

## Queer nos trópicos

Pedro Paulo Gomes Pereira<sup>1</sup>

**Resumo:** Este texto busca problematizar tanto a potência da teoria *queer* como seus possíveis limites, formulando as seguintes indagações: estaríamos diante de mais uma teoria do centro para as periferias (e que reinscreveria, noutras cores, esse divisor centro-periferia)? A própria persistência do termo em inglês sinalizaria uma geopolítica do conhecimento na qual uns formulam e outros aplicam as teorias? Haveria possibilidade de o *gesto político queer* abrir-se para saberes-outros ou estaríamos presos dentro de um pensamento sem que nada de novo possamos propor ou vislumbrar? Como, enfim, pensar *queer* nos trópicos?

**Palavras-chave:** Queer; Saberes Subalternos; Tradução

### Queer in the tropics

**Abstract:** *This paper aims to problematize both the strength of queer theory and its possible limits, formulating the following questions: Are we facing another center to periphery theory (that reinscribes the center-periphery division in other colors)? Does the very persistence of the term in English signal a geopolitics of knowledge in which some formulate and others apply theories? Is it possible that a queer political gesture is open to other knowledge or are we trapped inside with a line of thinking that nothing new can be proposed or envisioned? Finally, how do we think queer in the tropics?*

1 Departamento de Medicina Preventiva – Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) – São Paulo – Brasil – pedro.paulo@unifesp.br

**Keywords:** *Queer; Subaltern Knowledge; Translation.*

A expressão *queer*, utilizada como forma de autodesignação – repetindo e reiterando vozes homofóbicas que assinalam a abjeção daquele que é denominado *queer*, mas descontextualizando-as desse universo de enunciação, já que se atribui valores positivos ao termo transformando-o numa forma orgulhosa de manifestar a diferença –, pode ocasionar uma inversão da cadeia de repetição que confere poder às práticas autoritárias precedentes, uma inversão dessa historicidade constitutiva. Algo novo surgiria, então, desse processo, anunciando a irredutibilidade e expressando a incômoda e inassimilável diferença de corpos e almas que teimam em se fazer presentes (Pereira, 2006: 469).

Escrevi esse parágrafo para iniciar um texto no qual tentava resumir e ressaltar o campo de possibilidades aberto pela teoria *queer*. Queria, naquela ocasião, destacar a potência do *gesto político* que justapõe a descontextualização da asserção homofóbica inicial, a enunciação da diferença, a positividade conferida ao termo, e a probabilidade de inversão da cadeia de repetição. Neste artigo, no entanto, buscarei problematizar tanto a potência como os possíveis limites da teoria *queer* quando viaja aos trópicos.

Tereza de Lauretis foi a primeira teórica a utilizar o termo *queer*, mas dela também surgiu uma das primeiras críticas: a teoria *queer* havia se transformado numa criatura conceitualmente vazia da indústria cultural (De Lauretis, 1991). Da Austrália, por sua vez, Raewyn Connell (2010) afirmou que a ciência da metrópole, geralmente datada em casa, continua a ser exportada num tipo de comércio que incluiria Foucault e a própria teoria *queer*. E é esse risco – de estarmos repetindo aqui o que está datado no Norte Global – que nos alerta para levarmos a sério as indagações sobre as potencialidades do *queer* nos trópicos. Pensando nesse risco, podemos indagar: estaríamos diante de mais uma teoria do centro para as periferias (e que reinscreveria, noutras cores, esse divisor centro-periferia)? A própria persistência do termo em inglês sinalizaria uma geopolítica do conhecimento na qual uns formulam e outros aplicam as teorias? E como traduzir a expressão *queer*? Haveria possibilidade de o *gesto político queer* abrir-se para saberes-outros ou estaríamos presos dentro de um pensamento sem que nada de novo possamos propor ou vislumbrar? Como, enfim, pensar *queer* nos trópicos?

I.

O movimento ensejado pela autodesignação *queer* é, às vezes, compreendido como uma variação no adjetivo – a alteração incidindo sob a forma de perceber as qualidades desse adjetivo. A modificação é localizada numa transição de qualidade considerada negativa para uma positiva. Essa alteração anuncia e reitera os corpos *queer* como possibilidade, produzindo um abalo que introduz, no campo do possível, a diferença que não pode ser assimilada, donde seu caráter eminentemente transgressor. Transgressão produzida por *gesto político* de afirmação das diferenças e de inscrição dos corpos estranhos nos cenários contemporâneos; *gesto* que confere visibilidade aos invisíveis, realçando os “estranhos internos à sociedade” (Butler, 1990, 1991; Louro, 2001, 2004; Miskolci, 2009). Mas não só.

Há outra dimensão desse processo, amiúde despercebida por análises, que se centram em verificar como era o adjetivo e o que se tornou, *mas que esquecem do próprio movimento*. O *queer* suplanta o ato identitário assumido e seus efeitos reificados em identidades. Na ação instável de transformar uma injúria numa forma orgulhosa de autodesignação é o movimento que sobressai. O *queer* é, assim, tanto adjetivo (ou substantivo) como, mais apropriadamente, verbo. Um verbo que desenha ações e deslocamentos arriscados, delineando trajetórias múltiplas de corpos instáveis, provisórios e cindidos. O ato performático muda; o que incomoda e abala é a mudança, não só porque altera os sujeitos que enunciam, mas porque insere a probabilidade de transformação. A multiplicidade de corpos drags, trans e gays assinala a possibilidade do transformar-se. Não é, portanto, a segurança do corpo cirurgiado, finalmente consoante com sua “identidade de gênero”, que o *queer* propaga, mas, sobretudo, a instabilidade dos corpos que não se conformam. Os corpos, as cirurgias, as próteses, as práticas sexuais; as transexuais, as drags e as travestis surgem em movimento, denunciando a precariedade daquilo que se anuncia como norma e que se instala como forma de vida coerente e via privilegiada.

Podemos então falar de reapropriações e de reconversões na construção dos corpos *queer*. Uma reapropriação das disciplinas dos saberes/poderes sobre os sexos e uma rearticulação e reconversão das tecnologias da produção dos sexos. Os corpos *queer* se rebelam contra a própria construção de corpos normais e anormais, subvertendo normas de subjetivação vigentes. O *queer* promove, então, uma virada da força performativa dos discursos na reapropriação das tecnologias de produção de corpos anormais, e entra no cenário atual como

proposta de transformação na circulação dos discursos e na mutação dos corpos (Preciado, 2002; Pereira, 2008). É desse lugar de deslocamento e reconfiguração que o *queer* se coloca.

No entanto, dito assim, de forma tão genérica e sem o merecido cuidado com as especificidades, parece que, contraditoriamente, o *queer*, que seria uma política da diferença, acaba por nublar as diferenças, pois a generalização acabaria por abrumar tanto as variações dentro da própria teoria *queer* como as histórias locais, simplesmente esquecidas em definições conceituais tão genéricas. A utilização de repertório comum de autores, a luta contra a heterossexualidade compulsória (Rich, 1993), a posição contrária a binarismos fáceis, entre outros, são características que conferem aura de transgressão e contestação ao pensamento *queer*, o que pode sugerir, numa abordagem apressada, uma integração das posições num todo único e homogêneo. Porém, as divergências no interior do pensamento *queer* são grandes e, assim, tratar as posições e teorias de forma unificada, desconsiderando a especificidade de cada pensamento, retira a força das propostas e das ideias. Distante do contexto de enunciação e sem atenção devida à singularidade de cada corpus teórico, corremos sempre o risco de nublar a densidade das proposições *queer* – que necessitam de um movimento autoreflexivo intenso e contínuo –, o que conduziria à repetição pura e simples de teorias, sem que haja a resistência das realidades analisadas. A teoria se torna, nesse caso, dissociada das realidades locais e, sem esse confronto, acabamos por entrar num círculo que induz à eterna repetição (periférica) de teorias (centrais). Seria este o fardo do *queer* nos trópicos?

