



EDER VAN PELT

Encruzilhadas
QUEER
no Direito

2ª edição

 editora
DEVIRES

Primeira edição, 2022
Segunda edição, 2025
© Eder van Pelt

Editor: Gilmaro Nogueira
Diagramação: Daniel Rebouças
Capa: Taís Tardìn

Conselho Editorial

Prof. Dr. Carlos Henrique Lucas
Universidade Federal do Oeste da Bahia
Prof. Dr. Djalma Thürler
Universidade Federal da Bahia
Profa. Dra. Fran Demétrio
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Prof. Dr. Helder Thiago Maia
Universidade de São Paulo
Prof. Dr. Hilan Bensusan
Universidade de Brasília - UNB
Profa. Dra. Jaqueline Gomes de Jesus
Instituto Federal Rio de Janeiro
Profa. Dra. Joana Azevedo Lima
Devry Brasil – Faculdade Ruy Barbosa
Prof. Dr. João Manuel de Oliveira
CIS-IUL, Instituto Universitário de Lisboa
Profa. Dra. Jussara Carneiro Costa
Universidade Estadual da Paraíba

Prof. Dr. Leandro Colling
Universidade Federal da Bahia
Profa. Dra. Luma Nogueira de Andrade
Un. da Integração Internacional da Lusofonia
Afro-Brasileira
Prof. Dr. Guilherme Silva de Almeida
Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Marcio Caetano
Universidade Federal do Rio Grande
Profa. Dra. Maria de Fatima Lima Santos
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Dr. Pablo Pérez Navarro
Universidade de Coimbra - CES/Portugal e
Universidade Federal de Minas Gerais
Prof. Dr. Sergio Luiz Baptista da Silva
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Catálogo na Publicação (CIP)
(BENITEZ Catalogação Ass. Editorial, MS, Brasil)

| | |
|----------------|--|
| P197e 2.ed. | Pelt, Eder van <i>Encruzilhadas queer no direito</i> / Eder van Pelt. – 2.ed., rev. e atual. – Salvador: Devires, 2025. 280 p.; 16 x 23 cm. ISBN : 978-65-5133-008-7 1. Direito. 2. Sexualidade. 3. Gênero. 4. LGBTQIA+; 5. <i>Queer</i> Direito. 11-2025/59 CDD 340 |
|----------------|--|

Índice para catálogo sistemático:

1. LGBTQIA : Direitos 340

Bibliotecária: Aline Grazielle Benitez CRB-1/3129

Qualquer parte dessa obra pode ser reproduzida, desde que citada a fonte.
Direitos para esta edição cedidos à Editora Devires.

**Editora
DEVIRES**

Av. Ruy Barbosa, 239, sala 104, Centro – Simões Filho – BA
www.editoradevires.com.br

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| Prefácio à 1ª edição | 07 |
| Prefácio à 2ª edição | 13 |
| Apresentação à 2ª edição | 17 |
| | |
| Introdução | 23 |
| | |
| O fenômeno <i>queer</i> | 49 |
| O processo de sujeição operado pelo direito moderno | 99 |
| Práticas de liberação pelo direito | 133 |
| O modelo escalonado de práticas de liberdade | 187 |
| Críticas <i>queer</i> no direito: presente e futuro | 213 |
| | |
| As encruzilhadas do futuro | 261 |
| | |
| Referências | 267 |

PREFÁCIO À 1ª EDIÇÃO

Quando fiz o curso de graduação em Direito, de 2004 a 2008, nenhuma das aulas e leituras que tive tocavam, ainda que de passagem, temas de gênero e sexualidade. Tampouco havia uma organização coletiva de dissidentes sexuais e de gênero no movimento estudantil organizando debates e reflexões em torno dessa temática. Ainda eram raras as produções culturais, tais como filmes, séries, peças, revistas ou livros, que abordassem, de modo não estigmatizante, as identidades não hegemônicas e que estivessem acessíveis a um estudante, ainda que em São Paulo, a maior cidade do país.

Demorei algum tempo não apenas para me entender e me assumir como gay, mas também para me engajar no ativismo LGBTI+. Já durante o mestrado, comecei a ler alguns trabalhos dos chamados estudos gays e lésbicos, que tiveram grande impacto tanto do ponto de vista pessoal quanto político (afinal, ambos são uma só e mesma coisa). Tinha já um envolvimento com a militância de esquerda e no campo dos direitos humanos, reivindicando o marxismo enquanto método e instrumento para pensar criticamente as categorias jurídicas.

Ainda em 2005, tinha feito uma iniciação científica sobre um autor então pouco conhecido mesmo nas faculdades de direito, Evgeni Pachukanis. Mas sentia que meu marxismo não era suficiente para pensar e refletir sobre a condição política da minha própria sexualidade e via novos horizontes se abrindo à medida que mergulhava no pensamento pós-estruturalista, especialmente a obra do filósofo Michel Foucault e, mais tarde, também os escritos de Judith Butler.

A grande angústia que me tomava, naquele momento, era como conjugar minhas convicções marxistas e minha identidade de militante de esquerda com aquelas elaborações, pejorativamente chamadas entre nós de ‘pós-modernas’, sobre identidades sexuais e de gênero. De um lado, a mirada marxista me permitia analisar as contradições das estruturas sociais e econômicas do capitalismo em sentido mais macro; de outro, os estudos de gênero e sexualidade me traziam uma perspectiva mais micro, capaz de compreender determinações concretas dos indivíduos e seus processos identitários, fazendo muito mais sentido para minhas próprias vivências e descobertas.

Levou algum tempo, já na minha segunda graduação em Ciências Sociais, para eu dar forma conceitual às articulações complexas entre estruturas e sujeitos, bem como para eu entender que era possível conciliar essas referências teóricas e políticas aparentemente distantes e mesmo contrapostas à primeira vista. Até eu tomar consciência disso, minhas andanças me conduziram a uma fuga inconsciente do direito, campo que considerava um tanto árido para as discussões sobre sexualidade, refugiando-me em áreas vizinhas como a sociologia e a história.

Começo este prefácio com algumas notas pessoais porque termino de ler este livro tomado pelas lembranças de minha própria trajetória pessoal e teórica, que segue trilhas muito parecidas com as do autor e tem uma afinidade marcante com o conteúdo desta obra. A primeira vez em que tomei contato com o trabalho de Eder foi em 2017, ano em que foi publicado “Qual o futuro da sexualidade no Direito?” organizado por ele e por Ana Paula Martins, a partir das discussões coletivas do grupo de pesquisa Sexualidade, Direito e Democracia da Faculdade de Direito da Universidade Federal Fluminense.

Eu já tinha lido alguns trabalhos sobre gênero e sexualidade no Direito, sobretudo em algumas áreas dogmáticas, mas esse livro foi o que mais me marcou. A partir da leitura dele, quando já estava no final do doutorado e havia decidido enveredar pelos estudos LGBTI+, pude notar que era possível ter uma visão crítica e consistente sobre um campo que queria explorar, mas para o qual me faltavam referências. Ali tive conta do imenso desafio que é pensar um direito democrático da sexualidade mais baseado nas liberdades e na autodeterminação dos sujeitos do que nas identidades. Não é esta a primeira vez, portanto, que Eder lança uma pedra cujos impactos chegam até mim.

Por isso é com alegria que atendo ao chamado de traçar algumas linhas sobre este seu novo trabalho, em que ele avança e aprofunda, de modo mais sistemático, diversas das questões que o acompanham nos últimos anos. Talvez sem saber disso quando me fez este convite, Eder tem sido um guia importante para minhas inquietações no campo do direito e este livro só vem confirmar isso.

Para além de uma escrita envolvente, com um estilo literário raro entre livros de teoria e de direito, Eder mostra, nestas páginas, por que já se tornou uma das referências incontornáveis para quem pretende discutir teoria (ou

crítica, como ele próprio prefere) *queer* e direito. Aliás, o autor já começa sustentando ser impossível um direito *queer*, uma escolha determinante para pensar nas possíveis aproximações entre os dois campos no decorrer de toda a obra.

Este livro tem diversas virtudes. Em primeiro lugar, ele nos fornece uma apresentação crítica, bem formulada e nada engessada da crítica *queer*, um conjunto de formulações e autoras/es muitas vezes mal explicado e mal compreendido entre nós. Navegando entre trabalhos clássicos e contemporâneos, de Foucault a Halberstam, Eder foge da tentação de reduzir esse universo a uma epistemologia coerente e coesa em si mesma.

Identidade? Contra Identidade? Pós-identidade? Teoria? Metacategoria para todas as dissidências? Nada é redutível a uma dessas categorias que muitas vezes circulam por aí como se dessem conta de descrever o *queer*. Antes, para o livro, a crítica *queer* é mobilizada como ‘pedagogia da encruzilhada’. Essa expressão revela um esforço bem interessante de traduzir culturalmente essa expressão ou postura para o contexto brasileiro.

Essa sempre foi uma de minhas principais reservas à presença do *queer* em nosso país. Não são poucas as pessoas que simplesmente importam, sem mediações, uma categoria enraizada no Norte Global como se coubesse perfeitamente à nossa realidade. Eder, em sentido oposto, interpela o colonialismo dessa postura para, a contrapelo, compreender os alcances e limites dessa crítica entre nós.

Ele próprio afirma que sendo um sul-americano, brasileiro colonizado, não via muito sentido em propostas acadêmicas que já se lançavam para um mundo pós-moderno. Daí seu esforço em dialogar com uma série de outras referências, inclusive decoloniais e do feminismo negro, com a metodologia da interseccionalidade, para dar outras colorações ao *queer* no Brasil. Quem sabe, um dia, chegando mesmo a assumir a forma de uma “crítica bicha” ou uma “teoria travesti” como provoca o autor.

Além disso, uma segunda preocupação que sempre tive com o *queer* foi sua aporia política em um registro mais imediato e concreto de ação. A despeito de sempre ter simpatizado com a radicalidade teórica da proposta, inclusive com a crítica aos movimentos LGBTI+, na mesma medida eu desconfiava de sua capacidade de mobilizar energia utópica e ativismos sem depender das identidades que fundamentam as políticas de reconhecimento.

Também nessa frente, Eder articula elementos importantes para pensarmos a construção de alternativas e imaginarmos outros horizontes de

ação. Sem rejeitar as dificuldades e tensões inerentes ao dilema das diferenças, o livro reconstitui uma série de esforços que buscam dar conta de como conceber identidades de modo menos estático, fixo e aprisionador. Sem deixar de reconhecer a importância das identidades enquanto um suporte para a ação política nos tempos atuais, o livro nos lembra, a todo momento, que é preciso pensar para além delas, pensar em quem ficou de fora. Superando o binarismo muitas vezes presente no debate público e acadêmico, Eder aponta para a viabilidade de uma “concomitância das lutas”, segundo a qual “conquistamos por dentro do direito, mas nosso alvo está no porvir”.

Nesse sentido, não faltam as merecidas críticas a uma forma de ativismo mainstream, gay, branco, cisgênero, fortemente institucionalizado e juridificado que foi-se cooptando pela sedução do neoliberalismo progressista, dos direitos liberais e da homonormatividade. Ainda que não aprofunde uma crítica *queer* no direito brasileiro, tarefa anunciada como projeto futuro e que já nos deixa grande expectativa no que virá, essas reflexões de Eder ajudam a pensar criticamente o processo de reconhecimento de direitos trilhado na última década no Brasil.

