

GILDA E A VIDA QUEERIZADA

Jamil Cabral Sierra – UFPR

Agência Financiadora: CAPES

1 Gilda e o cinismo

Sem ter onde dormir desde que o albergue saiu do centro, ficava, muitas vezes, ao relento, sob as marquises. **Nenhum objeto de uso pessoal, nem mesmo um documento.** Dizia chamar-se Gilda de Abreu.¹

[...] continua a circular pela cidade, **mal trajado, maltrapilho, exalando odor de fezes e mostrando sinais de debilidade.** [...] Isso talvez se deva a sua condição de travesti, mas o que não pode, no entanto, é um ser humano ficar penando pelas ruas, muito menos quando está doente.²

Pneumonia já tinha há dois anos, desde que o albergue noturno, mantido pela Fundação Espírita no centro, mudou de localização. Suas noites, ao relento, se multiplicaram. **Cheirava mal porque não tomava banho. Às vezes, pés no chão, em pleno inverno. Em outras, vestia sapatos sem meias, com dedos à mostra, nas brechas do couro descosturado.** Sempre ganhava pinga em algum boteco como o Bar Maringá.

– Toma Gilda, mas não fique aqui. Ninguém suporta o cheiro.

Já levava facadas. Tinha escapado de morrer enforcado por um desocupado, mas continuava a mesma vida. A população queria bem o travesti, **embora às vezes fosse uma figura violenta que não titubeava em ir para a agressão ao ver um ato de desrespeito.**³

Já Gilda, homossexual assumido, não era uma figura tão inofensiva quanto o Esmaga [outro personagem popular curitibano] que só fala muito. “Ela” se dedicava à caça dos encantos no calçadão **e de vez em quando partia pra briga com os que reclamavam. Não era uma parada tão fácil. Ágil e barulhenta, incomodava bem.** No mais, quando calma, só pedia cigarros e bebida.⁴

Gilda⁵ fazia de seu corpo mesmo o lugar de inscrição do seu modo de vida. Era escandalizando por meio do corpo, que ela manifestava a verdade, que se dirigia ao outro, que implementava, nessa relação com o outro, marcas do que chamo de *vida vivível*, isto é, uma outra *vivibilidade* ético-estético-política, uma outra relação consigo, instauradora de um fazer político que se materializa no próprio corpo: o corpo, ele mesmo, como a manifestação da

¹Revista Panorama, ano 32, n. 327, maio de 1983, p.22, grifos meus.

²Jornal Diário Popular 21 de maio de 1982, grifos meus.

³Revista Panorama, ano 32, n. 327, maio de 1983, p.25, grifos meus.

⁴Jornal Gazeta do Povo, 23 de junho de 1995, grifos meus.

⁵ Gilda era uma travesti que viveu nas ruas curitibanas entre o fim dos anos 1970 e começo dos anos 1980. As fontes históricas sobre ela dizem, mais precisamente, que Gilda chegou em terras curitibanas mais ou menos 10 anos antes de sua morte, portanto em 1973, e dessa época em diante, até apenas restar seu cadáver entorpecidamente frio, comido pela doença e abandonado num casarão, perambulou pela famosa Rua XV de Novembro, distribuindo beijos e gracejos às transeuntes que, desavisadas, lhe negavam um dinheiro para uns goles de cachaça. Essa era a reposta de Gilda à recusa e à aversão de quem a maltratava, a ignorava, a violentava: um beijo. Era com um beijo corajoso no rosto de seus alvos, beijos esses que por vezes não raras resvalava de rostos para bocas, que ela dizia aos outros a que veio ao mundo. Ouvia-se falar, ainda, que a alegria de Gilda era tanta, que sua vontade de festa era tamanha, que sua habilidade em dançar era tão prodigiosa que “onde houvesse música e festa popular, como o carnaval, lá estava ela.

verdade. Essa posição, esse estado consigo mesmo, esse modo de vida outro em que o próprio viver manifesta a verdade da vida aproxima Gilda – essa é minha aposta - da figura parresiasta do cínico descrita por Foucault em “A coragem da verdade”, curso de 1984. É, portanto, essa pista deixada por Foucault, isto é, a ideia de que o próprio modo de viver uma vida pode ser a manifestação da verdade, que me permite tomar esse pensamento como grade de leitura por meio da qual Foucault pôde pensar as posteridades do cinismo.