## II.

Para tentar responder às indagações, e dar mais direcionamento à argumentação, gostaria de comentar o trabalho de Beatriz Preciado (2002, 2008, 2009). A escolha deu-se porque a autora expõe e sintetiza de forma clara alguns pontos de tensão da teoria *queer*. Sem qualquer pretensão de me deter em demasia nos textos de Preciado<sup>2</sup>, buscarei apenas ressaltar três pontos que considero centrais em sua proposta: a) a centralidade das novas tecnologias do corpo; b) o lugar da agência; c) o poder farmacopornográfico.

\*

---

2 Uma abordagem mais detida pode ser acompanhada em Pereira (2008).

Preciado vem alertando enfaticamente para a necessidade de estarmos atentos às novas tecnologias do corpo; e foi a percepção dessa necessidade que a levou a assinalar os limites da análise *performativa de gênero* que reduziria gênero a efeitos do discurso. A teoria da performance, sustenta a autora, não dá importância devida às tecnologias de incorporação específicas – e são essas tecnologias que possibilitam as diferentes inscrições performativas (San Martín, 2009). O conceito de performance de gênero não consideraria os processos biotecnológicos que fazem com que determinadas performances sejam consideradas naturais em detrimento de outras, consideradas não naturais. Daí a afirmação segundo a qual gênero não é apenas um efeito performativo, mas, acima de tudo, um processo de incorporação prótico (Preciado, 2002). As críticas se dirigem à Judith Butler. Para Preciado, há na teoria de Butler uma centralização no discursivo que produziria uma obliteração do corpo.

Michel Foucault também não resta incólume na *démarche* de Preciado: o autor de *História da Sexualidade* havia se centrado exclusivamente na ideia de gestão da vida e não abordou com mais cuidado a propagação das tecnologias do corpo e de representação, fato que implica limites de sua proposta, como veremos adiante. É no intuito de manter-se atento às novas tecnologias do corpo, avançando onde Foucault e Butler não conseguiram ir, que Preciado vai argumentar que os hormônios seriam ficções biopolíticas – ficções que se podem tomar, digerir e incorporar. Os hormônios são elementos biopolíticos que criam formações corporais e que se integram aos organismos políticos maiores. Há que se pensar *gênero* no marco de produção de um aglomerado de materiais sintéticos, como a pílula anticoncepcional, o silicone, o vestido, a arquitetura e os códigos de publicidade, a pornografia, os espaços sociais e suas divisões, a divisão dos corpos em órgãos sexuais e funcionais.

\*\*

Além das discussões sobre corpo e performatividade, surge nos trabalhos de Preciado a questão da possibilidade de ação e das práticas políticas subversivas. Em suas primeiras formulações sobre o tema, Butler afirmara que toda significação ocorreria no espaço da obrigação de repetir. Assim, a capacidade de ação se localizava na possibilidade de mudar a cadeia de repetições. Estando a agência dos sujeitos vinculada à não sujeição às normas que impelem a repetição, é razoável deduzir que só os que saem das cadeias de repetição, e dissidem das normas

estabelecidas, atuariam de maneira efetiva<sup>3</sup>. A agência é pensada diferentemente por Preciado, dada sua ênfase nas biotecnologias e potencialidades subversivas. Para ela, os sujeitos atuam por meio de próteses cibernéticas e substâncias químicas. Isso significa que as próteses e os químicos possibilitam a ação dos agentes e os constituem por meio de ações mediadas. Se para Butler os agentes contemporâneos se definiriam por atos, gestos corporais e discursos, para Preciado o que os caracterizariam seria a mediação entre corpo e biotecnologias (San Martín, 2009: 98). Preciado opta por uma proposta que privilegia a ação política e parece se afastar da ideia de Butler sobre a inexistência de um sujeito anterior às normas, atribuindo mesmo aos agentes uma capacidade contratual e o status de sujeitos relativamente soberanos de sua ação subversiva (San Martín, 2009: 99).

\*\*\*

Outro ponto nas elaborações de Preciado é a busca de complementar a teoria de biopoder. Foucault dissertou, no último capítulo de *A vontade de saber*, sobre uma era em que a morte começava a não mais fustigar a vida. O “limiar de modernidade biológica”, dizia ele, se situa exatamente quando a vida entra na história, inaugurando “a era de um biopoder” (1985: 132). Foucault descreve a modernidade numa indissociabilidade da vida biológica e da vida política – a política voltando-se para governar a vida. Narrando o inusitado aparecimento do *sexo* como fundador da identidade e, portanto, da inteligibilidade do indivíduo moderno, Foucault (1985) sustentou que o poder começa a se centrar na produção, regulação e manutenção da vida. Surgia um *poder produtivo* que simultaneamente controlava e gerava aquilo que disciplinava. Assim, a potência da morte relacionada ao poder soberano foi recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida. Os mecanismos de poder passam a se dirigir ao corpo e à vida, em tudo que faz proliferar e reforçar a espécie. O conceito de biopoder assinala o momento no qual o poder passa a investir na vida. Esse processo ocorre por uma anatomopolítica do corpo humano (maximizando suas forças e integrando-o a sistemas eficientes), e por uma biopolítica da população, focalizada nas espécies do corpo, o corpo imbuído com os mecanismos da vida: nascimento, morbidade, mortalidade, longevidade, entre outros.

Partindo dessas elaborações, Preciado argumenta que Foucault não deu, como já salientado, a devida atenção às transformações das tecnologias de produção da subjetividade que ocorreram a partir da segunda guerra mundial. São

---

3 Para uma discussão sobre agência em Butler, ver Femenías (2003).

essas transformações que a fazem postular um terceiro regime de subjetivação, um terceiro sistema de saber-poder por ela denominado de farmacopornográfico. As mudanças se localizam na forma de operar: na sociedade disciplinar as tecnologias de subjetivação controlavam o corpo de fora, como um aparato ortoarquitetônico externo; na sociedade farmacopornográfica as tecnologias formam parte do corpo e nele se diluem – as tecnologias se convertem em corpo, não havendo espaço entre tecnologia e corpo (Fischer, 2009; San Martín, 2009; Cabral, 2009). Na sociedade farmacopornográfica o poder atua por meio de moléculas, silicões, neurotransmissores, hormônios... E, entre a validade da diferença sexual como ideal regulatório e maleabilidade dos corpos por um sistema médico que atua com fluxos bioquímicos e bionarrativos, abrem-se oportunidades múltiplas e imprevisas para apropriação dessas tecnologias e narrativas, e para subversão.

### III.

Essas contribuições de Preciado são apresentadas em *tropos* de novidade e superação. Tudo se passa como se algo de novo surgisse no horizonte teórico e que superasse as formulações antecedentes, nomeadamente as de Foucault e de Butler. Todavia, se observarmos mais de perto, poderíamos concluir que essas contribuições não apresentam grande novidades assim. Sobre as biotecnologias, Donna Haraway e Teresa de Lauretis já haviam se debruçado, e mesmo Butler procurou tratar a questão em trabalhos posteriores a *Gender trouble*. No que se refere à agência, Butler (2005) enfrentou mais diretamente o assunto em *Giving an account of oneself*, obra na qual tenta superar a oposição entre o voluntarismo e o determinismo. Nesse livro, buscou valorizar a inventividade da moralidade; moralidade que não se conforma à redução à regra, lei ou valor, mas que na qual o sujeito não é inteiramente livre para ignorá-los. Butler sustenta que não seríamos apenas efeitos de discursos, como postularia um construcionismo apressado, pois os discursos e regimes de verdade nos constituem sempre a um determinado preço (Velho, 2012). As formulações de Butler podem, dessa forma, nos levar a considerar “problemática” a ideia de Preciado de agentes com capacidade contratual. Sobre o assunto, no mínimo, muito ainda a autora espanhola terá que elaborar para refinar suas análises.