Domesticação do desejo, conversão do sexo em amor e afeto, binarização das identidades transgressoras, capitalismo rosa, novos sujeitos de direito, direitos emergentes, homonacionalismo são algumas das categorizações traçadas no livro que permitem analisar o quanto de conservadorismo reproduzimos em reivindicações e conquistas das nossas lutas LGBTI+. Ou para usar as palavras do próprio autor, “qual preço estamos pagando pelas pequenas conquistas que estamos conseguindo realizar? Que futuro estamos construindo com as chagas do nosso passado? Quem ainda está conosco? Quem ficou pelo caminho? De algum modo, mesmo em meio a pequenas comemorações, constituí-me como um insatisfeito na luta pelos direitos dos dissidentes sexuais”.

A insatisfação e o inconformismo de Eder dão a tônica, tanto de forma quando de conteúdo, ao livro. Dentre as diversas passagens que me marcaram, a meu ver, esta aqui expressa bem o modo como o autor nos auxilia a pensar uma mediação possível de uma crítica/postura *queer* sem renunciar a importantes avanços que são fruto das lutas organizadas do ativismo LGBTI+ nos últimos anos e que tomaram a forma dos direitos liberais com todos seus limites: “localizo a perspectiva *queer* especificamente nesse olhar sobre a insuficiência das lutas por intermédio dos direitos liberais, sem anular a possibilidade de uma conciliação entre as duas posturas: por um lado,

uma emancipação interna ao sistema jurídico — práticas de liberação das amarras da dominação —, por outro, práticas de liberdade e de denúncia dos mecanismos de controle como uma postura crítica que se coloca como uma perspectiva externa a esse sistema, para além das práticas de liberação”.

Em seu frutífero diálogo com Foucault, Eder nos propõe pensar a partir da chave de um modelo escalonado de práticas de liberdade, diferenciando práticas de liberação e práticas de liberdade (práticas de si). Esse modelo analítico se mostra uma ferramenta potente para alimentar a tensão produtiva entre mobilização do direito e superação da forma jurídica. Não há idealização de uma desconexão do capitalismo ou do sistema liberal de direitos; liberdade é aqui pensada em suas condições concretas em nossa realidade e dentro dos marcos de relações de poder.

Eder, assim, faz uma das mais brilhantes articulações entre o pensamento foucaultiano e teorias críticas marxistas no direito, revelando como não apenas é possível, mas também necessário combinar ambas as perspectivas se quisermos produzir curtos-circuitos efetivamente transformadores nos regimes de dominação.

Mais do que um guia para nos conduzir e nos aproximar das questões teóricas e políticas que nos tocam, este livro é também uma denúncia e um aviso. Trata-se de um alerta contundente de que não podemos rebaixar nossos horizontes de desejo e de mudança, algo fundamental a lembrar em tempos de tanta degradação da política.

Tampouco devemos nos render à tentação de celebrar conquistas sem considerar aquelas e aqueles que ainda estão de fora do reconhecimento — sempre precário — que estamos construindo. Direito se faz com luta, mas também tem sido feito com silenciamentos e apagamentos. Nosso papel é alimentar o cuidado e a sensibilidade permanentes para não deixar ninguém para trás.

De algum modo, Eder conseguiu, na leitura que faço deste livro, dar uma resposta inventiva e ousada, ainda que provisória e com os limites inerentes a qualquer empreitada dessa natureza, para as angústias e questões que têm me acompanhado desde que me assumi gay e busquei articular essa identidade com meu lugar de militante de esquerda e pesquisador/professor no campo do direito.

Como eu, acredito que muitas outras pessoas se sentirão não somente tocadas e representadas pelo que aprenderão, mas também acolhidas no desafio de transitar por encruzilhadas *queer* no direito. Como o livro nos ensina,

o caminho da nossa liberação e da nossa liberdade, que é tarefa coletiva, está pavimentado pelas resistências do passado e ainda há muito por vir e por fazer. Outros pássaros virão e tantas outras pedras ainda precisaremos lançar. Ao menos, por agora, contamos com este trabalho fundamental do Eder para nos inspirar e nos fazer companhia pelas esquinas dessas encruzilhadas.

Renan Quinalha

Professor de direito da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), onde também coordena o Núcleo TransUnifesp. Entre outros, é autor dos livros *Contra a Moral e os Bons Costumes: a ditadura e a repressão contra a comunidade LGBT* (Companhia das Letras, 2021) e *Movimento LGBTI+: uma breve história do século XIX aos nossos dias* (Autêntica, 2022), que foi vencedor do Prêmio Cidadania e Diversidade da Parada do Orgulho LGBT de São Paulo e finalista do Prêmio Jabuti em 2023. É editor e colunista da seção Livros e Livres, dedicada à Literatura LGBTI+ na Revista 451 e Presidente do Grupo de Trabalho de Memória e Verdade LGBTQIA+ do Ministério de Direitos Humanos e Cidadania (MDHC). É também Conselheiro da Comissão de Anistia do MDHC e Conselheiro Titular eleito pelo Segmento Gay do Conselho Estadual LGBT+ do Estado de São Paulo.

PREFÁCIO À 2ª EDIÇÃO

Eu, uma vida travesti de meio século, escrevo. Minha voz se ergue sobre as ruínas da dominação, sobre os escombros do que o direito moderno tentou nos impor: uma existência ‘elegível, aceita e normal’. Mas há um ponto crucial aqui: quando as teorias sobre a estranheza chegaram ao Brasil, nós, travestis e outras dissidências, já havíamos erguido nossa própria existência, forjada a partir da desumanização.

Construímos uma cultura singular, uma identidade que jamais pôde ser capturada, corpos impensáveis que gritaram insurreição à norma. Produzimos vida através de nossa própria constituição como sujeitas, muitas vezes sem a necessidade de uma única palavra para questionar a quem serve a norma.

Geramos outras formas de ser e existir, partindo da travestilidade — uma fonte inesgotável de existências que emergem do que, para muitos, seria o nada. E quando esse ‘nada’ adquire nome e presença, a luta por nossas necessidades se intensifica.

É urgente que pesquisadoras e pesquisadores voltem seus olhos para as potências de outras existências em nosso território. É um compromisso ético resgatar o que foi abjetado e tido como estranho. Precisamos romper com quem se diz revolucionário, mas carrega o fardo da colonização ao ignorar, ou até apagar, corpos que foram estranhos e invisibilizados, mas que trazem contribuições imensuráveis para os estudos de gênero e sexualidade.

Caminhar com os seios desnudos, para nós, travestis, é um ato de guerra contra os conservadores. É a ocupação dos espaços que nos foram negados. É o dismantelamento das prisões que também mantêm sob tutela os corpos cisgêneros.

O autor deste livro nos guia por esse caminho, apresentando práticas de liberdade que, mesmo ao intuir legislar, questionam quem merece essa liberdade. Ele não se limita a cartografar o pensamento *queer*, mas nos entrega uma ‘cartogênese’, apontando possibilidades no Direito e em outras áreas.

O que poderia ser mais *queer* do que pensar tais subversões com nossa própria gente, com quem vive a exclusão, com aquelas que são a própria estranheza inadmitida, mas que se recusam a aceitar uma vida social com constrangimentos?

A Noite dos Cristais, em 1938 na Alemanha nazista, repete-se no Brasil para travestis, especialmente as negras. Enquanto escrevem sobre estranhezas distantes, o fogo arde em nosso terreiro, sobre as que são a maior ameaça à ‘cisnorma’.

Nós, travestis, sabemos que promovemos uma ocupação estratégica de espaços e, ao mesmo tempo, questionamos se a rigidez de qualquer locus pode ser tão *queer* quanto a tentativa de pensar o direito para aqueles que escapam da rota. Somos outra coisa, inclusive antes de qualquer teoria ou da própria palavra escrita. E, ainda assim, exigimos respeito.

O que este livro nos oferece, prezado leitor, é uma cartografia das encruzilhadas entre as políticas produzidas pelo Estado, suas patentes insuficiências, e a crítica intransigente que dela emerge. É essa provocação constante, esse desconforto necessário, essa recusa em jamais se dar por satisfeita, que define o eixo que este trabalho propõe. Ele não permite que as coisas permaneçam estáveis; exige que estejamos em movimento perpétuo.

Se, na primeira versão, a discussão se centrava na conquista de direitos, na emancipação e nas políticas identitárias, agora esta obra nos convoca a uma reflexão ainda mais profunda. Não se trata apenas de para onde estamos indo, mas, fundamentalmente, de o que ainda nos falta.

O autor nos impele a questionar: quais políticas para pessoas com deficiência foram de fato eficazes? Que políticas trans deram certo e, mais premente, como estamos lidando com a cooptação das pautas trans pelos movimentos estatistas?

Isso ressoa fortemente com o alerta de Dean Spade em *Uma Vida Normal*, sobre como as políticas trans foram cooptadas. É imperativo resgatar a vitalidade dos movimentos de rua, que não se curvam à lógica exclusiva do Estado.

Chegamos a um momento decisivo, com o retorno à Era Lula e a ascensão da primeira mulher trans a um cargo de comando na política nacional LGBTI+, enquanto nossas organizações ganham voz em todo o país. Este livro articula a incansável luta pelos direitos e a necessidade premente de desconfiar e de jamais se acomodar.

Ele nos convoca a questionar: o que temos para fazer agora? Como, a partir dessa crítica incessante e desse inconformismo radical, podemos forjar os próximos passos? Esta obra é um convite à ação, à reinvenção contínua e à travessia que nos levará para além das fronteiras impostas, construindo, a cada passo, um futuro mais plural e autenticamente livre.

Sara Wagner York

Sara Wagner York, ou Sara Wagner Pimenta Gonçalves Junior, é graduada em Letras — Inglês (UNESA), Pedagogia (UERJ) e Vernáculos (UNESA) —, especialista em Gênero e Sexualidades (IMS/CLAM/UERJ), mestre em educação (UERJ) e doutora em Formação de Professoras/es (UERJ). É pai, avó, pesquisadora e professora: a travesti da/na Educação.

APRESENTAÇÃO À 2ª EDIÇÃO

Antes que este livro fosse publicado pela primeira vez, enviei o manuscrito a pessoas amigas que me auxiliaram a aprimorá-lo. Até hoje guardo as muitas críticas que recebi, pois, graças a essa generosidade, cheguei à versão publicada em 2022 pela Editora Devires, no Brasil. Desde o início, percebi que o livro tinha algo a dizer. Quando comecei a receber os primeiros comentários sobre sua leitura, o que importava não era se concordavam comigo, mas se o texto provocava ressonância. Um livro que incomoda, que provoca, cumpre parte de sua função.

No ano seguinte, ao traduzi-lo para o espanhol, iniciou-se outro processo. Com Catalina, minha amiga, que atuou como revisora e interlocutora, as palavras tremiam, hesitavam, exigiam novos contornos. O que parecia fixo se revelava instável. Foi preciso revisar conceitos e ressignificar algumas afirmações para que fizessem sentido no contexto hispano-americano. Foi um processo revelador: percebi não somente lacunas na escrita original, mas também a necessidade de ajustes na forma como certas ideias haviam sido articuladas.

Na Colômbia, ao ser publicado pela Editora Universidad del Rosario, o livro enfrentou novos desafios. As avaliações feitas por pareceristas externos indicaram zonas de tensão que eu ainda não havia percebido, pontuaram trechos nos quais o texto se afastava de sua própria linha argumentativa e recomendaram a revisão e a incorporação de novas ideias.