Gilda, nesse sentido, ao inebriar na paisagem urbana um certo perfume cínico, é aquela figura que, ao recusar os padrões estabelecidos da vida política e da vida prática instituídas, acaba por promover um estado constante de tensão, de questionamento, colocando em xeque a heteronormatividade, bem como os limites que impõem ao corpo a legibilidade do binarismo dos gêneros. Por meio do desnudamento escandaloso de seu corpo vivente e da maneira de viver esse corpo, Gilda escancara outras possibilidades de viver o corpo e extrair dele formas impensadas de prazer, bem como criar por meio do corpo vivo e de suas deformações, excreções, abjeções novas silhuetas ético-estético-políticas, novas chances de viver a vida, novas formas disso a que chamo de *vivibilidade*, de *vida vivível*. A experiência cínica, tal como a de Gilda, nos veios mesmo de sua própria vida, é capaz de mostrar a necessária crítica e apontar, por meio do escândalo, que uma outra vida é possível, irrompendo a exigência de um mundo e de uma vida diferentes. Essa tarefa crítica, política, engajada, indispensável ao meu ver inclusive no trabalho intelectual, se configura em um tipo de ética que, em certa medida, vai ainda mais longe do que o cuidado de si estoico, descrito por Foucault em seus cursos anteriores. Se entre os estoicos o cuidado de si, como afirma Gros (2004), voltava-se para a ética da correspondência regrada, em que o que valia, no fim, era a ordem e a disciplina, entre os cínicos a ética parresiástica será seu oposto. Ela será uma ética em que se manifesta o intolerável da verdade, o limite até certo ponto possível de se viver fazendo da existência ruptura, escândalo e contestação. Não será mais apenas a coragem de se transformar e de ser fiel a um estilo de vida (ou a uma identidade), mas, sim, a coragem de “[...] fazer aflorar por sua ação verdades que todo mundo conhece, mas que ninguém diz, ou que todo mundo repete, mas que ninguém se dá o trabalho de viver, a coragem da ruptura, da recusa, da denúncia.” (GROS, 2004, p.165-166). E, da forma como percebo, foi o que Gilda em vida fez.

2 Gilda: quando o *queer* encontra o cínico

Mesmo que inicialmente a expressão *queer* tenha ganho, no contexto de seu surgimento, essa referência contestatária, a medida que escancarava as abjeções até então invisibilizadas por um estilo de vida gay branco e masculino, com o tempo foi possível perceber que “[...] o término *queer* se volverá objeto de reapropiación mercantil, de academicismo y estetización. Esta rápida *dolcegabaniización* do *queer* nos ayudaba a reconocer que no era posible ganar la batalla de la resignificación.” (PRECIADO, 2005, p.111).

Essa afirmação de Beatriz Preciado é muito relevante, uma vez que ela escancara os limites da própria teorização *queer*, os riscos que se corre em transformar o *queer* em uma identidade, bem como as estratégias que fagocitam o que de perturbador poderia haver no pensamento *queer*, transformando-o não mais que em uma celebração fashionista e gagaísta⁶. Colado, portanto, a esse precioso argumento preciadiano, é que arriscarei lançar, aqui, outras possibilidades de mobilização do pensamento *queer*, fazendo-o se distanciar desse momento atual, em que seu uso tem sido cada vez mais incorporado pela teorização e pelas lutas identitárias, para tentar supor não um mero retorno à sua significação inicial de fazer visíveis as abjeções face a um estilo de vida gay higienizado em sua branquitude e em seu machismo, mas sim para pensar como, no presente, é possível potencializar a força subversiva dessa *atitude* para provocar os necessários tensionamentos na lógica heteronormativa, bem como nas retóricas de inclusão identitária que vendem a miragem de um mundo justo, harmônico, possível e feliz para todos.

Essa ideia é importante e é, em torno dela, que quero desenvolver o seguinte argumento: *queer*, da forma como penso, é antes de tudo, ou precisaria ser, uma *atitude*⁷, um *modo de vida* – a outra vida, a vida radicalmente outra. Aqui, penso eu, é onde se dá, de maneira particular, o encontro que proponho entre o pensamento *queer* e o cinismo, ou melhor dizendo, o lugar que me permite arriscar pensar a *atitude queer* como um traço contemporâneo do cinismo⁸. Nesse sentido, não cabe supor a dimensão *queer* de uma vida

⁶ Refiro-me, aqui, à cantora norte-americana Lady Gaga.

⁷Essa atitude de que falo tem a ver com a noção de Foucault (1995, 2008) de “atitude de modernidade”. Nas palavras do autor: “Por atitude, quero dizer um modo de relação que concerne à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns: enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, como aquilo que os gregos chamavam de *êthos*.” (FOUCAULT, 2008, p. 341-342).