A proposta de um novo regime de poder-saber é ainda mais complicada. Tanto porque autores como Nikolas Rose (2007) já haviam alertado que a molecularização biologicista é dimensão crucial da biopolítica contemporânea, quanto por não problematizar a própria periodização elaborada por Foucault,

simplesmente acrescentado-lhe uma nova configuração, o farmacopornopoder. Quando Foucault relaciona modernidade à época na qual a morte não mais fustigaria a vida no ocidente, estava ciente do caráter eurocêntrico de sua narrativa (Butler, 1995)<sup>4</sup>. A realidade brasileira, por exemplo, estava longe de uma época na qual a morte não mais fustigaria a vida. Basta lembrarmos que em 1872 “a expectativa de vida no Brasil era de 27 anos, mas de apenas 18 para os escravos”. Como salientou Richard Miskolci (2012), se um escravo, num grupo de quarenta, sobrevivesse a dez anos de trabalho, perceberia que todo os demais haviam sido mortos, por doença, tortura ou suicídio. Não havia, pois, como pensar, por essas paragens de cá, naquilo que Foucault aventou para o ocidente: probabilidade de vida e saúde.

Todavia, o problema não é só o eurocentrismo da análise de Foucault, mas as condições de emergência do biopoder na Europa. A entrada da vida na história no ocidente dá-se sob, e tem como condição, a própria ação colonial. Lida aqui dos trópicos, a era do biopoder (ou a modernidade ocidental) surgiria ela própria sob o signo da colonização, num dramático quadro no qual a emergência da vida e a potência de produzir a vida no ocidente nasce sob o manto da exploração. A saúde e a expectativa de vida no ocidente não são apenas simultâneas aos corpos precários dos trópicos, mas deles dependentes. A história de Foucault sobre o aparecimento da vida na história e as formulações de Preciado não parecem, no entanto, abordar mais detidamente essas vinculações entre biopoder e práticas coloniais, perfazendo um silêncio sistemático sobre uma face fundamental da constituição da modernidade. Esse silêncio certamente está vinculado ao envolvimento dessas autoras com seus contextos socioculturais – esse silêncio sendo atribuído aos limites da própria imersão nos dilemas da modernidade ocidental. Essa percepção dessas autoras, intimamente vinculadas aos seus quadros histórico-sociais, faria com que a forma de compreender as teorias seja alterada: nessa condição, apareceriam como produtos locais, intimamente envolvidas com seus dilemas particulares. Os conceitos de biopoder (em suas diversas versões) e de farmacopornopoder seriam, não obstante as pretensões universais, teorias ancoradas em histórias particulares, locais, provinciais<sup>5</sup>.

---

4 E, igualmente, as abordagens de Foucault (1979) sobre governamentalidade não se referem às formas modernas de governo fora do contexto do Ocidente, a governamentalidade surgindo como produto exclusivo da Europa moderna (Inda 2005, p. 12).

5 Connell (neste dossiê) sustenta que muito do que circula como “teoria universal” está fortemente enraizado na experiência sociopolítica da Europa. A experiência particular surge como conceito genérico, atuando sob espaços concebidos como periféricos – espaços estes onde a teoria universal é testada e refinada, mas nunca surgindo como lócus de reflexão.

Apesar dessas ressalvas, vale lembrar que estamos falando de uma obra em desenvolvimento. O trabalho de Preciado ainda está por ser testado e pode mesmo vir a superar muito do que se considera como “problemático” em sua teoria. Mas, o que considero mais delicado é sua pretensão universalizante. Ela chega mesmo a dizer: “*entramos numa época na qual o controle tecnomolecular dos gêneros se estenderá a tudo e a todos*” (2008: 127); e prenuncia: “*O século XXI será o século da produção e controle farmacopornográfico da masculinidade*” (2008: 127). A proposta de Preciado torna universais os modos de articulação teórico e político que são do norte global de onde fala, restando-nos *aplicar* nos trópicos teorias com pretensões universais formuladas alhures – teorias que não abordam de frente as próprias condições de emergência do biopoder no ocidente, pois a ação colonial é ora esquecida ora abordada tangencialmente. Não há, pois, como não pensarmos os textos de Preciado como narrativas poderosas caracterizadas por uma construção temporal homogênea, e que atuaria nublando a multiplicidade de tempos heterogêneos. E também não há como esquecer, como salientou Mauro Cabral (2009), do trabalho da manifestação de um norte global que só consegue ler a si mesmo enquanto coletiviza suas hipóteses sistêmicas de alcance universal.

#### IV.

Depois dessa discussão, podemos questionar: seria o *queer* uma possibilidade de abertura para outros? E será que aqui nos trópicos não teríamos experiências de outras conformações ou estaríamos destinados a ser objetos do farmacopornopoder? Existiriam experiências e saberes subalternos que possam nos fazer aproximar, ainda que parcialmente, de respostas às indagações sobre o *queer* formuladas no início deste texto? Quando me fiz essas perguntas, pensei imediatamente em Cida, uma travesti com quem convivi enquanto realizava uma etnografia num refúgio para portadores de Aids (Pereira, 2004). Em maio de 1998 a encontrei, com 44 anos de idade, num abrigo na periferia de Brasília. Ela estava naquele abrigo há 3 anos. Muito discreta e econômica no gestual, pareceu-me imediatamente do interior. E, de fato, ela nascera numa pequena cidade do interior de Minas Gerais, no Vale do Rio Doce. Foi com muito esforço que consegui saber algo de sua vida. Numa tarde, porém, conversou mais extensamente comigo e narrou, numa prosa sincopada, sua história.

Cida desde cedo percebeu ser diferente dos outros meninos, sentindo o preconceito e a violência originados do desconforto com suas opções e ações. Deixou transparecer nos nossos encontros que sua vida foi um processo de

autoconhecimento: aprendera na infância a observar e a imitar as mulheres que admirava, tentando trabalhar seu corpo, de forma a fazê-lo atuar com seu desejo. Várias vezes contou-me detalhes de tecidos, vestidos e festas, em narrativas que transitavam entre admiração, desejo e inadequação. No meio de um turbilhão de informações, narrou também a história de um médico de confiança de sua família.

Esse médico percebeu que aquele “menino era diferente” e passou a efetuar práticas que mudaram o corpo de Cida. Segundo ela, “*Ele [o médico] começou a me bolinar. Ficava sozinho comigo e começava a fazer as coisas. Foi me dando remédio e meus peitinhos começaram a crescer. Eu tinha doze anos quando fiz amor com ele.*” A partir daí seu corpo foi se alterando a tal ponto que se viu obrigada a mudar do interior de Minas, dirigindo-se, inicialmente, para Belo Horizonte. Ali se descobriu travesti: “*Virei travesti. Eu era linda! Depois eu saí e fui ganhar a vida. Trabalhei muito tempo nas ruas de Belo Horizonte, na Itália, na Espanha.*” O “menino diferente”, que fabricou seu corpo, transformou-se numa travesti linda que “ganhava a vida” fora do Brasil, “no exterior!”. E foi lá que iniciou um drama de envolvimento com drogas pesadas e também ali se contaminou com HIV.

A enfermidade fez com que Cida voltasse para o interior. Tentou se fazer desapercebida na cidadezinha que nasceu, cortando o cabelo bem curto e “não dando pinta”, “fingindo ser homem”. Mas, não obteve sucesso, vendo-se obrigada a se mudar mais uma vez. Não conseguiu também voltar a “ganhar a vida” nas ruas, pois as enfermidades foram modificando sua aparência. Sem ter como sobreviver de seu ofício, sem ajuda de seus próximos e sem o amparo de seus familiares mais diretos, descobriu como única alternativa viver naquele abrigo onde a encontrei.

