando lutamos juntos pelo direito de aparecer, de viver, de prosperar e dismantelar essas engrenagens entrelaçadas de violência.

Berlim Junho 2010

Referências

PUAR, Jasbir K. *Terrorist Assemblages: homonationalism in queer times*. Durham and London: Duke University Press, 2007.