⁸ “Cinismo aqui está sendo usado conforme caracterização feita por Foucault no curso *A coragem da Verdade*. Interessante notar que os termos “cínico” e “cinismo” derivam da palavra grega “*kynikos*”, a forma adjetiva de “*kynon*”, que significa “cão”. A auto atribuição desse epíteto ligado à figura do “cão” pode, portanto, ser compreendida, em grande parte, como forma de assunção de um insulto que, ao ser assumido para si, para sua existência, passa a ser considerado uma virtude. Nesse sentido, o que a comunidade homossexual, num certo momento, fez com a expressão *queer*, assumindo as abjeções a ela associadas e ressignificando-as

constituindo uma categoria, constituindo um sujeito empírico, muito menos, constituindo algo como uma nova identidade no já volumoso alfabeto LGBT. Não se trata, pois, de colocar um “Q” no fim da sigla de modo a supor, na dança das letras⁹, mais uma identidade, uma “identidade *queer*”, que seria, por oposição, algo diferente da identidade gay, ou lésbica, ou trans*¹⁰ a reivindicar seu lugar ao sol e sua posição diante das políticas públicas para a diversidade sexual, por exemplo. Esse artifício descaracterizaria, ao meu ver, toda potencialidade, força contestatória e subversão *queer*, inibindo, por consequência, a possibilidade de fazer vibrar e explodir uma *atitude queer*, um *modo de vida queerizado*, uma vez que “[...] se *queer* é visto primariamente como a base para uma nova política de identidade, então também ele necessariamente irá excluir e restringir;” (SPARGO, 2006, p.36). Ao ser abrigado na seguridade de uma suposta identidade estável, reconhecível, previsível e familiar, o *queer* perderia seu caráter político mais importante, isto é, o de fazer estranhar, confundir, desfamiliarizar, por meio do escândalo do corpo abjeto e de práticas sexuais e afetivo-amorosas não reconhecidas pela heteronormatividade, um modo de vida outro.

É esse, portanto, o ponto central: *queerizar* a vida, da forma como concebo, não é materializar empiricamente um certo modelo a ser seguido; não é, também, dar forma reconhecida a uma experiência que, ao estabilizar-se em uma identidade, passaria a compor o novo elemento da tabela, passível, inclusive, de descrição, escrutinação e decifração; não é, ainda, reivindicar a tradução estável e segura de um novo sujeito de direito que, ao sair de seu esgoto, emergiria limpo e inofensivo para disputar, como categoria unificada, ao lado de gays, lésbicas e trans*, seu reconhecimento e sua fatia do bolo.¹¹ Nada poderia ser mais *desqueerizador* que isso. *Queerizar* a vida precisaria significar uma coisa outra. Precisaria significar uma atitude obscena, estranha, uma atitude inconformada, não-conformada, desenformada, disforme em que, ao *queerizar-se*, essa vida fosse capaz de ensaiar outros

virtuosamente, se aproxima com o que os cínicos fizeram com a expressão *cão*. Para uma descrição mais detalhada sobre o cinismo no mundo antigo, ver Foucault (2011).

⁹ Ver Fachinni (2005).

¹⁰ *Trans**, com um asterisco no final, refere-se a todas as formas de identificação de gênero que não correspondem à causalidade compulsória “sexo cromossômico-gênero”, dentre elas, transexualidade, travestilidade, transgênero, cross-dresser, dentre outras. Esse termo tem sido usado pelo movimento trans* como um termo guarda-chuva para escapar das denominações classificatórias que sempre poderiam incorrer na exclusão de determinados grupos. Por mais que o termo guarde, ainda, relação com as políticas identitárias do nosso tempo, o trago aqui para evitar pulverizar, ainda mais, os nomes que instauram um corpo e um gênero para as pessoas trans. Mais informações sobre isso, em: <http://transfeminismo.com/trans-umbrella-term/>

¹¹ Quero assinalar que, apesar da afirmação acima, não desconsidero a relevância e a importância das lutas identitárias como forma de reivindicação de direitos específicos aos sujeitos LGBT. Ao contrário, sei que no âmbito das lutas por direitos civis e jurídicos esse caminho tem se mostrado capaz de promover avanços significativos. De todo modo, penso também ser importante ensaiar uma crítica que, ao levar em consideração tais avanços, seja capaz de propor novas alternativas de conduta ética e política.

modos de viver, modos de viver contra-sexuais, como diz Preciado, em que o desejo e suas categorias (seja homem ou mulher, seja cis¹² ou trans*, seja homossexual ou heterossexual) fossem substituídos em termos unicamente de *corpos e práticas*.

La contra-sexualidad no es la creación de una nueva naturaleza, sino más bien el fin de la Naturaleza como orden que legitima la sujeción de unos cuerpos a otros. La contra-sexualidad es. En primer lugar: una análisis crítico de la diferencia de género y de sexo, producto del contrato social heterocentrado, cuyas performatividades normativas han sido inscritas en los cuerpos como verdades biológicas [...]. En segundo lugar: la contra-sexualidad apunta a sustituir este contrato social que denominamos Naturaleza por un contrato contra-sexual. En el marco do contrato contra-sexual, los cuerpos se reconocen a sí mismos no como hombres o mujeres, sino como cuerpos parlantes y reconocen a los otros como cuerpos parlantes. Se reconocen a sí mismos la posibilidad de acceder a todas las prácticas significantes, así como a todas las posiciones de enunciación, en tanto sujetos, que la historia ha determinado como masculinas, femeninas o perversas. (PRECIADO, 2002, p. 18).