A história de Cida me lembrou à que Preciado construiu de si, em *Testo Yonqui*. Algumas semelhanças são evidentes. Ambas passaram por modificações corporais, viveram em grandes urbes, manifestaram suas sexualidades dissidentes, nasceram em pequenas cidades do interior. As diferenças, entretanto, são muitas. Preciado afirmou: “*Eu habito distintas megacidades ocidentais*” (2008: 77). O verbo *habitar* é caro para uma filósofa, pois o termo pode remeter a autores diversos (como Heidegger, 1986, por exemplo), e indica a *decisão* de vínculo com esses lugares. Cida, mesmo que viajada, jamais largou sua cidade natal, que a acompanhou em seus gestos e modos de falar. Durante seus itinerários pelos países na Europa, os contatos com outros idiomas foram marcados por sensação de inaptidão: “*eu me virava, mas sempre me achei meio*

*burra para línguas*”, disse-me quando a perguntei se falava italiano ou espanhol. “*Eu sou do interior, até em português falo errado e com sotaque*”, emendou Cida, salientando sua percepção de inabilidade. Já Preciado sustenta: “*Transito entre três línguas que já não considero nem minhas, nem estrangeiras*” (2008: 77), e fala com júbilo do “*prazer único de escrever em inglês, em francês, em espanhol, de caminhar de uma língua a outra...*”<sup>6</sup>. Nesse aspecto, Cida está mais próxima de Glória Anzaldúa (1999) para quem “*Cuando vives en la frontera... eres burra*”. Preciado olha com desconfiança e mesmo com certa antipatia para Burgos, cidade na qual “*as meninas*” que ela “*amava na infância*” são agora casadas, têm filhos, e “*lutam ativamente contra o relaxamento dos músculos do pescoço*” (2008: 77). Aqui, vemos em Preciado uma narrativa distante daquela que Veena Das construiu ao narrar as histórias de Manjit e Asha (Das, 2007), e igualmente distante do olhar de admiração que Cida postava sempre que falava das mulheres nos bailes do interior e de sua maneira delicada de contar sobre as “*modas de mulher*”. Temos então uma filósofa que fala de grandes cidades da Europa e dos Estados Unidos, nas quais *habita*; uma travesti que transitou por várias cidades e *vive* num refúgio para portadores de Aids no Brasil. Preciado aplicando em si hormônios, manejando teorias sofisticadas, falando *queer*; Cida, um corpo estranho, excêntrico, desfigurado pela Aids, mas que também manejava teorias sofisticadas...

Depois de quase um ano de conversas e de já estar bem familiarizado com o universo daquele refúgio, tive um encontro com Cida diferente dos demais. Foi naquele dia que me contou uma fascinante história de sua opção religiosa: era filha de Iansã e adepta da Umbanda. Sempre que podia se dirigia a um terreiro e era lá que se sentia acolhida. As mazelas que vivia, que para ela não faziam sentido, eram amenizadas quando percebia que podia ainda “*trabalhar seu corpo*”. Como no refúgio onde habitava o deslocamento dos internos era controlado, Cida “*fugia*” à noite para um *terreiro* que se localizava nas imediações, numa rua de estrada de terra, numa casa bem simples e colorida, na periferia de Brasília. Dançava e “*girava*”, incorporando Pombajira. “*Tenho Aids, não tenho nada na vida, mas vou morrer batuqueira*”, disse-me então. Anotei essa conversa em meu caderno de campo. Falei sobre isso com especialistas nas religiões afro-brasileiras, mas nunca me detive nessas formulações de Cida, até por me sentir desconfortável em abordar uma temática que não dominava. Não pude, naquele momento, me aproximar da teoria que

6 As traduções destes trechos de *Texto Yonki* foram feitas pelo autor.

Cida estava me apresentando, da qual só muito mais tarde pude perceber a densidade e relevância.

De qualquer modo, sempre pensava nas experiências de Cida. Recordava que seu corpo fora objeto de tecnologias de hormonização, mas administradas por um médico de interior, vinculado à sua família. Lembrava que seu desejo de refazer as performances corporais estava ligado às performances de mulheres tradicionais do interior e não foi à toa que a descobri naquele misto de recato e comedimento, mas sonhando com decotes e brilhos. Relembra que ela era uma pessoa viajada, mas conservava sotaque mineiro e um jeitão de gente do interior e, ao que parece, aquela cidadezinha onde nascera sempre a acompanhara em seus itinerários, pelo seu corpo e pelo mundo. Enfim, um corpo feito de sonhos de paetês, organzas e festas; performances miméticas de posturas, gestos e modos de mulheres do interior do Brasil; hormônios administrados por um médico de família; silicones de “bombadeiras” e cirurgiões; viagens e troca de experiências e fluídos; experiências intensivas com drogas; um sistema imunitário debilitado; enfermidades que transformam o corpo; doenças que conduzem a um refúgio para portadores de Aids. Esse corpo era “trabalhado” nos rituais de Umbanda, no batuque. O corpo de uma filha de Iansã – orixá que foi homem e se transformou em mulher, tem um corpo de mulher e determinação masculina, rechaça a maternidade e é guerreira e defensora da justiça (Segato, 2003: 218).

## V.

Em 2011, depois de mais de uma década de concluída minha etnografia, passei a orientar uma doutoranda, Martha Souza, que fazia pesquisas sobre itinerários das travestis de Santa Maria, Rio Grande do Sul, no Sistema Único de Saúde. Martha não tardou em encontrar um vazio no que se refere à assistência, assinalando inadequação dos serviços para receber as travestis. Entretanto, deparou-se com formas de cuidado e de acolhida para ela inesperadas. De um total de mais ou menos 50 travestis que acompanhava em seu trabalho de campo, quase quarenta frequentavam “casas de santo” e se diziam católicas, mas também adeptas às “religiões afro-brasileiras”. A pesquisa, que se concentrava nas pensões e residências onde as travestis moravam, bem como nos pontos de prostituição e nos postos de serviços de saúde, acabou se direcionando também para as “casas de santo”, em sua maioria localizadas em bairros pobres de Santa Maria.

Martha descobriu uma realidade muito mais rica que podia imaginar. Uma realidade cheia de personagens marcantes, como Xuca, uma travesti

de aproximadamente 30 anos, com Iemanjá como “santo de cabeça” e Oxalá como “santo de corpo”. Xuca é o *pai de santo* Ricardo, casada com um babalorixá, candidato a vereador na cidade. Personagens como Joy e Carol: a primeira, a travesti mais decana da cidade, com mais ou menos 54 anos, *mãe de santo* respeitadíssima; a segunda, Carol, filha de Pai Ricardo (Xuca), *pai de santo*. As três têm Iemanjá como santo de cabeça; todas loiras, administram hormônios e fizeram cirurgias para implante de silicone. Seus corpos – como os das outras travestis que frequentam as *casas de santo* – passaram por técnicas como: ingestão de hormônios, plásticas, longos e demorados apliques de cabelo, sessões de laser para retirada de pelos do rosto ou a utilização de pinça, cera ou gilete.

Em Santa Maria<sup>7</sup>, os pais e as mães de santo dizem que “consideram três lados”, a Nação, a Umbanda e a Quimbanda. A pesquisa vem mostrando que as travestis preferem participar dos rituais da quimbanda, nos quais, como dizem, “reina Exú”, pois é o local que as permite incorporar Pombajira e dançar ao som do batuque, bem como desempenhar performances corporais ou ver-se relacionada a um orixá feminino<sup>8</sup>. Em determinadas ocasiões, principalmente em festas para orixás, as travestis vestem-se com roupas bem femininas, e saem à noite – dispensando, para isso, suas atividades remuneradas que geralmente são de prostituição – e se dirigem às casas de santo, indo direto para os locais reservados para a quimbanda<sup>9</sup>. Ao som do batuque, entram em transe, incorporando Pombajira – o espírito de uma mulher (e não orixá) que em vida teria sido uma prostituta, mulher capaz de dominar os homens por suas proezas sexuais, amante do luxo, do dinheiro e dos prazeres.