Assim, a edição em espanhol de 2023 se expandiu. Tornou-se mais precisa, ganhou volume, novos fragmentos e um novo fôlego com a inclusão de bibliografias até então esquecidas ou desconhecidas. Dessa forma, o livro alcançou novos territórios, chegando a eventos, cursos e debates fora do Brasil. A cada interlocução, transformava-se um pouco mais.

E, no fim de 2024, uma nova inflexão ocorreu quando cheguei à Espanha para um estágio de pesquisa na Universidade de Salamanca. Entre debates, leituras e descobertas sobre os atuais rumos dos estudos de gênero e sexualidade na Europa, recebi a notícia de que a Editora Comares tinha interesse em publicar o livro na Espanha. Em colaboração com a Editora Universidad del Rosario, fariam uma coedição para uma segunda edição da obra na

Colômbia e na Espanha. O manuscrito voltou às mãos de pareceristas externos e recebeu novas críticas e sugestões de aprimoramento, sobretudo no que diz respeito à sua adaptação ao contexto espanhol e à incorporação de novas bibliografias.

Mais uma vez, o livro se abriu diante de mim e se transformou. Aproveitei essa oportunidade para reformular argumentos, afinar conceitos e incorporar outras referências. Algumas questões foram reajustadas, outras foram aprofundadas e algumas foram descartadas. O que entrego agora é um livro mais denso — apesar de sua inquietude existencial permanente.

Desse modo, esta segunda edição se apresenta como um momento de condensação e expansão — e, ao mesmo tempo, como um anúncio de sua próxima metamorfose. Já não sei mais quando um livro termina, pois hoje compreendo que a publicação não o encerra: apenas lhe confere um corpo transitório, um estado provisório de ser.

Ainda assim, após a edição publicada em língua espanhola, agora a entrego em português, novamente pela Editora Devires, no Brasil. Espero que quem conheceu a primeira edição reencontre aqui outros caminhos. E que, para quem a lê pela primeira vez, ela faça sentir o tremor das encruzilhadas que ainda virão.

Neste momento em que escrevo, acompanho com atenção a volta de Trump à presidência dos Estados Unidos. Não se trata apenas de uma regressão política, mas de um sintoma mais amplo de esgotamento — talvez deliberado — das estratégias de inclusão e reconhecimento, tão debatidas neste livro. A precarização das vidas dissidentes torna-se ainda mais evidente. O mercado, sempre atento, se adapta sem remorso, demonstrando que seu apreço pela diversidade nunca foi por justiça, e sim por conveniência.

O discurso da diversidade revela menos uma conquista do que um mecanismo de reposicionamento do poder. Em tempos assim, a encruzilhada se impõe: seguimos pedindo espaço neste mundo insalubre ou criamos mundos nos quais possamos habitar? Este livro se inscreve justamente nessa dúvida.

Mesmo em sua segunda edição, este livro não se oferece como uma ampla resposta aos problemas atuais. Não propõe saídas fáceis. Não pretende ser um manual nem elaborar fórmulas sólidas de resistência aos ataques e às violências contra as dissidências sexogenéricas. Ele é, na verdade, um convite à leitura como experiência de incerteza, ao pensamento como prática de

desestabilização. O que está por vir — e o que já passou — permanece em aberto.

Concluo esta apresentação expressando minha gratidão à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), cujo apoio financeiro possibilitou, desde a primeira edição deste livro, minha participação em eventos e debates acadêmicos, bem como a tradução do livro para o espanhol. Agradeço também ao Coimbra Group Scholarship Programme, que viabilizou minha estadia de pesquisa na Espanha, ampliando as oportunidades de diálogo em torno desta obra.

Agradeço igualmente à Universidade Federal Fluminense, à Universidad del Rosario e à Universidad de Salamanca pelo apoio institucional em diferentes momentos desta trajetória. Cada uma dessas universidades representa um gesto essencial nessa travessia.

Também agradeço à Editora Devires, a primeira a confiar neste projeto de encruzilhadas e a aceitar prontamente a publicação desta segunda edição; à Editora Universidad del Rosario, que levou este livro a novos horizontes a partir da Colômbia; e à Editora Comares, que o acolheu na Espanha, ampliando ainda mais o seu alcance.

E, sobretudo, agradeço a quem me desafiou a pensar melhor, a quem não permitiu que eu me acomodasse, a quem me ensinou que uma ideia só tem valor se puder ser revisada, e àqueles que sempre estiveram por perto, me sustentando quando a travessia se tornava difícil.

Eder van Pelt

Rio de Janeiro,
Inverno de 2025

*Querem me apontar como um anormal e, por isso, me
condenar. E, evidentemente, olhando para todos que me
cercam no dia a dia, aqui mesmo, se todos que aqui se
acham são seres normais, então eu sou um anormal.
Não digo como ofensa, digo como constatação,
porque eu não me sinto como todos.*

— *O menino e o vento*

dir. Carlos Hugo Christensen, 1967.



Intro dução

Há um ditado iorubá que diz: “Exu matou um pássaro ontem, com uma pedra que somente hoje atirou”.¹ Quando o li pela primeira vez, senti-me impactado por algo que ainda não sabia nomear. Repetia-o em minha cabeça, mas não conseguia lhe atribuir uma lógica compreensível. Deixei que ele repousasse em meu inconsciente, até que dele me esqueci.

Ao final do ano de 2020, ainda confinado em casa pelas restrições de mobilidade impostas pela pandemia da Covid-19, iniciei um projeto que, de certo modo, já havia começado dentro de mim em algum momento indefinido. Eu queria pensar as possíveis relações entre crítica *queer* e direito — talvez para entendê-las melhor, talvez para compreender a mim mesmo enquanto sujeito implicado nessa discussão.

Todavia, confesso que minha maior motivação vinha da percepção que tinha sobre o modo como a crítica *queer* estava sendo incorporada ao direito brasileiro. Havia algo que não se encaixava bem — e eu queria entender o quê. Enquanto corria o mês de dezembro, eu me perdia em meus rascunhos, tentando estabelecer os possíveis caminhos dessa escrita. Foi então que Exu voltou a falar comigo. O rapper Emicida acabara de lançar o documentário *AmarElo – É tudo para ontem*.² Logo no início do filme, Emicida cita o ditado de Exu que comentei acima. Mais uma vez, essa frase me dizia algo, mas eu ainda não sabia o que era.

Anos antes, em 2013, havia iniciado minhas pesquisas sobre gênero e sexualidade no direito. Enquanto professor da Faculdade de Direito da Universidade Federal Fluminense, comecei um projeto de pesquisa que culminou, em 2014, na criação de um grupo de pesquisa chamado Sexualidade, Direito e Democracia. Em minha trajetória acadêmica, há uma relação de precedência temporal entre as investigações sobre teoria do direito e os estudos sobre gênero e sexualidade. Sem ter planejado, primeiro me compreendi como teórico do direito; tempos depois, aventurei-me pelas teorias feministas, pelos temas que envolviam as dissidências sexogenéricas e até pelos estudos de masculinidades.

Destaco isso, pois considero que meu processo formativo guarda relação direta com o que pretendo realizar neste livro: compreender as possíveis

¹ Pierre Verger, *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*, Salvador, Corrupio, 1981, p. 78. Exu, Eshú ou Èṣù é um orixá da mitologia iorubá. Representa a infinitude, o movimento permanente. É o mensageiro, o intermediário entre os seres humanos e os orixás. É ele quem rege as encruzilhadas dos caminhos.

² *AmarElo — É tudo para ontem*, dirigido por Fred Ouro Preto, lançado em 08 de dezembro de 2020.

intersecções entre teoria do direito e crítica *queer*. De algum modo, percebo que esta escrita é também um relato de minha trajetória e, por isso, é cheia de tropeços, dificuldades e desvios. Todavia, por se tratar de um caminho, o desejo que me move é o de seguir adiante, rumo a outro lugar.

A primeira grande parada nessa viagem pelos estudos de gênero e sexualidade ocorreu em 2017. Após três intensos anos de muitos debates no grupo de pesquisa, publicamos um livro coletivo sobre o futuro da sexualidade no direito brasileiro.³ O eixo analítico da obra foi o conceito de Michel Foucault de ‘dispositivo da sexualidade’. Este conceito permitiu-lhe sustentar que a sexualidade, tal como a concebemos hoje, é um fenômeno específico dos últimos séculos, vinculado à consolidação do capitalismo, do liberalismo e do Estado moderno como engenharias políticas da sociedade.⁴ O dispositivo, que em suas origens teve um caráter fortemente repressivo, passou, nas últimas décadas, a incorporar um viés permissivo, impondo ao direito o desafio de liberar a sexualidade e criar canais normativos para a autodeterminação sexogenérica — de gênero e sexualidade — dos sujeitos.

No livro, sustentamos que o direito, como uma grande gramática normativa da sociedade, oferece pistas explícitas desse processo de transição do caráter repressivo para o caráter permissivo do dispositivo da sexualidade. Nosso objetivo foi dividir tematicamente as principais questões de gênero e sexualidade no direito brasileiro, com a fim de compreender de que maneira o direito vinha reconhecendo as lutas de resistência de mulheres feministas, homossexuais, lésbicas, travestis, transexuais e de todas as pessoas que questionavam a dominação masculina e o padrão heteronormativo de condutas sexuais e de gênero.

Além disso, buscamos verificar se esse reconhecimento daria respaldo à hipótese de que estaria em curso, no Brasil, um processo de modernização da sexualidade, e se tal processo incluiria essa transição entre os dispositivos repressivo e permissivo. Em um exercício adicional de análise prospectiva, quisemos entender se o dispositivo da sexualidade ainda se manteria como tal, ou se os sinais de esgotamento já anunciavam o fim desse modelo.

³ Eder Fernandes Monica [Eder van Pelt] e Ana Paula Antunes Martins (orgs.), *Qual o futuro da sexualidade no direito?* Rio de Janeiro, Bonecker/PPGSD-UFF, 2017.

⁴ Michel Foucault, *A história da sexualidade: a vontade de saber*. Vol. I, Rio de Janeiro, Paz & Terra, 2014.

Estaríamos hoje vivenciando o alvorecer de uma nova forma de compreender a sexualidade humana? Esta dúvida tem sido levantada pelos mais recentes estudos de gênero e de sexualidade, que se colocam como pós-estruturalistas e pós-modernos ao questionarem o estatuto do sujeito e as limitações da estrutura moderna do direito. No entanto, constatei dois grandes pontos nessa investigação inicial. Por um lado, o contexto brasileiro talvez não comporte um debate sobre o fim da modernidade, já que esse projeto de modernização ou ainda não se realizou, ou tem ocorrido de forma muito insuficiente, ou talvez nunca se realize. Por outro, pareceu-me haver uma dissonância entre as bases epistemológicas dessas teorias mais recentes e o modo como o direito moderno tem se ajustado para reconhecer os ‘direitos das mulheres’ e os ‘direitos das minorias sexuais’.

Ou seja, toda a criatividade e multiplicidade dos estudos de gênero e de sexualidade acabam sendo canalizadas para dois ‘modelos emancipatórios’ no campo jurídico, ambos condizentes com os dois grandes paradigmas que fundamentam o direito moderno. Assim, ou seguem o caminho da tradição liberal de direitos, ou renovam as promessas do Estado de bem-estar e os modos republicanos e comunitaristas de compreender o direito.