Destituir, portanto, do campo da sexualidade normativa uma noção de desejo que seria a materialização da verdade do sujeito, bem como abandonar a ideia de que seria preciso reintroduzir a homossexualidade no caminho da normalidade das convenções sociais para, assim, garantir sua *viabilidade-moral-econômica*¹³ no campo do direito, do trabalho e do consumo, talvez permitiria uma inversão de posição fundamental: deixar de pensar em termos de uma inserção da homossexualidade num universo sexual e de gênero hegemonicamente já estabelecido para arriscar sonhar com a possibilidade de constituição de *vivências-homo*¹⁴ que

¹² O prefixo “cis”, que poder ser entendido como “mesmo lado”, tem sido usado para referir-se às pessoas que vivem em conformidade com a designação que lhes foi imposta a partir do esquema sexo cromossômico-gênero. A expressão, que tem sua origem um pouco incerta, foi incorporada às políticas e teorias trans* como forma de deslocar a centralidade imposta por uma cultura que, ao nomear determinados corpos como trans*, mantinha naturalizada as demais identidades de gênero que alinham-se ao sistema referência sexo/gênero e à heteronormatividade, dando a tais identidades, inclusive, determinados privilégios. Mesmo ainda preservando, de algum modo, uma nomeação que, no limite, acaba impondo uma identidade, penso que o uso do prefixo “cis” e suas formas derivadas “cisénero” e “cissexuais” é importante para mostrar o caráter não natural e arbitrário da suposta correspondência entre sexo cromossômico e identidade de gênero. Sobre esse tema, ver: SIMAKAWA (Viviane V.) (2012). Mais informações em: <http://transfeminismo.com/o-que-e-cissexismo/>

¹³ Essa ideia tem a ver com as formas de produção de corpos e vidas ajustados aos processos de classificação, correção e normalização que impõem aos sujeitos LGBT um modo de vida operado a partir da heteronormatividade e que institui a lógica identitária como recurso à inclusão na esfera jurídica, social e educacional. Para tanto, os sujeitos LGBT precisam ajustar-se a dois princípios: a) *a uma certa moral*, que prescreve quais corpos e quais práticas sexuais e afetivo-amorosas são corretas, honradas, saudáveis, seguras e aceitáveis diante, tanto das recomendações dos próprios movimentos sociais, quanto das políticas públicas de Estado; b) *a uma certa economia*, que institui quais corpos e quais práticas sexuais e afetivo-amorosas atendem ao projeto de utilidade-rentabilidade que a ordem do consumo e do trabalho neoliberais apregoam como necessárias ao projeto de consolidação do sujeito de direito e de sua consequente e paradoxal exclusão pelo mesmo sistema jurídico-econômico que o criou e diz incluí-lo.

¹⁴ *Vivências-homo* está sendo usado aqui como alternativa a um determinado conjunto de termos que, vinculados à noção de identidade, não seriam eficientes em traduzir o efeito linguístico pretendido: caracterizar o que seriam essas formas culturais capazes de ensinar modos de vida diferentes a partir do uso que se faz do corpo e de suas práticas. Como tais usos e práticas não se associam especificamente a uma identidade singular (ou gay, ou lésbica, ou bi, ou trans*), penso que *vivências-homo* pode ser mais abrangente no objetivo de dizer que tais usos e práticas, antes de serem propriedade de uma categoria específica, são atitudes possíveis de transversalizar e, portanto, esfumegar as fronteiras entre as identidades.

fossem, radicalmente, outras. Essas vivências a que me refiro talvez pudessem, a partir justamente de como se vive corpos e práticas sexuais específicos, isto é, justamente por meio do sexo, desviar-se da sexualidade normativa para criar outras relações entre as pessoas, imaginar outros escambos entre corpos, desenvolver outras práticas sexuais. Essas *vivências-homo* poderiam, ainda, serem capazes de inventar relações que não fossem meramente o símbolo de uma escolha feita por um determinado grupo com identificações afins, mas sim que produzissem realmente formas diferentes de interação, completamente despreziosas no que se refere à suplantação de outras formas interacionais já existentes e que, tampouco, quisessem nelas se transformar. Formas interacionais imprevisíveis, absolutamente radicais em sua despreensão em se tornarem viáveis e modelares, ao contrário, que fossem não mais que um exercício de um grupo com o objetivo de desvincular o sexo da sexualidade para, com isso, ensaiar relações em que o prazer fosse, unicamente, o catalizador dessas novas relações. Essa é a virada crucial: não pensar o desejo como algo *a priori*, anterior à prática, mas como algo que pode ou não surgir, para alguns, com a invenção de outras práticas sexuais, isto é, de outros prazeres. Como diz Foucault: “Creio que uma abordagem interessante seria fazer com que o prazer da relação sexual escape do campo normativo da sexualidade e de suas categorias, e por isso mesmo fazer do prazer o ponto de cristalização de uma nova cultura”. (2010b, p. 123). Assim, quem sabe, fosse possível pensar em outras *vivências-homo*, em que as relações entre as pessoas, seja por meio da amizade, como diz Foucault (2010a), seja por meio de outros jogos interacionais, pudessem constituir modos de vida diferentes, deflagradores de uma atitude transformadora diante dos horrores que nosso tempo tem assistido e que promovem, com violência e dor, o extermínio de culturas subalternas. Essas *vivências-homo* poderiam, ainda, ao tensionar a cultura sexual hegemônica, fraturá-la a tal ponto de provocar nela novas referências, sem, contudo, ter a arrogante pretensão de absorvê-la ou eliminá-la.