Trata-se, enfim, de um quadro complexo, sobre o qual não poderei abordar com o cuidado que merece, que envolve de uma só vez: contato de perspectivas religiosas diferentes; personagens que manejam saberes míticos sofisticados e que constroem uma gramática de gênero e sexualidade que se afasta da heterossexualidade compulsória; reconstruções de corpos por tecnologias; performances rituais nas quais os corpos estão no centro, perfazendo um processo de evocar e produzir esses mesmos corpos... Esse quadro permite, como mencionado, uma travesti, que passou por todo tipo de tecnologia para

7 Sobre as religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul, ver Correa (1994) e Oro (2002, 2008). Sobre batuque no Rio Grande do Sul, ver Correa (1992).

8 Exu, no candomblé, é o orixá mensageiro entre os homens e o mundo dos orixás. *Pombajiras* e *exus* são geralmente associadas à transgressão. As *pombajiras* são *exus femininos*. Sobre o assunto, ver Trindade (1982), Contins e Goldman (1984), Augras (2000), Meyer (1993).

9 Para uma análise do vestuário na quimbanda, ver Teixeira (2005).

produzir um biocorpo feminino, que se denomina por um nome feminino, seja um *pai de santo*, tendo como santo de cabeça Iemanjá: mitos, tecnologias, rituais inventando novas formas de estar no mundo. Em realidade, podemos falar aqui que corpos-homem e corpos-mulher não se atrelam à biologia e se reinventam fazendo questionar se são adequados os termos homem-mulher, alocados em justaposição ao vocábulo corpo, questionando a vinculação direta de gênero e sexualidade. De qualquer forma que se pense esse contexto, parece bem claro que existe uma procura insistente por gramáticas diferentes de corpos e sexualidades.

## VI.

Tanto meu trabalho de campo, como a experiência que estou vivendo com Martha em Santa Maria, coadunam com as análises de diversos pesquisadores sobre sexualidade nas religiões afro-brasileiras (Fry, 1977, 1982; Birman, 1985, 1995, 2005; Matory, 1988; Leão Teixeira, 2000; Segato, 1995, 1996; Santos, 2008; Rios, 2012). Rita Laura Segato (1995), por exemplo, vem refletindo sobre o xangô do Recife<sup>10</sup>. Ela argumenta que o xangô busca sistematicamente liberar as categorias de parentesco, de personalidade, de gênero e sexualidade das determinações biológicas, e procura deslocar a instituição do matrimônio da sua centralidade na estrutura social. Essa busca pode ser acompanhada na prática de atribuir “santos-homem” e “santos-mulher”, indistintamente, a homens e mulheres como

---

10 Embora as referências etnográficas deste texto, no que se tange à experiência religiosa, são de Santa Maria, utilizo também, para poder pensar um pouco sobre as relações entre religião e sexualidade, referências do xangô do Recife, da umbanda praticada em todo o país, da jurema, do Recife, do candomblé de São Paulo e do Rio de Janeiro, e da quimbanda de Porto Alegre, e de Santa Maria. Para dar um panorama daquilo que se denomina religião afro-brasileira, Ari Pedro Oro (1995) divide essas religiões em modelos de três expressões ritualísticas: a) A primeira cultua os orixás e privilegia os elementos mitológicos, simbólicos, linguísticos, doutrinários e ritualísticos das tradições banto e nagô. Neste grupo estão o candomblé da Bahia, o xangô do Recife, o batuque do Rio Grande do Sul e a casa de mina do Maranhão. O candomblé é a religião afro-brasileira das grandes cidades do litoral do Nordeste do Brasil, principalmente Salvador e Recife. A denominação “candomblé” se generalizou a partir da Bahia; no Recife prevalece a designação “xangô” (Motta, 1995; sobre xangô, ver Carvalho, 1990b). b) A segunda parece ter surgido a partir do candomblé, mesclando tradições e adaptando-se à vida urbana no Brasil. Neste grupo está a macumba e, de acordo com as variações regionais, também denomina-se de quimbanda, linha negra, magia negra, umbanda cruzada e linha cruzada. c) A terceira é a umbanda, composta por elementos das tradições religiosas católica, africana, indígena, kardecista, oriental. Na umbanda, tanto os rituais como os elementos da doutrina variam segundo as regiões e os centros dependendo da ênfase que os fiéis dão ao espiritismo, orientalismo, africanismo, entre outros. José Jorge de Carvalho fala em dois estilos de culto: o tradicional, com vinculação exclusiva às divindades africanas, com um ritual rígido e complexo; e os cultos que se valem de entidades diversas, além dos orixás, como caboclos, exus, preto velhos, Pombajira. (Carvalho, 1994: 88). Queria, no entanto, chamar atenção para as especificidades das religiões afro-brasileiras em cada região do País.

tipos de personalidade; no tratamento dado pelos mitos aos papéis femininos e masculinos dos orixás; na visão crítica dos membros em relação aos direitos derivados da maternidade de sangue; na importância conferida à família fictícia que é a “família de santo”; na definição dos papéis masculinos e femininos dentro da família de santo; e na bissexualidade da maioria dos membros masculinos e femininos do culto. Dessa maneira, a visão de mundo do xangô adota postura de caráter não essencialista, visto que opera desnaturalizando os modelos de família, gênero e a maternidade. Esse pálido resumo não faz justiça à sofisticada argumentação de Segato, mas é suficiente para a discussão aqui proposta. A análise de Segato e o material que disponho permitem afirmar a existência de um tipo de operação que sustenta a independência da esfera da sexualidade, fazendo com que se escape de categorias essenciais ou de identidades rígidas. E uma busca por uma nova gramática que possa acolher os desejos e anseios.

Não se trata, evidentemente, de uma realidade sem conflitos. A diversidade das religiões afro-brasileiras produz formas distintas de lidar com a questão da sexualidade que podem ser de acolhimento, como acontece com as travestis em Santa Maria, mas de práticas que se vinculam mais a lógica binária e heterossexual (que precisam ainda ser mais bem descritas e analisadas)<sup>11</sup>. Outra dimensão importante, também conflitante, é o grau de envolvimento das travestis com a perspectiva religiosa. Há um tipo de agência que não se assemelha às ações reivindicatórias da linguagem dos movimentos sociais, mas que se envolve com determinadas formas de conhecimento e de fazer religioso, com mitologia e performances rituais, com teorias e códigos religiosos. O envolvimento com esse universo, no entanto, não é uniforme, como pode ser observado na distinção entre as travestis iniciadas ou pais e mães de santo, e aquelas travestis de Santa Maria que apenas frequentam os rituais de quimbanda. No primeiro caso, a atuação se processa numa linguagem diferenciada e num distanciamento expressivo dos padrões hegemônicos de sexualidade e gênero, dada a imersão nessa outra forma de conhecimento e nesse outro universo valorativo. Entretanto, no segundo caso,

---

11 Como, por exemplo, separar as travestis, alocando-as aos espaços masculinos nos ritos. Jose Jorge de Carvalho, em comunicação pessoal, lembrou também que mulheres geralmente são interdadas de sacrificar os animais ofertados aos orixás e não podem também tocar atabaques, atividade consideradas da esfera masculina (ver Santos, 2008). Segundo Segato, “a divisão de papéis rituais por gênero é o único âmbito que a vida sócio-religiosa obedece o traçado do dimorfismo sexual” (2003: 231). Em Santa Maria, perguntado sobre o assunto, pai Ricardo disse que as travestis são também homens, pois “têm pênis” e, por isso, podem fazer rituais com sacrifício de animais. Segundo ele, “As mulheres precisam de uma ciência para poderem matar animais. Depois de fazerem a tal ciência podem fazer o que os homens fazem, ou então arrumam um homem de ajudante.” Ou seja, o corpo pode ser trabalhado no ritual e, assim, de alguma forma se afasta da divisão de papéis rituais por gênero.

as travestis buscam o acolhimento de suas sexualidades dissidentes no interior de uma nova gramática, procurando na religião opções performáticas, morais e de conhecimento que justifiquem suas escolhas, que lhes acolham, e nas quais possam se expressar. Essa distinção é observada pelos pais e pelas mães de santo. Instigado a falar sobre o assunto, o babalorixá Cláudio fez a seguinte formulação:

Por exemplo, se vem um travesti jogar com a gente e se o [pai] Fernando jogar para ele e ver que tem um santo homem na cabeça, aí a gente não troca [o nome do santo]. Porque a travesti pensa assim ó: eu tenho que ser da Oxum, da Iemanjá ou da Oyá. Porque daí elas vão justificar porque se vestem de mulher. Porque daí ela se veste de mulher, ela vai usar coisas da Oxum. Aí eu sou filha da mãe. Eu tenho que estar bem pintada, bem arrumada. Se quiser vim de mulher vem. Só o respeito em si da casa.