Poderia dizer que, diante dessas constatações, atualmente tenho dúvidas de que haja alguma verdadeira radicalidade no modo como as pautas de gênero e sexualidade têm sido incorporadas ao direito. Por mais ‘pós-alguma-coisa’ que sessas teorias se pretendam, acabam sendo cooptadas pelo modo específico — e quase inquebrantável — com que o direito lida com as políticas de reconhecimento e com as pautas identitárias relacionadas a gênero e sexualidade.⁵ O direito moderno seleciona suas conveniências, estipula suas condições e negocia algumas rendições necessárias para manter a operacionalidade de sua técnica hegemônica.

⁵ Não se trata de criticar as políticas identitárias em si, mas o ‘identitarismo’ como uma deformação de suas potencialidades emancipatórias — distinção que considero crucial nesta análise. Não proponho rejeitar as lutas baseadas em marcadores sociais de diferença — como o feminismo, o antirracismo ou as reivindicações das dissidências sexogenéricas —, tampouco retomar uma postura nostálgica de uma esquerda que subordinava essas lutas a um determinismo de classe, adiando indefinidamente sua relevância porque ‘primeiro é preciso fazer a revolução’. Também não vejo sentido em retroceder nas conquistas das lutas identitárias. O que proponho aqui — e creio que a crítica *queer* também aponta nessa direção — é a necessidade de problematizar uma modalidade específica de política identitária que poderíamos chamar de ‘identitarismo’. Essa modalidade não representa a essência das lutas por direitos, respeito e dignidade dos grupos minorizados, mas sim uma faceta que tende a cristalizar a identidade em termos essencialistas, apagando sua historicidade e sua dimensão conflitiva;

Nos últimos tempos, o direito vem consolidando categorias como ‘novos sujeitos de direitos’, ‘direitos emergentes’, ‘direitos de minorias’, ‘grupos vulneráveis’ etc. Se não posso negar que qualquer mudança em sentido progressista é algo positivo por contribuir para a liberação dos sujeitos das amarras que os prendem a estruturas de dominação, também preciso reconhecer que algo tem ficado para trás. A cada conquista das mulheres, travestis, transexuais, homossexuais, lésbicas, pessoas intersexo e outras, algo de sua radicalidade parece ser trancado novamente nos armários obscuros do passado. Assim, pergunto-me constantemente: Qual o preço que estamos pagando por essas pequenas conquistas? Que futuro estamos construindo com as chagas do nosso passado? Quem continua conosco? Quem ficou pelo caminho?

Mesmo comemorando cada conquista de direitos decorrentes das lutas das dissidências sexogenéricas, há uma insatisfação que me persegue de forma implacável. Há alguma coisa em mim que posso chamar de um ‘sentido de liberdade’ que pulsa para além dos casamentos igualitários, das paradas do orgulho LGBTI+, dos filmes sobre amor homossexual, dos nomes civis das travestis e pessoas transexuais, ou da despatologização de nossa existência. A princípio, entendi essa insatisfação como uma questão pessoal, algo ligado aos meus apetites existenciais, de caráter infinito e insaciável.

O mundo está melhorando, não? Em todos os lugares, vemos lutas de resistência, pessoas que se reúnem e clamam por justiça, por reconhecimento. Parece haver uma marcha progressiva da história. Vejam o impacto de Stonewall: depois dele, o mundo não foi o mesmo. Lutamos e avançamos rumo à nossa grande libertação. Mesmo lentamente, as mudanças estão acontecendo, não é mesmo? Não há como negar que há algo positivo em

a se fechar em seus próprios limites, fragmentando as lutas em nichos isolados e reificando as pertencências identitárias; e a se acomodar com facilidade às dinâmicas neoliberais, adaptando-se a mecanismos de inclusão que não questionam a estrutura de exploração e desigualdade do capitalismo, mas que, no melhor dos cenários, aspiram a reformas dentro de seus limites. Nesse ponto, o ‘identitarismo’ pode até se apresentar como progressista, mas deixa intactas questões centrais como a economia política, a exploração do trabalho, a reprodução das desigualdades materiais ou a crise climática. Seu alcance, em muitos casos, se limita a demandas por reconhecimento, sem uma estratégia capaz de enfrentar os fundamentos estruturais da opressão. Essas ideias sintetizam críticas ao ‘identitarismo’ e suas relações com o neoliberalismo, desenvolvidas, entre outros, por autoras e autores que analisam os vínculos entre políticas identitárias e capitalismo, como Nancy Fraser, Wendy Brown, Jodi Dean, Alain Badiou e Mark Fisher; pensadoras e pensadores da crítica *queer* que problematizam a assimilação normativa e o neoliberalismo, como Judith Butler, Jasbir Puar e Paul B. Preciado; bem como críticas formuladas a partir da América Latina sobre a fragmentação das lutas e a governamentalidade neoliberal, como Raquel Gutiérrez Aguilar e Rita Segato.

curso. Entretanto, houve um certo momento em que percebi que essa minha inquietação não era somente fruto de um inconformismo pessoal. E esse momento foi o meu encontro com os estudos *queer*.

Quando tive meus primeiros contatos com esses estudos, confesso que não os levei muito a sério. Sendo um sul-americano, um brasileiro colonizado, não via muito sentido em propostas acadêmicas que se lançavam rumo a um mundo dito pós-moderno. De algum modo, ainda creio que precisamos de um choque de modernidade, um projeto de modernização que seja só nosso, realizado nos chãos de ‘terreiros de macumba’⁶ e escrito em tupi-guarani.⁷ Qual o sentido de incorporarmos uma proposta crítica desenvolvida contra as insuficiências dos projetos políticos modernos dos países do norte global?

Pior ainda quando essa crítica é nomeada em inglês: *queer*. Como traduzir essa aberração? Acompanhei o empenho de muitos em abrigar a crítica *queer*. Ela foi virando *kuir*, *cuir* e chegou a ser um cu.⁸ Ganhou a atenção de nossas universidades e o foco de muitos pesquisadores. Todavia, como quase tudo o que nos chega dos Estados Unidos, ela logo se fixou como mais um termo da moda pop *made in USA*.

Vagarosamente, *queer* foi perdendo o seu ar subversivo e se tornando cada vez mais ‘higienizado’. Quem hoje tem medo da ‘teoria *queer*’? Fora do ambiente universitário, eu transitava pela Netflix e pelo Spotify e me depa-
rava com o novo *queer*: o grande guarda-chuva com cores de arco-íris, ressignificado pelo neoliberalismo e pelo capitalismo das plataformas digitais, que

⁶ Um ‘terreiro’ é um espaço ou pátio onde se realizam as atividades religiosas do candomblé, da umbanda e de outras religiões de matriz africana no Brasil. ‘Macumba’ é uma palavra africana de origem banto, utilizada originalmente para designar práticas religiosas bantas no contexto brasileiro. Até hoje, é frequentemente empregada como termo pejorativo — mas, entre os praticantes, seu uso não é necessariamente visto negativamente.

⁷ O termo ‘tupi-guarani’ refere-se a uma família de línguas indígenas da América do Sul. Até o final do século XVII, de cada três brasileiros, dois falavam exclusivamente tupi-guarani. Essa família linguística teve um impacto significativo no português falado no Brasil, assim como em muitas das palavras que usamos em nosso cotidiano.

⁸ Pelúcio comentou a respeito de sua tradução de *queer* para o ‘cu do mundo’: “se o mundo tem cu, é porque tem também uma cabeça. Uma cabeça pensante, que fica acima, ao norte, como convém às cabeças. Essa metáfora morfológica desenha uma ordem política que assinala onde se produz conhecimento e onde se produz os espaços de experimentação daquelas teorias”. Cf.: Larissa Pelúcio, “Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos *queer* no Brasil”, em *Periodicus*, vol. 1, núm. 1 (2014), p. 70.

agora continha em si todas as letras do alfabeto LGBTQIA+. *Queerizamos* bichas e travestis. *Queerizamos* a música sertaneja⁹ e as canções de amor. As séries *queer* são acessadas em qualquer lugar do mundo. O amor é *queer* e agora todos podemos ser felizes. As grandes empresas também viraram *queer*. O capitalismo é *queer*. Mas quanto custa ser *queer*?

Durante 2018, iniciei um levantamento das pesquisas acadêmicas que criticavam o direito a partir de uma proposta *queer*, ao mesmo tempo em que me dediquei a ler os textos embrionários daquilo que, posteriormente, foi intitulado como ‘teoria *queer*’ — ou seja, uma forma mais profunda de problematizar as questões de gênero e sexualidade para além do modo como elas vinham se desenvolvendo até então. O que essas propostas buscavam era a recuperação da radicalidade, o enfrentamento dos problemas estruturais de exclusão, opressão e dominação, e não a mera assimilação e igualização das condições de acesso das dissidências sexogenéricas aos espaços hegemônicos. Sem perceber, eu já havia me *queerizado*.

Não consegui mais me desligar dessa gramática subversiva, que narrava com muita propriedade os processos de esquecimento, os apagamentos e os silenciamentos das pessoas que não conseguiam se adequar às propostas emancipatórias do direito, nem se conformar com as concessões dadas aos poderes hegemônicos como condição para o reconhecimento de parte de nossa luta. Foi quando percebi que não estava sozinho em minhas indignações. Havia um radicalismo que me agradava, mesmo estando consciente de todos os problemas inerentes ao encantamento por modos estrangeiros de problematizar as nossas injustiças e opressões. Como se *queerizar* sem se deixar colonizar?

Entretanto, no desenrolar dessa pesquisa, ainda em 2018, acabei deixando de lado essa preocupação por uma perspectiva *queer* não colonizada, que é, até agora, a principal questão que me inquieta — embora não seja abordada profundamente neste livro. Antes de enfrentá-la, deparei-me com

⁹ O ‘sertanejo’ surgiu no Brasil na década de 1910. Seus compositores e cantores eram, em sua maioria, camponeses das zonas rurais e do interior. Por isso, a palavra sertanejo deriva de sertão — sendo sertanejo aquele que vem do sertão, ou seja, de uma região afastada dos grandes centros urbanos. Atualmente, a música sertaneja é uma das mais populares no Brasil. Nos últimos anos, esse gênero passou por diversas transformações, e, na década de 1990, surgiu o chamado ‘sertanejo universitário’. Como o próprio nome indica, esse subgênero passou a ganhar destaque entre estudantes universitários e nos círculos mais jovens.

uma questão que me parecia ser mais urgente, pois os resultados sobre o modo como a crítica *queer* tem chegado ao direito me deixaram espantado.¹⁰

De modo geral, *queer* passou a ser lido no direito como um conceito que abarca as questões já tradicionalmente debatidas pelos estudos de gênero e sexualidade mais consolidados. Em muitos momentos, reproduzia os problemas do ‘assimilacionismo’¹¹ e da ‘colonização subjetiva’,¹² negando a proposta inicial das críticas *queer*. O seu uso tem ocorrido de forma tão deturpada no direito que alguns já anunciam a proposta de um ‘direito *queer*’. Assim, percebi que o direito vinha neutralizando a potência crítica *queer*, seduzindo-a com ricos banquetes luxuosos nos palácios da justiça. Todavia, ao tentar questionar os rumos dos ‘direitos LGBTI+’, eu era atravessado pelos mesmos comentários de sempre.