Esse é o ponto, ao meu ver, que me faz ensaiar uma aproximação¹⁵ do que chamo de *atitude queer* com a atitude cínica descrita por Foucault no curso *A coragem da verdade*. Apesar de haver já uma sólida literatura sobre *Teoria Queer* no Brasil, essa abordagem que aproxima o que chamo de *atitude queer* dos últimos estudos de Foucault, especialmente de sua caracterização da vida cínica, não é um trabalho que tenha sido, até onde eu sei, feito. É, ao contrário, algo ainda a ser explorado e, bem por isso, é que lanço essa aposta, muito

¹⁵ Essa aproximação se constitui, da forma como tenho percebido, num campo extremamente fértil ainda a ser explorado e é justamente por isso que lanço essa aposta, muito particular, de associação da experiência cínica descrita por Foucault (2011) com a experiência contemporânea que tenho chamado de *atitude queer* ou *modo de vida queerizado*.

particular, de associação da experiência cínica descrita por Foucault (2011) com o pensamento *queer* contemporâneo, no sentido de marcar novas possibilidades de uso teórico e político da experiência *queer* em favor do que tenho denominado de *vida vivível*. Por *vida vivível* refiro-me a uma certa atitude capaz de promover uma torção, um desajuste, uma incisão frente aos mecanismos de captura e controle das subjetividades LGBT. Uma espécie de tensionamento em face dos dispositivos de governo contemporâneos e da lógica de inclusão neoliberal que institui uma moral das práticas e uma economia do corpo sedimentadas na heteronormatividade e nos princípios de mercado. A noção de *vida vivível*, portanto, assinala a possibilidade de pensar, no presente, formas de vida – como a de Gilda – que, de alguma forma, promovem um questionamento da ordem de gênero/sexual estabelecida por meio de uma reconfiguração dos limites do corpo, de seus usos e de suas práticas, de modo a criar, como diz Foucault em seus últimos escritos, um trabalho ético/estético de transformação sobre si mesmo.

Nesse sentido, além do resgate da vida abjeta, que no cinismo se dá por meio da figura do cão tornada virtude e na *atitude queer* por meio de sua estranheza e abjeção tornadas um caminho possível de vida, essa aproximação dá-se, também, no sentido da manifestação pública de certas práticas contra-sexuais, bem como – e principalmente – da constituição de outras *vivências-homo*, a partir da maneira de viver os corpos, os prazeres, os afetos e os amores. Se em seu processo de constituição o *queer* foi assumido como adjetivo confrontativo frente à respeitabilidade gay e lésbica; se em seu percurso de desenvolvimento essa adjetivação foi transformada em substantivo, a marcar fronteiras do que pode ser e do que não pode ser *queer*, o que proponho, agora, é seu redimensionamento para verbo. Como verbo, *queer* (*queerizar-se/queering*) está mais para a prática que para a teoria ou qualidade: *queer* como aquilo que se pratica - uma ação entre corpos, uma *atitude* diante da vida. Concebido, assim, *queer* não se constituiria em uma identidade, espécie de corporação empírica aglutinadora de sujeitos com características afins. Ao contrário, *queer* atravessaria, feito navalha a cortar o que vier pela frente, diferentes manifestações de vida, sejam essas vidas heterossexuais ou homossexuais, trans* ou cis, desde que haja nelas um trabalho ético, estético e político sobre si mesmas, a promover a necessária subversão da heteronormatividade, bem como um deslocamento impiedoso dos regimes políticos de inclusão neoliberais que, associados, congelam, feito nitrogênio líquido, corpos e práticas na lógica objetivadora e excludente das identidades. Para isso seria preciso pensar que

[...] as relações que devemos estabelecer conosco mesmos não são relações de identidade, elas devem ser antes relações de diferenciação, de criação, de inovação. É muito chato ser sempre o mesmo. Nós não devemos excluir a identidade se é pelo

viés da identidade que as pessoas encontram seu prazer, mas não devemos considerar essa identidade como uma regra ética universal. (FOUCAULT, 2004, p.262).