As travestis buscam estabelecer uma relação com os santos, como se ser consagrada a um santo feminino justificasse sua sexualidade e sua própria feminilidade. Os orixás, os exús e toda mitologia são acessados pelas travestis para pensar as transformações corporais e os desejos. No entanto, uma pessoa consagrada à Iansã, Iemanjá ou Oxum pode ter que rodar-no-santo paramentado com roupas e acessório femininos, mas isso independe de sua orientação sexual. Quando Cláudio alerta para necessidade de “respeitar a casa”, está sublinhando a prioridade da esfera sagrada e da lógica religiosa (com seus rituais, códigos e mitos). Ele está afirmando que a tradição religiosa é mais complexa e não permite traduções apressadas e coladas à linguagem hegemônica de sexualidade e de gênero e ao dimorfismo. Com isso, o babalorixá disserta sobre a lógica do mito, sobre modos de conhecimento que operam em níveis diferentes do desejo das travestis em adequar a linguagem mítica à aspiração de transformação corporal<sup>12</sup>. Cláudio sustenta que embora não sejam espúrios os anseios das travestis, a perspectiva religiosa é mais intrincada e desliza com mais intensidade.

---

12 A possessão, central nas religiões afro-brasileiras, é um fenômeno ritual que permite aproximar *orun* e *aiê*, a morada dos orixás e a dos homens. Durante a possessão, um orixá (ou um exu) “desce” e passa a realizar performances com um conjunto de gestos e passos ao som do batoque. A possessão aproxima *orun* e *aiê* e é um operador de alteridades. Um homem, independentemente de sua orientação sexual, pode ter que *rodar-no-santo* com roupas e acessórios femininos, se consagrado a orixás femininos como Iansã, Iemanjá ou Oxum (Santos, 2008:148). Cláudio está alertando para uma utilização da religião pelas travestis como forma de justificar as opções sexuais e de gênero. Segundo ele, a questão é mais complexa e deve obedecer a lógica religiosa, que exige um processo que vai de jogos de búzios, leituras minuciosas, rituais de iniciação, até poder se atribuir um santo de cabeça. Daí talvez o maior trânsito das travestis na quimbanda e uma das justificativas na íntima relação que estabelecem com Pombajira.

As travestis anseiam por nova linguagem que ofereça condições para que se vejam por outras lentes e de outros ângulos, além daqueles que as patologizam e criminalizam. Sair dos espaços onde seus corpos são abjetos para outros nos quais seus corpos são belos e seus desejos legítimos. Espaços onde podem dançar nas casas de santo, em ruas sem asfaltos de bairros afastados e precários, em transe, incorporando Pombajira, ao som do batuque<sup>13</sup>. Momento no qual escutam e entoam a música:

*Olha que menina linda,  
Olha que menina bela  
É Pombajira Menina,  
Me chamando da janela. (bis)  
Gira Menina, Gira, Gira que eu quero ver...  
Gira linda Menina,  
Que o Exu não tem querer.*

Não é pouca coisa. A Pombajira, bastante cultuada nos candomblés e umbandas, é personagem popular no Brasil. Nas populações pobres urbanas é comum valer-se da Pombajira em busca de resolução de aflições vinculadas a desejos e à sexualidade<sup>14</sup>. As narrativas relacionadas à Pombajira revelam algo “*das aspirações e frustrações de largas parcelas da população que estão muito distantes de um código de ética e moralidade embasado em valores da tradição ocidental cristã*” (Prandi, 1996: 140). Não há, portanto, como desvencilhar esses corpos de suas histórias locais.

Histórias locais que constroem corpos diferentes, já que se valem de *mediadores* diferentes, como nos ensina Patrícia Birman (2005) no instigante artigo *Transas e transes*. Nele, procurou levar a sério a agência dos entes sobrenaturais, não tornando irrealis os efeitos e produtos de possessão, mas aceitando a condição de agentes de santos e entidades. Esse procedimento valoriza o ponto de vista dos médiuns e pais de santo e possibilita observar mais densamente a prática da possessão que entrelaça humanos, deuses e espíritos “*em tramas que envolvem desejos sexuais, elos afetivos e papéis de gênero com*

13 Sobre batuque no Rio Grande do Sul, ver Braga (1998) e Correa (1992).

14 José Jorge de Carvalho (1994: 94-99) narrou um serviço ritual dedicado à Pombajira em Recife, em 1980, que evidencia bem a relevância de Pombajira. O importante texto de Carvalho demonstra também as intensas relações entre violência, sexualidade, obscenidade e experiência religiosa, pensando no contexto do Xangô e da Jurema. Carvalho (1995) denomina genericamente de jurema uma variante de Recife de rituais chamados noutros lugares de macumba, quimbanda, umbanda de exus, entre outros. Jurema mescla tradições afro-brasileiras (macumba, quimbanda) e dos povos indígenas nordestinos. Sobre jurema, ver Carvalho (1990a).

os diferenciais de poder que atravessam todas essas inter-relações” (Birman, 2005: 404). Se Birman estiver correta, então os entes sobrenaturais seriam para as travestis de Santa Maria tão mediadores quanto à biotecnologia. As travestis se definiriam por atos, gestos corporais e discursos; por próteses cibernéticas e substâncias químicas, mas também, e sobretudo, por santos e entidades. Os corpos das travestis seriam *diferentes*, pois produzidos por outros mediadores e conformados (e conformando) por outras subjetividades – os corpos hormonizados e siliconados precisam ser “trabalhados no batuque”, como já havia me ensinado Cida.

A religião oferece assim gramática e léxico alternativos para a expressão das travestis, pois encontraram na religião um modo conhecimento (Velho, 2010) e, tomando emprestado aqui os termos de Segato (1997: 289), uma estrutura capaz de abrigar suas experiências de trânsito e fluxo, um léxico conveniente para sua circulação e deslizamento entre opções de sexo e gênero. As travestis de Santa Maria, bem como Cida num refúgio para portadores de Aids em Brasília, pessoas das margens, procuram um vocabulário no qual o desejo pudesse encontrar expressão e buscam signos para representar sua diferença (Segato, 1997: 289). Na experiência religiosa, as travestis envolvem-se em mitos que as possibilitam expandir seu universo de crença e de interpretação, e com ritos que intensificam e diversificam as experiências individuais (Carvalho, 1994: 116).

Da forma como as vejo, as personagens dessa história não estão envolvidas em resistências heroicas ou dramáticas. Sua forma de estar no mundo seria mais bem compreendida se pensarmos em pessoas acessando sofisticados aparatos míticos; corpos siliconados e hormonizados que perfazem belíssimas performances em rituais na quimbanda; sujeitos em trânsito que se valem de códices religiosos de maneira a pensar e refletir sobre suas opções e desejos ou que buscam espaços para o quê anseiam. Não há, num quadro como o que descrevi neste artigo, como se *aplicar* uma proposta como a de Preciado não somente porque o biopoder é algo aberto que precisa ser cartografado (inclusive em suas variantes, como o farmacopornopoder aventado por Preciado), mas porque os corpos são diversos, pois os mediadores são outros e a biotecnologia se mescla com entidades e deuses que conformam *outro corpo*; e, ademais, a forma de agir (a agência) não é a mesma em todos contextos ou independentes das histórias locais.