Não negava que havia avanços, que estávamos conseguindo espaços de realização, de afirmação de si, de liberação das amarras que nos prendiam. O que buscava com esses alertas era manter viva a chama da liberdade, a contínua busca pelas insuficiências e pelos esquecimentos, a inquietante tarefa crítica que nunca cessa, e nada deixa passar.¹³ Com isso, tinha como certa,

¹⁰ Quando falo da urgência, refiro-me ao fato de que essa absorção acrítica tem consequências físicas e psicológicas significativas sobre os corpos dissidentes, principalmente em relação àqueles corpos que são desprezados, os corpos ‘matáveis’, os que não encontram proteção alguma diante de um sistema que se afirma com base em preferências e exclusões, sendo que algumas exclusões são mais profundas do que outras. E é sobre essas últimas que fundamento a minha preocupação e a urgência dessa reinterpretação dos sentidos da crítica *queer*.

¹¹ Por ‘assimilacionismo’, entendo o modo como dissidências sexogenéricas adaptam seus comportamentos aos moldes dos comportamentos heterossexuais socialmente aceitos. Como exemplo, um arranjo de relacionamento entre dissidentes sexogenéricos se torna mais aceitável para o sistema quando trabalha com noções como monogamia, estabilidade, compartilhamento de funções domésticas e outros atributos que nem sempre estão presentes nas relações não heterossexuais, dadas as suas particularidades. O termo foi empregado em debates sobre colonialismo, neocolonialismo e globalização. Cf.: Encarnación Fernández, “¿Cómo conjugar universalidad de los derechos y diversidad cultural?”, em *Persona y Derecho*, núm. 49 (2003), pp. 393–444.

¹² Enfatizo essa ‘colonização subjetiva’, pois uma das maiores táticas do poder hegemônico é o controle de nossa subjetividade, de nossa forma de pensar e de sentir, cooptando-nos para o interior da própria lógica dominante. Somos levados à sensação de que as questões que antes nos inquietavam agora estariam resolvidas pelas ‘políticas inclusivas’ promovidas pelas mesmas estruturas que produzem e perpetuam a exclusão.

¹³ Não poderia deixar de destacar que, no final do ano de 2018, ocorreu a eleição de Jair Bolsonaro ao cargo de Presidente da República do Brasil. Creio que a simples menção a esse contexto já dispensa maiores explicações sobre as dificuldades encontradas, nos anos seguintes, para se propor uma crítica ainda mais radical às dominações de gênero e de sexualidade no país.

para mim, a possibilidade da concomitância das lutas: por um lado, a conquista de direitos na gramática do sistema jurídico moderno, com todas as suas contradições e insuficiências; por outro, um sentido de radicalidade que não pode ser cooptado nem esgotado pelas fórmulas emancipatórias que encontramos nas condições atuais das instituições de poder.

Não há uma relação de exclusão entre as lutas por emancipação por meio do direito e as práticas de liberdade que não se resumem às fórmulas jurídicas de liberação das relações de poder. Ou seja, ao mesmo tempo em que lutamos no direito por políticas identitárias e políticas de reconhecimento — as duas grandes propostas emancipatórias oferecidas pelo sistema jurídico —, não podemos cair no tentador sonho dogmático que nos amolece após conquistarmos uma grande batalha.

Em resumo, é possível uma crítica *queer* ao direito. Mas não é possível um direito *queer*. Ou, em outras palavras, a crítica *queer* atravessa o direito, desacomoda-o, torce-o, fratura-o. Mas nunca o fixa nem o adjetiva por completo, pois o converter em um ‘direito *queer*’ seria clausurar sua potência de deslocamento e aprisioná-la naquilo mesmo que deveria continuar transbordando.

Essa crítica assegura que o direito não se confunda com alguma noção de justiça — conceito tão valorizado pelos teóricos do direito. Desloca o sentido de ‘justiça’ para fora do direito, fazendo da ‘luta por direitos’ algo permanente, irresoluto. É uma provocação baseada no negativo, no excluído, naquilo que não foi devidamente enfrentado pelo direito. É uma pergunta sobre o que nos falta. Portanto, o direito pode ‘ser’ *queer* somente nos momentos em que essa crítica o atravessa e o leva a outros lugares, permitindo-lhe ser *queer* momentaneamente, como uma precariedade conceitual, mas nunca como uma estabilidade concreta, nunca como uma qualidade inerente ao direito.¹⁴

¹⁴ No âmbito da teoria do direito contemporâneo, essa separação entre o conceito de direito e o conceito de justiça é algo bem avançado no movimento teórico que se convencionou chamar de críticas ‘pós-positivistas’, isto é, um direito que se afirma com base em princípios e não apenas em regras. Essa dimensão principiológica do direito o abre para sentidos ou dimensões de justiça, com a perspectiva de agirem como padrões de correção da legitimidade do direito, tirando-o do mundo estanque das regras e incutindo em seu próprio conceito um comprometimento com discursos morais ou discursos sobre padrões de justiça mais adequados às demandas por um direito mais sensível aos clamores de justiça social. Por outro lado, as teorias sociais vêm apontando uma prática jurídica ainda muito vinculada à forma positivista, entendendo que a legitimidade do direito está no cumprimento das suas regras, com

Mesmo ainda sem saber como constituir uma crítica *queer* em *terrae incognitae*,¹⁵ lancei-me ao desafio de recuperar os sentidos originais das propostas *queer* e compreender as possibilidades que têm de provocar sentidos de liberdade para além do direito e suas políticas emancipatórias, pois as compreendo como uma das energias que nunca deixarão a tarefa crítica descansar. Por isso, não desenvolverei neste trabalho um diálogo com a produção de uma crítica *queer* no Brasil. Não estou, atualmente, preocupado com esse debate — com seus sentidos, erros e acertos.

Assumo a insuficiência na citação de textos *queer* neste livro, pois ela é deliberada. Já que minha intenção é outra, dei um passo atrás, para construir mais firmemente o projeto que virá após este trabalho, ao perceber que é urgente a tarefa de reconfigurar as aproximações possíveis entre direito e crítica *queer*, precisamente para que essa potência crítica não perca sua força e vivacidade. Assim, a proposta deste livro não é a de se aventurar na produção de mais uma crítica *queer*, ou de qualquer outro nome que possa ser afirmado como proposta crítica a partir da realidade brasileira — inclusive latino-americana. Voltei um pouco no tempo das produções acadêmicas e me comprometi a realizar essa primeira tarefa: entender a possível aproximação entre o direito e as críticas *queer*.

Quando menciono neste texto alguns temas da atualidade, faço isso de um modo amplo, levantando os problemas dessas situações quando vistas por uma perspectiva *queer*, sem entrar em debates com os autores e autoras dos argumentos políticos e acadêmicos contemporâneos. Meu desejo é dar esse segundo passo em breve, estabelecendo aquilo que provisoriamente posso intitular como uma crítica *queer* brasileira ao direito. Digo provisoriamente, pois o meu maior desejo é o de abandonar o termo *queer*. Ou, parafraseando Clarice Lispector: o que desejo ainda não tem nome.

Sei que poderei frustrar algumas expectativas iniciais de encontrarem aqui alguma novidade em relação à crítica *queer*, mas assumo as etapas de

pouca atenção para as questões de justiça ou de moralidade, delegadas para outras esferas de debate, principalmente ao compreender que o legislativo seria a arena adequada para a formação dos sentidos do direito, retirando das mãos do judiciário a função de produzir um direito mais justo em relação às demandas sociais.

¹⁵ *Terra incognita* é o termo latino para ‘terra desconhecida’, utilizado na cartografia para marcar regiões que nunca foram mapeadas ou documentadas. A expressão apareceu pela primeira vez no século XVI, durante a colonização das Américas. Uso o termo como uma provocação em relação às formas como certos conceitos forjados no norte global são aplicados em outros contextos geográficos e sociais sem a devida correspondência com a realidade desses lugares, incorrendo em problemas de ‘colonização epistemológica’.

uma investigação que está em andamento e deixo o anúncio de algo que está em gestação: um trabalho que partirá de situações de subversão do direito, mas também dos casos de apagamento, esquecimento e exclusão promovidos pelo próprio direito. Uma crítica *queer* não pode ser apenas um debate sobre percepções conceituais. Ela precisa assumir, metodologicamente, um compromisso inicial com as pulsões vitais periféricas. São elas que devem guiar qualquer análise *queer*.

Após delimitar a proposta desse trabalho, outro problema inicial se apresentou. Ao voltar-me às bases teóricas que fundaram os estudos *queer*, tive dificuldades em encontrar um centro conceitual fundante e precisei fazer algumas opções teóricas. Compreendo que toda escolha conceitual e metodológica é, de algum modo, arbitrária. Obviamente, algumas arbitrariedades são mais adequadas do que outras. Mas isso ainda mantém o caráter voluntarista de minhas opções. Digo isto porque, em minha revisão bibliográfica, fui levado a um núcleo específico de autores que estavam ligados, em regra, ao norte global.

Como resgatar os sentidos iniciais de uma crítica *queer* sem se valer dos seus marcos teóricos iniciais euroestadunidenses, mantendo a promessa de uma não colonização epistemológica? Tive então que me contentar com uma decisão sobre esse primeiro passo: voltaria às origens teóricas mais conhecidas, para depois me lançar a outros desafios epistemológicos em busca de uma produção teórica a partir do sul global. De algum modo, tranquilizou-me essa ideia, já que para se afastar de algo, é necessário primeiro localizá-lo e compreendê-lo como tal.

Para tentar errar pouco, apoiei-me mais uma vez em Michel Foucault, o qual é um lugar-comum nas questões teóricas das críticas *queer*, e percebi que as suas discussões sobre práticas de liberdade serviriam para a afirmação de qual seria esse primeiro impulso crítico *queer*.¹⁶ Até o momento, não tenho dúvidas de que a divisão que Foucault propõe entre práticas de liberação e práticas de liberdade — ou entre processos de sujeição e processos de subjetivação (práticas de si) — constitui um núcleo conceitual adequado para

¹⁶ Tamsin Spargo seguiu um caminho semelhante na busca pelos fundamentos filosóficos que deram origem ao que hoje chamamos de ‘teoria *queer*’. Em um ensaio intitulado “Foucault e a teoria *queer*”, Spargo analisa os principais pontos da obra foucaultiana *História da sexualidade* para encontrar alguma definição filosófica da teoria *queer*. Além disso, acompanha o fio teórico desenvolvido posteriormente por Eve K. Sedgwick, Gayle Rubin, Judith Butler e Teresa de Lauretis. Meu enfoque, neste livro, é contribuir com essa tarefa realizada por Spargo, mas centrando-me no direito. Cf.: Tamsin Spargo, *Foucault e a teoria queer*, Belo Horizonte, Autêntica, 2019, pp. 7-54.

pensarmos o problema que aqui levantei. Em um certo momento deste trabalho, chamarei essa divisão de ‘modelo escalonado de práticas de liberdade’.

Tenho certa convicção de que, segundo as categorias de Foucault, as práticas de liberação estão diretamente relacionadas aos processos emancipatórios promovidos por intermédio do direito moderno. E que as práticas de liberdade correspondem a esses anseios críticos mais radicais que dão espaço para o florescer da crítica *queer*. Mas sei que, para levar a sério a questão da não colonização epistemológica, precisarei ‘matar’ Foucault e seguir adiante rumo à próxima parada de minhas investigações. Aceito, por enquanto, que ele exerce sobre mim alguma forma de poder analítico e me controla a partir de suas categorias teóricas. E justifico esse meu conforto com base no objetivo estrito deste livro, afirmando mais uma vez: ainda não quero desenvolver uma crítica *queer* ao direito, ou qualquer outra coisa que poderia ser o conteúdo de uma analítica *queer*. Isto ficará para depois.