Mas, então, que práticas seriam essas capazes de afirmar essa força criativa, essa *atitude queer*, esse modo de vida queerizado? Que práticas seriam capazes de tensionar a heteronormatividade e os regimes biopolíticos de inclusão neoliberal de nosso tempo? Que práticas seriam essas capazes de subverter a lógica identitária, pulverizando-a em incontáveis possibilidades de experimentação do corpo e dos prazeres? Que práticas seriam essas capazes de constituir outras *vivências-homo*, que não se sobreponham às demais nem se homogeneízem na cultura geral?

A constituição, portanto, de um *modo de vida queerizado* poderia se dar, por exemplo, por meio da experimentação de outras possibilidades de uso do corpo e suas *sujidades*, como fluidos, líquidos e secreções; da desterritorialização das zonas erógenas do corpo, em que toda a pele, mucosas, pelos, sabores e cheiros fossem testados como áreas das quais se pode extrair gozo e prazer; da realização de incomuns práticas sexuais, em que os arranjos bipolares de ativo x passivo¹⁶, pênis x ânus, pênis x boca, pênis x pênis, vagina x língua, vagina x vagina fossem subvertidos em favor de novas e inusitadas formas de contato, de toque, de conjunções e de penetrações, inclusive com objetos extra-corporais (PRECIADO, 2002); da constituição de imprevistas relações afetivo-amorosas, em que arranjos outros do que chamo de *vida íntima partilhada* fossem possíveis de acontecer sem serem capturados pela heteronormatividade ou pelos aparatos biopolíticos de controle e administração das formas convencionais de matrimônio. Essas experimentações todas que podem potencializar, a meu ver, uma outra *vivência-homo* e que estão em grande parte ligadas ao que denomino de *sujidades*, poderiam ser traduzidas em um gesto político de subversão da heteronormatividade e, com isso, contribuir para a constituição uma *atitude queer*, um *modo de vida queerizado*.

Por *sujidade*, portanto, refiro-me a certos elementos que sempre foram associados à uma dimensão abejta do corpo mas que, redimensionados por uma *atitude queer*, podem funcionar como elementos dos quais é possível a extração de prazer e, portanto, ensaiar práticas contra-sexuais. (PRECIADO, 2002). Nesse sentido, o termo guarda relações com a análise que Preciado (2013), num texto chamado *Basura y Género: mear/cagar*,

¹⁶ Tem usado, nas relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo, especialmente entre gays, a expressão *ativo* para designar aquele que penetra e *passivo* para designar aquele que é penetrado. Não raras vezes, essas figuras ainda se associam à ideia de que o ativo seria aquele mais masculino, o “homem” da relação, enquanto que o passivo seria aquele mais feminino, a “mulher” da relação. Inclusive, em função dessa associação, em muitos casos, refere-se a esse último como “passiva”, para fortalecer a suposta afeminação que estaria contida nele. No que se refere às lésbicas, essas expressões também são usadas, no sentido de marcar que quanto mais masculinizada for uma delas, mais “ativa” ela seria.

masculino/femenino, faz dos banheiros públicos como lugar em que se processam o controle e a normalização de gênero e sexual. Para a autora, a maneira pela qual esses espaços públicos estão organizados, as diferenças arquiteturais entre banheiro feminino e masculino, bem como as formas interditas de acesso a tais lugares convertem-se numa maquinaria disposta a controlar e produzir identidades de gênero, a partir das medidas biopolíticas de controle dos dejetos humanos. Em suas palavras:

No vamos a los baños a evacuar sino a hacer nuestras necesidades de género. No vamos a mear sino a reafirmar los códigos de la masculinidad y la feminidad en el espacio público. Por eso, escapar al régimen de género de los baños públicos es desafiar la segregación sexual que la moderna arquitectura urinaria nos impone desde hace al menos dos siglos: público/privado, visible/invisible, decente/obsceno, hombre/mujer, pene/vagina, de-pie/sentado, ocupado/libre... (PRECIADO, 2013).

Em vista disso, ao usar o termo *sujidade* quero estabelecer, justamente, a possibilidade de subversão desses regimes biopolíticos que, com suas estratégias de controle dos espaços públicos destinados aos banheiros, por exemplo, produzem isso a que Preciado chama de esquema “*basura>gênero*”, ou “*sujeira>gênero*” e que transforma a liberação de dejetos humanos numa economia infalível de produção de identidades de gênero/sexuais. *Sujidade*, portanto, é uma ideia que pode ir além, simplesmente, da incorporação de elementos pouco usuais nas relações sexuais. Mais que isso, pode significar a explicitação de uma dimensão interdita da vida que, historicamente, tem sido usada para reafirmar as biopolíticas de gênero mas que pode, ao subverter tais interdições, escancarar a vida naquilo que ela tem de mais repulsivo e abjeto e, com isso, esboçar novos modos de viver o corpo e suas práticas.