De maneira que podemos concluir que: 1) O gesto político *queer* parece ser diverso da agência dos adeptos das religiões afro-brasileiras. 2) As travestis

de Santa Maria buscam novas gramáticas para se expressar. 3) Não há como pensar esses corpos descontextualizados dos intrincados contextos que os produziram; 4) Não há também como simplesmente aplicar teorias alhures formuladas porque as formas de subjetivação aqui são outras. 5) Descontextualizar esses corpos e almas seria proceder um tipo de violência epistemológica que atua retirando aquilo que é mais caro para os sujeitos envolvidos, desprezando suas invenções e formas de agir. O que nos conduz de volta às perguntas formuladas no início deste texto, sobre a potencialidade e adequabilidade do *queer* nos trópicos.

## VII.

A potência da teoria *queer* e seu não congelamento em teorias prévias e sem conexões com as histórias locais dependerá de sua capacidade de absorver essas experiências outras e, nesse processo, alterar-se. As reticências sobre o termo *queer* que, como se sabe, não possui tradução fácil, poderiam então se arrefecer. Como dizia, alguns autores comentaram que o termo *queer* por si assinalaria certa assimetria, pois sempre evoca um contexto inglês e ocidental para o mundo. No entanto, se a teoria *queer* puder, ao contrário, se abrir para essas outras experiências e saberes – como as narradas neste texto, nas quais se assinala a diferença de corpos, formas de agência, mediadores, subjetividades –, deixando-se afetar, nesse caso, há a possibilidade de, em vez de o termo em inglês assinalar um processo de assimetria consubstanciado num eurocentrismo avassalador, a expressão designar a resistência a traduções fáceis.

Sedgwick investigou a etimologia do termo: “A palavra ‘*queer*’ em si significa através – provém do étimo indo-europeu *twerkw*, que dá também o alemão *quer* (*transversal*), o latino *torquere*, o inglês *athwart*” (Sedgwick, 1993: xii). O *queer* poderia ser traduzido para o português como estranho, ridículo, excêntrico, raro, extraordinário; a expressão é também usada de forma pejorativa para designar os corpos dissidentes (Louro, 2001). Houve quem propusesse expressões para designar a teoria *queer*: “teoria rarita”, “estudos transviados”, “teoria vadia”. O incômodo com o termo em inglês é notório. Essas dificuldades de tradução me fizeram lembrar de um texto muito bonito de Jaques Derrida (2005), no qual ele responde à solicitação de seu amigo japonês, que buscava traduzir o termo *desconstrução*. Derrida sinaliza então a impossibilidade de traduzir ao mesmo tempo que traduz a expressão *desconstrução*, evidenciando assim como essa palavra é substituível por outra numa mesma língua ou entre línguas diferentes

(Ottoni, 2005). Nessa tentativa, Derrida mostra como o tradutor se envolve e se compromete com a língua que traduz, e afirma:

A possibilidade para (a) desconstrução seria que uma outra palavra (a mesma e uma outra) *se encontrasse* ou *se inventasse* em japonês para dizer a mesma coisa (a mesma e uma outra), para falar de desconstrução e *para conduzi-la para um outro lugar, escrevê-la e transcrevê-la*. (Derrida, 2005: 27)

Proponho aqui que mais importante que procurar equivalentes diretos para o termo *queer* numa ou noutra língua seria a necessidade de “conduzir a um outro lugar”, seria o “encontro” e a “invenção”. Ou seja, a tradução como transformação que implica envolvimento e comprometimento.

Se os estudos *queer* estão paralisados, como salientam alguns, talvez seja porque petrificados em teorias universais do Norte Global que são exportadas para os trópicos para serem simplesmente aplicadas. E provavelmente qualquer promessa de rejuvenescimento esteja vinculada às possibilidades de se escapar dessas armadilhas, em processos de distorção e deslocamento que as experiências outras podem provocar. Assim, aqui do lado de cá da linha do equador há que se pensar em afetos e afecções que possam deslocar essas teorias universalizantes e alheias às histórias locais. A teoria *queer* seria então afetada e reconfigurada em processos de traduções propiciados por essas experiências-outras. O termo *queer*, nesse caso, sinalizaria para um sempiterno movimento no qual o desejo de traduzir seria tanto um abrir-se para o outro, como a descoberta das potencialidades das línguas maternas, alargando, dessa forma, os horizontes de perspectivas. Acolher este termo estrangeiro – simultaneamente de tradução impossível e que necessita de tradução – pode produzir, se assim for, uma reconfiguração das línguas e perspectivas, nesse instável processo da “construção do comparável” (Ricouer, 2011)<sup>15</sup>. O *queer* forçaria a língua a se lastrear de estranheza (do termo estrangeiro que resiste, dos corpos excêntricos, das práticas diversas) e essas experiências nos trópicos inventariam uma abertura a outras gramáticas e outras formas de agir – como nos ensinam as travestis “trabalhando os corpos” nas casas de santo em Santa Maria.

---

15 Uma comparação que busca exceder o vocabulário conceitual próprio, abrindo-se para outros (Scott, 2007), e que evita produzir a noção monolítica de um outro cultural ancorada em exotismo que trabalha no registro das tradições coloniais (Butler, 2007).

## Referências

- ANZALDÚA, Gloria. *La Frontera/Borderlands*. Consortium Book Sales and Distribution, 1999.
- AUGRAS, Monique. De Yiá Mi a Pombajira: Transformações e símbolos da libido. In: *Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro, Pallas, 2000, pp. 17-44.
- BIRMAN, Patrícia. Identidade social e homossexualismo no candomblé. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, 1985, pp. 2-21.
- \_\_\_\_\_. *Fazer estilo criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, EdUERJ/Relume Dumará, 1995.
- \_\_\_\_\_. Transas e transexões: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevoo. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v.13, n.2, 2005, pp. 403-414.
- BRAGA, Reginaldo Gil. 1998. *Batuque Jêje-Ijexá em Porto Alegre: a música no culto aos Orixás*. Porto Alegre, FUMPROARTE, Secretaria Municipal da Cultura de Porto Alegre, 1998.
- BUTLER, Judith. *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York, Routledge, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Bodies that Matter: On the discursive limits of sex*. New York, Routledge, 1998.
- \_\_\_\_\_. Las inversiones sexuales. In: Llamas, Ricardo (Org.). *Construyendo identidades. Estudios desde el corazón de una pandemia*. Madrid, Siglo veintiuno editores, 1995, pp. 9-28.
- \_\_\_\_\_. *Giving an Account of Oneself*. New York, Fordham University Press, 2005.
- \_\_\_\_\_. “Pour ne pas en finir avec le ‘Genre’ . . .” Round Table with Judith Butler, Éric Fassin and Joan Wallach Scott, *Sociétés et Représentations* 24, 2007, pp. 285-306.
- CABRAL, Mauro. Salvar las distancias – Apuntes acerca de “Biopolíticas del Género”. In: *Biopolítica*. Buenos Aires, Ají de Pollo, 2009, pp. 123-138.
- CARVALHO, José Jorge de. Violência e caos na experiência religiosa. A dimensão dionisíaca dos cultos afro-brasileiros. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (org.). *As senhoras do pássaro da noite*. São Paulo, Edusp, 1994, pp. 85-120.
- \_\_\_\_\_. Jurema. In: *Sinais dos tempos: diversidade religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro, Instituto de estudos da Religião, 1990a, pp. 131-138.
- \_\_\_\_\_. Xangô. In: *Sinais dos tempos: diversidade religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro, Instituto de estudos da Religião, 1990b, pp. 131-138.
- CONNEL, Raewyn. *Southern Theory. The global dynamics of knowledge in social science*. Cambridge, Polity Press, 2010.