Compreendo, como Foucault, que nossa tarefa não é a de alcançar um estado de liberdade completamente desvinculado de qualquer relação de poder. Isso não é uma realização possível para humanos. Em vez disso, precisamos construir as ferramentas necessárias para as liberações possíveis no aqui e agora, os instrumentos que nos forneçam as condições mais adequadas para continuamente exercermos práticas de liberdade. Todos estamos implicados em processos de desconstrução e reconstrução de si. E esses processos não têm fim. Além disso, a história não tem um único sentido — se é que possui algum. Somos iludidos pela linearidade do progresso do Esclarecimento europeu. Estamos encantados pelas belas palavras de uma moral universal que a todos promete libertar.

Esse é o sonho que temos sonhado através direito, que nos faz vestir as roupas de um baile cujas danças podem até ser bonitas, mas que não aquecem nosso sangue latino nem saciam a nossa sede de viver. Não estamos diante da nossa própria história, quando narramos os nossos acontecimentos como consequências de eventos alienígenas. Nem podemos dizer que temos identidade própria, quando nos apresentamos como bonecos de ventríloquos, produzindo a ilusão de que falamos por nós mesmos.

Assim, uma crítica *queer* não pode ser, exclusivamente, uma crítica a partir de Foucault, Butler, Lauretis ou Preciado, mesmo que as suas primeiras palavras tenham sido ditas por esses grandes ventríloquos *queer*. Talvez

uma historiografia sobre as origens *queer* nos leve, propositadamente, a muitos lugares e não-lugares. Talvez seja interessante abandonarmos essa busca pelos atos fundacionais *queer* e lançarmo-nos em uma subversão histórica. A história *queer* parece não querer ter uma mãe, e muito menos um pai. Talvez seja a hora de admitir que ela nasceu de uma grande orgia e se assumiu como filha do mundo.

Em meados de 2022, quando apresentei os resultados parciais desse livro em um congresso, fui interpelado ao final de minha conferência com a pergunta: afinal, o que quer a crítica *queer*? Rapidamente fiz algumas anotações para elaborar melhor a minha resposta. Quando comecei a falar, estranhamente me veio à minha boca o ditado iorubá, que novamente me atravessou: “Exu matou um pássaro ontem, com uma pedra que somente hoje atirou”. Essa frase ecoou de mim sem pedir licença. E quem disse que Exu pede permissão para passar? Esse foi o momento em que entendi tanto o ditado iorubá quanto o sentido profundo da crítica *queer*. E foi quando este livro ganhou um nome: ‘Encruzilhadas *queer* no direito’. Aquela resposta eu estava dando a mim mesmo. Havia chegado ao centro da minha angústia e atingido alguma suficiência em minhas inquietações. O que quer a crítica *queer* com o direito?

A lamparina do método genealógico de Foucault me ajudou a retornar ao passado para ressignificar o presente e, assim, construir outro futuro. Mesmo que muitos já tenham afirmado os sentidos mais fortes dos rumos da história, não é errado voltar atrás mais uma vez para buscarmos aquilo que esquecemos. Apesar de todas as vitórias e de todas as conquistas, há sempre algo que deixamos para trás ou fazemos algumas opções que não foram as mais acertadas, quando vistas a partir do presente. Porém, para meu espanto, as chamas da lamparina de Foucault também iluminaram o seu rosto e pude perceber que ele queria perguntar-me algo. Imagino que se indagava sobre como ele ficaria nessa história. Ele também teria que partir? Confesso que me senti constrangido. Mas ambos sabemos que logo precisaremos seguir rumos diferentes.

A recepção pelo direito das lutas emancipatórias envolvendo gênero e sexualidade está, de modo geral, vinculada ao discurso do progresso europeu, a base da cultura jurídica ocidental. Conseguir o reconhecimento dessas lutas dentro desse grande projeto moderno é, para muitos, um motivo muito nobre e, em muitos casos, suficiente em si. E dada a força desse projeto no direito moderno, é quase inevitável que a luta ocorra segundo essa gramática

jurídica. Não estaria a minha busca pelas origens *queer* também presa a essa gramática da epistemologia do norte global? Digo isto porque toda proposta emancipatória só faz sentido nas condições históricas e culturais do contexto em que se materializa.

Não há como darmos conta de nossos problemas com fórmulas emancipatórias criadas a partir de situações alheias de dominação e exclusão, por mais satisfatórias que elas tenham sido em seus contextos de origem. É a partir de nossa realidade que poderemos constituir nossas fórmulas de liberação. E é problematizando as insuficiências de nossas próprias fórmulas que encontraremos as nossas maneiras de experimentar as práticas de liberdade em seu sentido mais profundo. Além disso, o tempo do neoliberalismo e da sociedade da informação é o tempo do excesso, da felicidade fugaz, da satisfação instantânea de nossas necessidades e do apagamento de nossos compromissos com as lutas do nosso passado. De alguma forma, isso tem sugado as nossas energias para a constituição de sentidos próprios de liberdade, oferecendo-nos a preços acessíveis ofertas tentadoras de liberdades massificadas pelo ‘capitalismo rosa’.

Não estamos vinculados ao passado que não nos pertence. Não somos o futuro do projeto moderno europeu, nem dependemos dele. E mesmo o nosso passado não é um dado imutável, e o seu futuro não é algo inafastável. O futuro das dissidências sexogenéricas não é o futuro da história que nos foi contada a partir de Stonewall. E nem o futuro da crítica *queer* depende dos nossos tão amados ventríloquos *queer* do norte global. De alguma maneira, seguimos em conjunto, mas não em relação de dependência. O que construímos como futuro depende do modo como reconstruímos os nossos diversos passados, em suas significativas e significantes multiplicidades. É uma luta que se faz com os vivos e com os mortos, mas não é uma volta ao passado com a perspectiva de que seria possível revivê-lo em sua essência, nem com a intenção de anulá-lo completamente. Trata-se de uma projeção do nosso presente, baseada nas expectativas que temos sobre o devir que queremos, uma volta ao passado para recuperarmos as lutas radicais e suas ‘centelhas de esperança’.¹⁷

¹⁷ Essa ideia final do parágrafo foi extraída de Benjamin. Cf.: Walter Benjamin, “Sobre o conceito da história”, em *Magia e técnica, arte e política: ensaio sobre literatura e história da cultura*, São Paulo, Brasiliense, 1994.

Por isso, Exu lança a sua pedra a partir do hoje. Não volta ao passado para matar o pássaro. Ele o matou ontem com a pedra jogada hoje. Na mitologia iorubá, Exu é o orixá que abre o caminho para o acontecimento. E, para Foucault, acontecimento é um sentido que imprimimos para a nossa atualidade a partir de uma compreensão sobre como fomos feitos e sobre o que fizeram de nós. E aconteceu de eu perceber que, até então, também tenho sido feito a partir de Foucault. Como é difícil este exercício da liberdade. Quando Exu joga a pedra ao passado, ele o reinventa, ensinando-nos que as coisas podem ser reinauguradas em qualquer momento. Assim, reinventando nossa memória, reinterpretemos o passado e torcemos o tempo em outros sentidos. Para onde iremos? Para onde queremos ir? Como nos reinventar?

Para que esse processo ocorra sem a ilusão dos essencialismos, precisamos entender que não somos uma tábula rasa sobre a qual inscrevemos a nossa história. Quando debato neste livro o conceito de ‘processos de sujeição’, é porque compreendo que somos controlados e produzidos em relações de poder. E a nossa própria noção de libertação depende dessas relações que nos constituem. Por isso, em certo sentido, preciso me libertar de Foucault para permanecer livre.

Entretanto, não parto da compreensão de que tenho uma essência a partir da qual poderia libertar o meu ser mais interno, a minha sexualidade mais sincera, o meu gênero mais genuíno. E nem poderia ter chegado a pensar em me libertar de Foucault se antes ele não tivesse me rendido em seus braços. A nossa identidade é uma performatividade de si, sempre dependente das condições dadas pelo palco da vida, uma encenação elaborada de nossas formas de estar no mundo. Ela é instável, mas reincidente.

Neste sentido, Exu nos ajuda nessa compreensão, porque ele não tem início, nem meio, nem fim. O que o determina é o seu modo de controlar e produzir o seu desejo, a sua prática de si, sua ética de autogestão, que o fará entrecruzar os espaços e o tempo em busca de suas várias versões. Ele habita as encruzilhadas, os entrelugares, os cruzamentos entre os vários caminhos e, ao mesmo tempo, está sempre em um ponto crítico, em uma condição em que alguma decisão precisa ser tomada. Ele é movimento incessante e inquietude incomodante. Move-se por incertezas e inconstâncias. É múltiplo e de aspectos contraditórios. Não se resume a um arquétipo ou a uma única identidade. Está sempre aberto a surpresas e a outras formas de ser e estar.

A crítica *queer*, assim, se coloca como uma ‘pedagogia da encruzilhada’.¹⁸ Este conceito de encruzilhada chega até mim a partir de aproximações com as lutas dos movimentos de pessoas negras e com as provocações epistemológicas que me despertam. De várias formas, tenho tentado compreender como eu, um homem branco, posso me comprometer com o combate ao racismo ao ‘enegrecer’ minhas críticas, trazendo para dentro de meus estudos autores e autoras negras, racializando minha epistemologia. As aproximações da crítica *queer* com a pedagogia da encruzilhada são muitas, apesar de não se confundirem entre si, mas servem adequadamente a meu propósito de revisitar os caminhos da crítica *queer* no direito e rearticular outras possibilidades de rotas.¹⁹

A pedagogia da encruzilhada não é fechada, no sentido de uma pretensão epistemológica de coerência e coesão. Pelo contrário, deve sempre cumprir a tarefa de nos conduzir por novos caminhos, de não nos deixar cair nas armadilhas do colonialismo e suas continuidades, ou de não nos satisfazermos com os encantos das formas de vida hegemônicas que são, em última instância, o sustentáculo das exclusões e dominações.

Quando estamos na encruzilhada das possibilidades, temos as condições de constituir outro projeto de mundo. E as escolhas que fazemos sobre o nosso futuro nos darão o entendimento sobre o que é o passado que nos constitui. Por isso, somente pelos modos como conseguimos promover as nossas liberações das relações de dominação é que poderemos lançar hoje a pedra que mudará o rumo do nosso passado. E, ao acertá-lo, iremos percebê-

¹⁸ Empresto o termo ‘pedagogia da encruzilhada’ de Luiz Rufino — cf.: Luiz Rufino Rodrigues Jr., “Pedagogias das encruzilhadas”, em *Revista Periferia*, vol. 10, núm. 1 (2018), pp. 71–88—, mas o termo encruzilhada já é usado na literatura há um bom tempo. Um exemplo disso é Clovis Moura, que utiliza em sua obra o conceito de encruzilhada para desenvolver uma sociologia do negro brasileiro. Cf.: Clovis Moura, *Sociologia do negro brasileiro*, São Paulo, Ática, 1988; Clovis Moura, *A encruzilhada dos orixás: problemas e dilemas do negro brasileiro*, Maceió, EdUFAL, 2003. Sendo eu uma pessoa branca, destaco que o meu objetivo aqui não é o de produzir uma epistemologia negra, nem o de me aproveitar de uma sabedoria negra para a afirmação do meu trabalho, em uma ruptura com os símbolos da branquitude. De que modo uma epistemologia negra poderia fazer parte de um processo de estruturação da minha crítica e o que significaria para esse meu texto ser conflitado com essa dinâmica? Essa é uma questão em aberto. Mas há aqui um comprometimento com o enegrecimento da crítica, mesmo que eu saiba da necessidade de estar constantemente atento a uma provável apropriação deturpada desses sentidos epistêmicos negros.