Evidentemente que, apesar dos riscos envolvidos nesses usos do corpo e no sexo sem proteção, penso que não cabe a mim questionar, nesse momento, as possíveis consequências dessas práticas em termos de transmissão de doenças ou algo parecido, já que são práticas consentidas, realizadas entre sujeitos adultos. Também, é bom frisar, não estou dizendo ou recomendando que tais práticas generalizem-se em um modelo a ser seguido por todas, até porque isso seria demasiado equivocado diante do argumento central dessa tese. Desse modo, não se trata nem de julgar, nem de recomendar absolutamente nada, uma vez que, diante das infinitas possibilidades de produção de prazer, o que aparece acima são só algumas delas. Trago esses exemplos, aliás, para provocar uma problematização capaz de fazer considerar que outras alternativas de uso do corpo são possíveis e que, a despeito de qualquer julgamento, elas podem funcionar como ensaio para a constituição de novas formas de prazer e, portanto, de um outro modo de vida. Exemplo, talvez, mais atual desse conjunto de práticas

seja aquilo que tem sido chamado de *barebacking*¹⁷, em que seus praticantes estabelecem códigos bastante rígidos e regras bem específicas para a realização de sexo sem uso de camisinha ou qualquer elemento que não seja apenas aquilo que o corpo seja capaz de produzir. Tais praticantes reúnem-se em clubes específicos para isso ou, o que tem sido mais comum, organizam-se em sites de relacionamento na Internet¹⁸, cujo propósito é justamente congrega adeptos dessa prática. Nesses sites, não raras vezes, é possível constatar, em vários perfis, que seus usuários dizem estar ali não simplesmente em busca de sexo casual, antes, estão lá para tentar encontrar, como eles, pessoas dispostas a fazerem parte de um “outro estilo de vida”.¹⁹

Diante disso, volto a insistir: *queerizar* a vida precisaria significar a chance de uma nova maneira de viver, ainda impensada e imprevisível, a fazer borbulhar um novo experimento de vida, a *vida vivível*. Tal como fez Gilda em sua existência, *queerizar* a vida seria algo que em muito se aproximaria da ideia de vida cínica descrita por Foucault (2011). Nesse sentido, talvez fosse possível pensar uma atualização do cinismo à medida em que a ideia de manifestação da verdade por meio de uma atitude escandalosa do corpo pode se avizinhar de uma *atitude queer*, de um *modo de vida queerizado*. Essa *atitude*, esse *modo de vida queerizado*, ao criar, também por meio do escândalo do corpo vivo e da extração desse mesmo corpo novas práticas e prazeres, pode ser entendido como uma atitude capaz de fazer irromper, tal como no cinismo, outras maneiras de viver a vida, bem como lançar um pensamento contra si próprio, contra o conforto de nossa própria vida abnegada e bem comportada, algo que nos faria, continuamente, ao menos, desconfiar de nós mesmos, de quem somos, de nossas identidades, de nossos desejos. Ou como bem alerta Preciado (2009):

Desconfía de tu deseo, sea cual sea. Desconfía de tu identidad, sea cual sea. La identidad no existe sino como espejismo político. El deseo no es una reserva, sino

¹⁷ *Barebacking* é uma expressão que originou-se do que, em português, poderia ser traduzido como “cavalgar sem sela”. No contexto das práticas sexuais, o termo tem sido usado para designar relações sexuais realizadas sem uso de preservativo entre sujeitos soroconcordantes ou sorodiscordantes. Para um detalhamento sobre esse assunto ver também Dias; Vieira; Santos (2004), Oltramari (2005).

¹⁸ Um dos sites mais famosos sobre isso é o <http://www.barebackrt.com>

¹⁹ Mesmo diante da falta de espaço aqui para a descrição de outras práticas que também inserem-se, da forma como vejo, nisso que chamo de *modo de vida queerizado*, é bom assinalar aos menos algumas delas, como: *fist-fucking*, prática em que um dos praticantes se deixa penetrar pelo punho/antebraço do outro. “En el caso del *fist-fucking*, queda bien claro que su finalidad es la producción de placer. Los practicantes pueden jugar horas y horas sin necesidad de correrse, o incluso de tener una erección.” (PULET, 2005, p.218); *leather*, quer representar práticas em que o uso do couro é um dos elementos principais, seja nas roupas, seja nos acessórios que, fabricados em couro, possibilitaram a realização de inúmeras práticas sexuais; *bondage*, um tipo de prática sexual em que o prazer consiste em amarrar/ser amarrado ou imobilizar de alguma forma o parceiro com uso de determinados artefatos, como cordas, correntes, algemas em que a penetração nem sempre é consequência; *gang bang*, representa um conjunto de práticas em que o sexo é realizado por mais de duas pessoas ao mesmo tempo, geralmente, aliás, realizado por um grande número de pessoas concomitantemente, em que todos os corpos envolvidos estão lá para, em grupo, extrair prazer um dos outros.