- CONTINS, Marcia; GOLDMAN, Marcio. O caso da Pombajira: religião e violência. Uma análise do jogo discursivo entre umbanda e sociedade. *Religião e Sociedade*, n. 11, 1984, p. 104-132.
- CORREA, Norton. *O batuque no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Ed. da Universidade/UFRGS, 1992.
- \_\_\_\_\_. Panorama das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. In: ORO, Ari Pedro. *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 1994, pp. 9-46.
- DAS, Veena. *Life and Words. Violence and the descent into the ordinary*. Berkeley, University of California Press, 2007.
- DERRIDA, Jacques. Carta a um amigo japonês. In: OTTONI, Paulo (org.). *Tradução. A Prática da diferença*. Campinas, Ed. da Unicamp, 2005, pp. 21-35.
- DE LAURETIS, Teresa. *Queer theory. Lesbian and Gay Sexuality: An introduction. Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies*, v.3, n.2, 1991, pp.iii-xviii.
- FEMENÍAS, María Luisa. *Judith Butler: introducción a su lectura*. Buenos Aires, Catálogos, 2003.
- FISCHER, Amalia E. Des dudas, dialogo y preguntas sobre Agnes biodrag y una insurrección de saberes. In: *Biopolítica*. Buenos Aires, Ají de Pollo, 2009, pp. 107-118.
- FOUCAULT, Michel. A governamentalidade. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1979, pp. 227-293.
- \_\_\_\_\_. *História da Sexualidade I. A vontade de saber*. Rio de Janeiro, Graal, 1985.
- FRY, Peter. Mediunidade e sexualidade. *Religião e Sociedade*, n. 1, 1977, pp. 105-123.
- \_\_\_\_\_. “Homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros”. In: *Para inglês ver*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1982, pp. 54-73.
- HEIDEGGER, Martin. Batir habiter pensar. In: HEIDEGGER, Martin. *Essais et Conférences*. Paris, Gallimard, 1986, pp. 57-72.
- INDA, Jonathan Xavier. *Anthropologies of Modernity: Foucault, Governmentality and Life Politics*. Oxford, Blackwell, 2005.
- LEÃO TEIXEIRA, Maria Lina. Lorogun: identidades sexuais e poder no candomblé. In: MARCONDES DE MOURA, C. Eugênio (org.). *Candomblé: religião de corpo e alma*. São Paulo, Pallas, 2000, pp. 33-52.
- LOURO, Guacira Lopes. Teoria *Queer*: Uma Política Pós-Identitária para a Educação. In: *Revista Estudos Feministas*, v.9 n.2, 2001, pp. 541-553.
- \_\_\_\_\_. *Um Corpo Estranho*. Belo Horizonte, Autêntica, 2004.
- MATORY, J. Lorand. Homens montados: homossexualidade e simbolismo da possessão nas religiões afro-brasileiras. In: REIS, João José (org.). *Escravidão e Invenção da Liberdade*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1988, pp. 215-231.

- MEYER, Marlyse. *Maria Padilha e toda a sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a pombajira de umbanda*. São Paulo, Duas Cidades, 1993.
- MISKOLCI, Richard. A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. *Sociologias*, Rio Grande do Sul, v. 21, 2009, pp. 150-182.
- . *O desejo da Nação: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX*. São Paulo, Annablume, 2012 (no prelo, citado a partir de mimeo).
- MOTTA, Roberto. Sacrifício, mesa, festa e transe na religião afro-brasileira. *Revista Horizontes Antropológicos*, 1995, v. 1, n. 3, pp. 31-38.
- ORO, Ari Pedro. As religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 9, n. 13, 2008, pp. 9-23.
- . Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, ano 24, n. 2, 2002, p. 345-384.
- . A Desterritorialização das Religiões Afro-Brasileiras. *Revista Horizontes antropológicos*. Porto Alegre, v. 1, n. 3, 1995.
- OTTONI, Paulo. Introdução. In: OTTONI, Paulo (org.). *Tradução. A Prática da diferença*. Campinas, Ed. da Unicamp, 2005, pp. 11-19.
- PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. *O terror e a dádiva*. Goiânia, Editoras Cânone e Vieira, 2004.
- . A teoria *queer* e a reinvenção do corpo. *Cadernos Pagu* (27), 2006, pp. 469-477.
- . Corpo, sexo e subversão: reflexões sobre duas teóricas queer. *Interface. Comunicação, Saúde, Educação*, v.12, n.26, 2008, pp.499-512.
- PRANDI, Reginaldo. Pombajira dos Candomblés e as faces inconfessas do Brasil. In: *Herdeiras do Axé*. São Paulo, Hucitec, 1996, pp. 139-164.
- PRECIADO, Beatriz. *Manifiesto contra-sexual: prácticas subversivas de identidad sexual*. Madrid, Pensamiento Opera Prima, 2002.
- . *Testo Yonqui*. Espanha, Espasa, 2008.
- . La invención del género, o el tecnocordero que devora a los lobos. In: *Biopolítica*. Buenos Aires, Ají de Pollo, 2009, pp. 15-42.
- RICH, Adrienne. Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. In: ABELOVE, H.; BARALE, M.A; HALPERIN, D.M. (orgs.). *The Lesbian Studies and Gay Studies*. New York, Routledge, 1993, pp. 227-254.
- RICOUER, Paul *Sobre a tradução*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2011.
- RIOS, Luís Felipe. O paradoxo dos prazeres: trabalho, homossexualidade e estilos de ser homem no candomblé queto fluminense. *Etnográfica*, v. 16, n. 1, 2012, pp. 53-74.
- ROSE, Nikolas. *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. New Jersey: Princeton University Press, 2007.
- SANTOS, Milton Silva. Sexo, Gênero e homossexualidade: o que diz o pobo-de-santo paulista? *Horizonte*, v. 6, n. 12, 2008, pp. 145-156.

SAN MARTÍN, Felipe Rivas. Biopolítica, Tecnología en red y subversión. In: *Biopolítica*. Buenos Aires, Ají de Pollo, 2009, pp.75-102.

SCOTT, Joan W. Pour ne pas en finir avec le 'Genre'. . . , Round Table with Judith Butler, Éric Fassin and Joan Wallach Scott, *Sociétés et Représentations* (24), 2007, pp. 285-306.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. *Tendencias*. Durham e London, Duke UP, 1993.

SEGATO, Rita Laura. Inventando a Natureza: Família, Sexo e Gênero no Xangô de Recife. In: *Santos e Daimones. O Politeísmo Afro-Brasileiro e a Tradição Arquetipal*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1995, pp. 417-465.

\_\_\_\_\_. Género, política y hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba. In: *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Bernal, Universidad de Quilmes, 2003, pp. 225-252.

\_\_\_\_\_. Fronteras y Márgenes: la historia no contada de la expansión religiosa afro-brasileña en Argentina y Uruguay. In: *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires, Prometeo, 2007, pp 273-292.

TEIXEIRA, Talita Bender. *Trapo Formoso: O vestuário na quimbanda*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFRGS, 2005.

TRINDADE, Liana. *Exu, poder e perigo*. São Paulo, Ícone, 1985.

VELHO, Otávio. A religião é um modo de conhecimento? *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, v.1, n. 1, 2010, pp. 3-37.

\_\_\_\_\_. 2012. Ciencias Sociales En El Siglo XXI: Legados, Conceptos y Controversias. Site:

[http://occidente.ciesas.edu.mx/temp/Feb/Velho/docs/ciencias\\_sociales\\_en\\_el\\_siglo\\_xxi\\_legados\\_conceptos\\_y\\_controversias.pdf](http://occidente.ciesas.edu.mx/temp/Feb/Velho/docs/ciencias_sociales_en_el_siglo_xxi_legados_conceptos_y_controversias.pdf) Acesso em 05 de julho de 2012.

Recebido em: 06/08/2012

Aceito em: 13/08/2012

### **Como citar este artigo:**

PEREIRA, Pedro Paulo. Queer nos trópicos. *Contemporânea* – Revista de Sociologia da UFSCar. São Carlos, v. 2, n. 2, jul-dez 2012, pp. 371-394.