¹⁹ Ao final do último capítulo, trago as críticas *quare*, voltadas à problematização das insuficiências da crítica *queer* em relação às pessoas negras. Lá também destaco que existem aproximações entre as críticas, mas que elas não podem ser confundidas entre si.

lo enquanto tal e nos colocaremos, como disse Michel Löwy, na “iminência de tomarmos as decisões sobre o presente”.²⁰

Exu é essa energia que abre o caminho para o acontecimento. Ele reinventa o passado e permite o reinício a qualquer tempo. A crítica *queer*, de muitas maneiras, é essa potência constante de ressignificação do mundo, o incômodo abortivo dos sentidos do presente, a gargalhada que zomba de nossas certezas mais profundas, o olhar soturno que nos mira a partir dos quatro pontos das encruzilhadas de nossos caminhos. O trajeto que proponho neste livro pode nos levar a perceber a crítica *queer* como a encruzilhada do direito, provocando algum sentido de normatividade mais adequado para o sul global. Não pode se transformar em mais um projeto normativo a propor respostas e soluções para os nossos problemas. Por isso, não proponho um direito *queer*, nem uma teoria *queer* do direito. Prefiro manter a encruzilhada como esse ponto que nos leva a muitos caminhos.

Assim, abro espaço para a encruzilhada de alguns conceitos nodais que sustentam este livro. Para que o encontro entre a crítica *queer* e o direito seja possível — segundo a interpretação que desenvolvo aqui —, é necessário expor o modo como me aproprio de certas categorias foucaultianas e como chego ao ‘modelo escalonado’ que proponho nestas páginas. Destaco que este modelo é uma proposta de conciliação entre *queer* e direito; não o considero uma proposta que possa ser chamada de *queer*, tampouco como uma ‘teoria *queer* do direito’.

A partir de uma perspectiva pragmática, entendo o direito como um dispositivo ambivalente: por um lado, impõe normas de comportamento que derivam da cultura dominante; por outro, abre fissuras nas quais podemos construir modos de autodeterminação. Esse duplo caráter ressoa com a própria dualidade de nossa existência: existimos para nós mesmos e existimos para os outros. Nascemos em um corpo, habitamos a matéria e construímos uma percepção de nossa existência em relação com o mundo, com seus objetos, com seus sujeitos. Ser, portanto, não é um ato solitário; é o eco de um reconhecimento.

Para simplificar a questão, afirmo que ser sujeito implica ser produzido em um regime de interpretação e reconhecimento. Ou seja, nos constituímos em um marco que nos define e nos delimita, tanto para nós mesmos quanto

²⁰ Michael Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*, São Paulo, Boitempo, 2005.

para o mundo exterior. Essa dupla apreensão do que somos me permite visualizar a formação dos sujeitos em dois registros complementares: sujeição e subjetivação. Com esses termos, procuro expressar as formas pelas quais nos tornamos sujeitos, seja por imposições externas, seja por dinâmicas autogeridas de afirmação de si.

Por um lado, os processos de autoconstituição nos são impostos a partir do exterior — ou seja, de forma heterônoma. Somos sujeitos porque participamos de uma linguagem comum entre seres que interagem entre si; adaptamo-nos aos valores, aos costumes e às formas de compreender o mundo que nos são oferecidos por uma determinada cultura. Nesse sentido, somos sujeitos — ou, dito de outro modo, estamos submetidos a um jogo social já dado. É por meio dessas regras sociais que somos percebidos como sujeitos: como seres definidos por uma linguagem que nos reconhece e nos identifica em uma comunidade concreta. Neste primeiro caso, utilizo o conceito de processo de sujeição para me referir à dinâmica que caracteriza os sujeitos a partir de parâmetros externos, uma forma de sujeição marcada por mecanismos heterônomos.²¹

Em geral, nascemos em uma comunidade que já possui sua própria cultura, língua e simbologia. Somos aculturados, aprendemos uma linguagem comum e nos inserimos em um universo simbólico particular que confere sentido à nossa vida — ao menos em seu aspecto inicial, durante nossa fase formativa de percepção do mundo e de nós mesmos. Nesse sentido, somos sujeitos porque somos transformados em sujeitos por uma ordem específica de jogos linguísticos já estabelecidos. É nessa ordem que descobrimos o que podemos ser (ou não ser), o que nos é dado como possibilidade ou como impossibilidade existencial, os caminhos que estão abertos e as direções que nos são vedadas.

²¹ Há uma coincidência entre minha interpretação e a de Dean Spade, que também utiliza essa conceituação a partir de Foucault. Em suas palavras: “Uso o termo ‘sujeição’ quando me refiro ao funcionamento de sistemas de significação e controle, como o racismo, o capacitismo, o sexismo, a homofobia, a transfobia e a xenofobia. Uso ‘sujeição’ porque é um termo que indica que as relações de poder têm impacto sobre nosso conhecimento de nós mesmos — como sujeitos atravessados por esses sistemas de significação e controle: as formas como concebemos nossos corpos, aquilo que acreditamos sobre nós mesmos e nossas relações com outras pessoas e instituições, os modos pelos quais imaginamos a mudança e a transformação. [...] O termo ‘sujeição’ reflete como esses sistemas de significação e controle que nos atravessam impregnam nossas vidas, nossas formas de conhecer o mundo e nossos modos de imaginar a transformação.” Cf.: Dean Spade, *Una vida normal. Violencia administrativa, políticas trans críticas y los límites del derecho*, Bellaterra, Barcelona, 2015, p. 40.

Por outro lado, existe uma forma distinta de compreender os processos de constituição do ser. Quando observo os modos pelos quais nos constituímos, encontro as formas autônomas de ‘produção de si’. Reivindicamos formas de autodeterminação (ou autogestão) que dependem mais daquilo que desejamos ser a partir de nossas próprias decisões do que das formas pelas quais o mundo externo nos percebe ou nos define enquanto sujeitos. No interior da complexa rede contextual em que estamos inseridos, buscamos oportunidades para exercer essa ‘autogestão de si’: momentos que nos permitam certa autonomia de ação para afirmar os sentidos e os caminhos que queremos atribuir à nossa existência. Nesse caso, trata-se de processos autogeridos de constituição da subjetividade, que denomino ‘processos de subjetivação’.

No caso destes processos de subjetivação (ou de autogestão), é importante sublinhar que não somos completamente livres para decidir o que seremos. As compreensões específicas que cada sujeito tem de si mesmo emergem das dinâmicas de identificação e reconhecimento possíveis em uma comunidade cultural e linguística determinada. Mas isso não significa que a ideia de liberdade — ou o exercício da liberdade em si — seja uma ilusão. O que me parece constituir o lado afirmativo da crítica *queer* é justamente a identificação das possibilidades criativas e, inclusive, subversivas no exercício da liberdade nos processos de constituição existencial das dissidências sexogenéricas.

Essas formas iriam além dos jogos rotineiros estabelecidos por uma determinada ordem social ou não estariam exclusivamente relacionadas à língua e à cultura nas quais estamos imersos. Parto do pressuposto de que, na própria ordem social em que vivemos, é possível identificar elementos que nos permitam reconhecer e realizar — ainda que de maneira precária — práticas autênticas de liberdade. Essas práticas nos ajudariam a compreender, nesse contexto, o que pode ser definido como liberdade. Tais elementos serão abordados e desenvolvidos com base nas teorias sobre o sujeito formuladas por Michel Foucault.²²

²² Reconheço que não sou estritamente fiel aos significados dos conceitos de sujeição e subjetivação, nem aos de liberação e liberdade, tal como estão presentes na obra de Michel Foucault. Apenas parto deles para compreender e problematizar os modos de produção autônomos e heterônomos dos sujeitos.

Quando reflito sobre as formas pelas quais somos constituídos por forças externas que nos determinam e, ao mesmo tempo, sobre as possibilidades de autodeterminação que conseguimos esboçar, encontro-me no centro de um debate sobre a liberdade. A partir da noção de sujeito, é possível problematizar os limites da autonomia nas relações de poder que nos atravessam. Em sua forma mais elementar, essas práticas de liberdade se manifestam como práticas de liberação: gestos que desfazem os laços da dominação, que ampliam nossas possibilidades de ação.²³

Se estou preso em uma relação de dominação, o urgente não é aspirar a uma ideia abstrata de liberdade, mas encontrar as primeiras brechas para escapar. Romper as cordas, soltar as correntes. Antes de sonhar com o paraíso, preciso sair da cela que me aprisiona. Por isso, proponho, a partir de Foucault, uma relação de intensificação e complementaridade entre as práticas de liberação e as práticas de liberdade, consolidando assim a ideia de encruzilhada entre o direito — esse direito imposto, erguido pela ordem hegemônica, mesmo com suas reformas e transformações — e a crítica *queer*.²⁴

²³ Para exemplificar: em seu sentido mais jurídico, as práticas de liberação estão diretamente vinculadas às políticas emancipatórias promovidas pelo direito — ou seja, ações reformistas impulsionadas por políticas identitárias, de reconhecimento, de direitos de minorias sociais, entre outras. Considero que a crítica *queer* atravessa essas práticas de liberação, mas não se limita a elas nem se confunde com sua lógica. Esse ponto será desenvolvido com maior profundidade ao longo do texto.

²⁴ Em muitos debates, fui criticado por não reconhecer que a divisão entre práticas de liberação e práticas de liberdade já estaria contemplada na ideia de que o direito funciona como um sistema de princípios. Argumentou-se que o próprio debate entre regras e princípios, bem como a proposta jurídica pós-positivista, já teria abordado — e superado — essa questão, dispondo o direito de mecanismos, ao menos teóricos, para resolver esse problema e ultrapassar essa ‘encruzilhada’. Em certa medida, esse argumento faz sentido — mas não absolutamente —, pois as críticas à dimensão principiológica do direito e às suas insuficiências já vêm sendo debatidas em outros espaços acadêmicos. Para situar essa discussão a partir da minha perspectiva, seria necessário um desenvolvimento mais aprofundado em outro trabalho, já que se trata de um objeto distinto e se inscreve em um debate estritamente jurídico, que escapa aos objetivos deste livro. De todo modo, em síntese, minha resposta aqui é a seguinte: de fato, há uma possível relação com os debates sobre o direito como sistema de princípios. No entanto, a crítica *queer* vai além, ao provocar uma reflexão sobre como esses princípios jurídicos — ainda que abertos a constantes ressignificações das regras — acabam por sedimentar compreensões hegemônicas e nem sempre operam como mecanismos efetivos para a realização de nossas autonomias, segundo os postulados desenvolvidos ao longo deste livro. Além disso, hoje defendo a impossibilidade resolutive desse conflito entre liberação e práticas de liberdade ou, em termos da filosofia e da teoria jurídica, a impossibilidade de uma única resposta correta para cada caso jurídico. Curiosamente, em contraste com o que penso atualmente, desenvolvi essa possibilidade de resposta correta em uma antiga dissertação. Cf.: Eder Fernandes Monica [Eder van Pelt], *A possibilidade de uma única sentença correta para cada caso* (dissertação de mestrado), Universidade Estadual de Londrina, 2008.