un artefacto construido culturalmente, modelado por la violencia social, los incentivos y recompensas, pero también por el miedo a la exclusión. No hay deseo homosexual y deseo heterosexual, del mismo modo que tampoco hay deseo bisexual: el deseo es siempre un recorte arbitrario en un flujo ininterrumpido y polívoco. (p. 164).

Queerizar a vida poderia, então, desvincular o corpo e suas práticas das formas tradicionais de concebê-los, formas essas que o tem produzido como um artefato capturável pelos mecanismos de produção do que chamo de *vida viável* e que o objetivam na lógica identitária como seu último destino e única garantia. *Queerizar* a vida poderia, ainda, constituir o ensaio de um outro exercício do viver, corpos e práticas não previstos que poderiam, ao serem deslocados, desmembrados, expandidos, desterritorializados, exercitados, experimentados, sentidos em seu avesso, em sua deformidade, em sua sujidade e abjeção – tal como experimentou Gilda - formular novas estratégias de contraconduta, provocar distensões na heteronormatividade, funcionar como questionamento ético, estético e político e, sobretudo, reivindicar a chance uma vida diferente, essa a que tenho chamado de *vida vivível*.

REFERÊNCIAS

DIAS, Luís Felipe Machado; VIEIRA, Naimara Chaves; SANTOS, Luís Henrique Sachhi dos. Barebacking: risco ou prazer? Um novo desafio para a educação em saúde. In: **Revista de Iniciação Científica da ULBRA**, Canoas, RS, v. 1, n.2, p. 169-180, 2004.

FACHINNI, Regina. **Sopa de Letrinhas**: movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90. Rio de Janeiro. Garamond, 2005.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. **Foucault**. Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. 1ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política da identidade. **Revista Verve**, 5, 2004. p. 260-277.

_____. O que são as luzes. In: **Ditos & Escritos. Vol. II**. Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. 2ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p.335-351

_____. Da amizade como modo de vida. In: _____. **Ditos & Escritos. Vol. VI**. Repensar a Política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

_____. O Triunfo social do prazer sexual: uma conversa com Michel Foucault. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos & Escritos, Vol. V**. Ética, Sexualidade, Política. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.

_____. **A Coragem da Verdade**: o governo de si e dos outros II. São Paulo: Martins fontes, 2011.

GROS, Frédéric. A parrhesia em Foucault. In: _____. (Org.). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p. 155-166.

Jornal Diário Popular, 21 de maio de 1982.

Jornal Gazeta do Povo, 23 de junho de 1995.

OLTRAMARI, Leandro Castro. Barebacke: roleta russa ou a ética sadeciana? In: **Cadernos de pesquisa interdisciplinar em Ciências Humanas**. N. 72 – FPOLIS, JULHO 2005.

PRECIADO, Beatriz. **Manifesto contra-sexual**. Práticas subversivas de identidade sexual. Madri: Obra Prima, 2002.

_____. Devenir bollo-lobo o como hacerse un cuerpo queer a partir de *El pensamiento heterosexual*. In: Córdoba, David; Sáez, Javier; Vidarte, Paco. **Teoría Queer**. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas. Barcelona: Editorial Egales, 2005.

_____. Terror Anal. In: HOCQUENGHEM, Guy. **El deseo homosexual**. Espanha: Melusina, 2009.

_____. **Basura y Género: mear/cagar, masculino/feminino**. Disponível: <http://www.iztacala.unam.mx/errancia/v0/PDFS/POLIETICAS%20DEL%20CUERPO%201%20BASURA%20Y%20GENERO.pdf> Acesso em: 09/01/2013.

PULET, José Manuel Martínez. La construcción de una subjetividade perversa: el SM como metáfora política y sexual. In: Córdoba, David; Sáez, Javier; Vidarte, Paco. **Teoría Queer**. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas. Barcelona: Editorial Egales, 2005.

Revista Panorama, ano 32, n. 327, maio de 1983, p.22.

SIMAKAWA (Viviane V.), Douglas Takeshi. Pela descolonização das identidades trans. In: **Anais do IV Congresso Internacional de Estudos sobre a Diversidade Sexual e de Gênero da ABEH**. 2012.

SPARGO, Tamsim. **Foucault e a Teoria Queer**. Rio de Janeiro: Pazulin; Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2006.