Boa parte das minhas práticas de liberação pessoal está ligada às ações que realizo para me desvencilhar de relações de poder que restringem, de forma significativa ou ilegítima, minha capacidade de ação. Viver em sociedade implica estar sempre imerso em relações de poder. Mas o problema não é o poder em si, mas as formas de dominação que nos impedem de exercer plenamente nossa autonomia. Quando as restrições às nossas capacidades de ação se tornam asfixiantes, é necessário buscar práticas de liberação que iniciem o processo de emancipação, os gestos iniciais que nos permitem avançar em direção a um sentido mais amplo de liberdade.

Nessa escalada de liberdades, as ações mais urgentes são aquelas que desfazem os nós que nos aprisionam em uma relação de dominação. Neste livro, essas ações serão tratadas como práticas de liberação ou práticas emancipatórias, para evitar confundi-las com a própria liberdade e não esgotar seu significado em um sentido absoluto.²⁵ As práticas emancipatórias nos afastam da tutela e do controle que um ‘outro’ exerce sobre nós. São estratégias de resistência diante das correntes — injustificadas ou ilegítimas — que nos aprisionam em determinadas relações de poder, situando-nos em um estado de dominação que limita severamente nossa capacidade de ação. Nossa insurgência contra esse estado de submissão é o início de uma prática de liberdade, realizada com as armas que temos à disposição, ainda que precárias.

À medida que consigo me libertar de situações mais profundas de dominação, expando a potência das minhas práticas de liberação. Afirmo um estado de liberdade que se torna mais sólido, mais amplo, alcançando um ponto em que posso exercer práticas de liberdade em um sentido mais pleno. Esse processo me leva a conceber a liberdade como algo dinâmico: não como um estado final, mas como um ato constante de vigilância e questionamento das relações de poder que nos constituem. Em outras palavras, a liberdade é uma tarefa criativa, uma reelaboração incessante de nossas relações sociais e pessoais, um exercício permanente de questionamento sobre os espaços que ocupamos e sobre as estratégias que mobilizamos para ampliá-los.

²⁵ Neste ponto, a concepção do direito como um sistema de princípios funciona bem dentro dessa lógica, mas não esgota o problema, pois continua sendo uma extensão do próprio direito moderno. Prefiro submetê-la também ao escrutínio da ‘constante desconfiança’, elemento essencial para sustentar o ‘modelo escalonado’ de práticas de liberdade que proponho ao longo do livro.

A partir dessa perspectiva, a liberdade não pode ser compreendida como um estado material nem como a culminância de um processo de realização pessoal. Por isso, as práticas de liberdade não se limitam a meras práticas de liberação, nem podem ser confundidas com uma utopia sobre seu significado último. São práticas que não se restringem a formatos pré-determinados de autonomia, mas que dependem de nossas capacidades de reconhecimento como tais. Trata-se de uma vigilância constante sobre nossas próprias práticas de liberação, desvinculada de qualquer pretensão finalista.

Se a liberdade possuísse um sentido último, ela se anularia. Nesse sentido, a liberdade é um estado de vigilância e constância e, por isso, só ganha forma em sua própria prática e vinculação com situações concretas. Está ligada às condições que a tornam possível e aos vínculos de aprisionamento que nos trazem a necessidade de rompê-los. Assim, a liberdade, em seu sentido mais amplo, não é um destino, mas uma pergunta constante, uma tarefa criativa, inventiva e, em muitos casos, subversiva, que nos mantém alerta diante da necessidade incessante de liberação. É um questionamento permanente sobre as condições em que existimos e sobre as estruturas que nos mantêm presos a relações específicas de poder.

Sob essa ótica, os conceitos de sujeição e subjetivação nos permitem destacar a tensão dialética entre as formas heterônomas e autônomas de constituição do sujeito. Essa tensão se manifesta no modo como exercemos nossas práticas de liberdade: tanto em seu sentido mais imediato — como pequenas rupturas com o poder — quanto em seu sentido mais amplo — como posições críticas que devem ser sustentadas para que a liberdade não se fossilize, mas permaneça viva em seu dinamismo.

Não habitamos um ou outro polo dessa tensão, mas nos situamos no entrelugar, na encruzilhada. Viver em sociedade significa, ao mesmo tempo, ser constituído por ela e constituir a si mesmo. Por isso, em ambos os casos, tanto na sujeição quanto na subjetivação, enfrentamos diferentes formas de liberdade. Essas formas devem se orientar por uma perspectiva mais complexa e vigilante, por um olhar que amplie as possibilidades do conceito de liberdade.

Esses processos não são opostos, mas complementares. Juntos, conformam uma dialética na qual se joga o sentido moderno da liberdade: uma liberdade mediada por formas específicas de engenharia política e social, concebidas para estruturar a relação entre o indivíduo e a sociedade.²⁶

A partir deste ponto de partida, assumo que não é possível constituir um sujeito somente com base em sua percepção de si mesmo. Esse pressuposto não nega a possibilidade de um sentido de si tão autêntico que permita um processo de subjetivação completamente desconectado de qualquer influência externa. Não descarto essa hipótese. Mas os limites que adoto neste trabalho me levam a enquadrar a discussão em uma teoria social não metafísica.

Assim, meu primeiro pressuposto é que todo processo de constituição do sujeito só é inteligível nas relações sociais nas quais ele está inserido. Poderia haver sujeição fora de uma estrutura social? Seria possível que um indivíduo se submetesse apenas à sua própria vontade? Não sei se essas perguntas podem ser respondidas afirmativamente. Minha percepção é a resposta ser negativa. Por isso, entendo que toda sujeição ocorre em uma rela-

²⁶ Evito realizar um julgamento que costuma ser recorrente nesse debate: considerar que a ordem que nos é imposta seja algo inerentemente mau, e que a ação baseada na vontade própria seja algo inerentemente bom — ou o contrário. Trata-se aqui de uma tensão entre os paradigmas modernos liberal e republicano, que atribuem primazia, respectivamente, ao indivíduo ou à sociedade. O que me interessa é a relação dialética entre esses polos, mediada em sua legitimidade por uma noção de liberdade que busca corrigir a qualidade das relações de poder em nossa vida em sociedade. Reconheço que precisamos de certa ordem, elementos sociais que nos protejam e nos permitam exercer autonomia. Ao mesmo tempo, tenho consciência de que nem todo exercício de nossa autonomia é válido ou correto em si mesmo. No entanto, é importante destacar que, sob uma perspectiva mais ideológica, essa 'liberdade moderna' e esse processo moderno de constituição dos sujeitos foram forjados em uma tradição fundada em pressupostos liberais e capitalistas, em um mundo simbólico regulado sobretudo por valores cristãos e por formas burguesas de percepção do comportamento social. Esse contexto precisa ser levado a sério em minhas análises, por oferecer elementos importantes para refletir sobre como se estabelecem as relações de poder e as dinâmicas de sujeição a determinadas configurações políticas. Esses são elementos-chave para compreender como nos constituímos como sujeitos. Essa reflexão se vincula à minha tarefa de pensar a liberdade, o que implica estar sempre atento à qualidade, legitimidade e correção das relações de poder nas quais estou inserido. Que tipo de sujeitos somos e que tipo de sujeitos podemos nos tornar são perguntas que, a meu ver, precisam ser respondidas a partir dos elementos que a cultura em que nos formamos e habitamos nos oferece. Em outras palavras, as possibilidades que temos de afirmar nosso próprio sentido de existência e de vida estão profundamente relacionadas com as relações de poder que moldam nossa existência enquanto seres sociais.

ção com o outro (ou com os outros), seja esse outro uma pessoa, uma instituição, o ambiente em que vivemos ou os objetos que nos cercam.²⁷ É nesse contexto que abordarei como somos constituídos e de que maneira essas dinâmicas afetam as dissidências sexogenéricas. Por isso, limito-me a investigar as formas pelas quais os sujeitos são forjados nas relações de poder, evitando questões que considero alheias à análise sociológica.

Meu segundo pressuposto é que nossas práticas de liberdade só podem ser compreendidas nas relações de poder, e nunca fora delas. Embora seja um experimento mental tentador, não existe uma situação social em que a liberdade possa ser exercida plenamente, sem estar atravessada por alguma forma de poder. Estamos sempre imersos nessas relações.

O terceiro pressuposto é que a luta por liberação é, antes de tudo, uma luta contra a dominação e contra a redução extrema de nossas capacidades de ação. Dado que o poder estrutura nossa existência social, a tarefa da liberação não é eliminar o poder, mas gerar novos sentidos de liberdade dentro dessas relações. Sob essa ótica, a liberdade só é inteligível em um contexto situado. Compreendida a partir da dinâmica da liberação, ela é sempre o resultado de nossas percepções sobre as ações de resistência que ocorrem nas relações de poder.

Assim, ao longo deste livro, desenvolvo esses conceitos para explorar como os sujeitos são formados e como podem emergir espaços para a prática da liberdade. A partir de Foucault, examino como os sujeitos são produzidos e controlados por estruturas de poder (processos de sujeição) e como podem emergir sentidos de liberdade a partir dessa constituição (processos de subjetivação).

Em resumo, desenvolverei neste livro um trajeto em cinco etapas. Primeiro, abordarei o fenômeno das críticas *queer*, suas questões iniciais e suas problematizações mais importantes, principalmente aquelas relacionadas aos processos de sujeição e aos modos de comportamento sociais hegemônicos. Essa é uma visita ao próprio passado *queer*. Em um segundo momento, caminho pelo desenvolvimento do sujeito de direito moderno, segundo as compreensões mais tradicionais da teoria do direito. Se vamos nos libertar

²⁷ Adoto a concepção de que somos seres formados a partir de nossas relações não apenas com outros humanos, mas com tudo aquilo que pode compor nosso universo existencial e simbólico. Cheguei a essa compreensão ao ler Donna J. Haraway. Cf.: Donna J. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaliza*, Madri, Cátedra, 1995, p. 251–312; Donna J. Haraway, *O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa*, Rio de Janeiro, Bazar do Tempo, 2021.

de alguma coisa que nos prende, precisamos entender o que são essas amarras. O sujeito moderno é a tecnologia de controle e de produção de sentidos de si mais eficiente que atua sobre nós. E creio ser importante uma explicação mais robusta sobre esse processo de constituição do sujeito pelo direito, na tentativa de auxiliar estudiosos de gênero e de sexualidade que não possuem uma formação jurídica a entenderem melhor como é o funcionamento do sistema jurídico em relação ao processo de sujeição.

Após explicar como esse sujeito é estruturado pelo direito, desvio o percurso para alcançar às críticas aos processos de sujeição e para debater as alternativas emancipatórias constituídas por intermédio do direito. Há muita gente lutando, resistindo e ressignificando o mundo. O que podemos aproveitar disso tudo? O que nos serve? O que não nos traz sentido algum? Chego então ao ‘modelo escalonado de práticas de liberdade’, honrando o meu compromisso de me apoiar em uma das principais raízes da crítica *queer* para ressignificar as aproximações possíveis entre ela e o sistema jurídico.

Talvez eu pudesse ter parado por aí, já que meu objetivo era o de chegar a algum núcleo fundante que me proporcionasse uma noção sobre o modo de operar das críticas *queer* e suas possíveis relações com o direito. Entretanto, senti que precisava ir um pouco além, até para me permitir futuramente inserir-me entre aqueles que postulam os conteúdos de uma crítica *queer*. É por isso que, sem pretender chegar a algum lugar final, trago em debate alguns eixos das expansões infundáveis dessa energia *queer*, demonstrando que sua força não pode ser controlada, ao ser ela quem nos ajuda a manter vivas as possibilidades de realização das nossas práticas de liberdade.