UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA – UFU
INSTITUTO DE FILOSOFIA (IFILO)
Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL)

TRÍCIA BEATRIZ ROZA DE OLIVEIRA

EFETUAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS AOS SUJEITOS QUEER:
a crítica de Judith Butler aplicada a análise literária

Uberlândia - MG

2026

TRÍCIA BEATRIZ ROZA DE OLIVEIRA

EFETUAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS AOS SUJEITOS *QUEER*: a crítica de Judith Butler aplicada a análise literária

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL) do Instituto de Filosofia (IFILO) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Filosofia
Área de concentração: História, Sociedade e Cultura

Orientador: Prof. Dr. José Benedito de Almeida Jr.

Uberlândia - MG

2026

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pela própria autora.

O48 Oliveira, Trícia Beatriz Roza de, 1982 -
2026 Efetuação dos Direitos Humanos aos Sujeitos Queer: a crítica de Judith Butler aplicada a análise literária [recurso eletrônico] / Trícia Beatriz Roza de Oliveira - 2026.

Orientador: José Benedito Almeida Júnior.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-graduação em Filosofia.
Modo de acesso: Internet.
DOI http//doi.org/10.14393/ufu.te.2026.575
Inclui bibliografia.

1. Filosofia. I. Almeida Júnior, José Benedito de , 1965-, (Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Pós-graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:
Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074

Folha de aprovação

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1U, Sala 1U117 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG, CEP 38400-902
Telefone: 3239-4558 - www.posfil.ifilo.ufu.br - ppgfil@ifilo.ufu.br

ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Filosofia				
Defesa de:	Tese de Doutorado 009/26, PPGFIL				
Data:	Dezessete de julho de dois mil e vinte seis	Hora de início:	10:00	Hora de encerramento:	14:00
Matrícula do Discente:	12413FIL009				
Nome do Discente:	Trícia Beatriz Roza de Oliveira				
Título do Trabalho:	EFETUAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS AOS SUJEITOS QUEER: a crítica de Judith Butler aplicada à análise literária				
Área de concentração:	Filosofia				
Linha de pesquisa:	História, Sociedade e Cultura				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Concepções de conhecimento e antropologia na história do pensamento ocidental				

Reuniu-se no Anfiteatro/Sala 5M 201 (CEPFI), Campus Santa Mônica, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Filosofia, assim composta: Professores Doutores: Alessandra Carvalho Abrahão Sallum; Georgia Cristina Amitrano; Marcela Silva Baccelli, Suellen Caroline Teixeira e José Benedito Almeida Júnior orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a). José Benedito Almeida Júnior,, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado(a).

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.

Documento assinado eletronicamente por **José Benedito de Almeida Junior**, **Professor(a) do Magistério Superior**, em 20/07/2026, às 10:30, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.

Documento assinado eletronicamente por **Georgia Cristina Amitrano**, **Professor(a) do Magistério Superior**, em 23/07/2026, às 10:54, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.

Documento assinado eletronicamente por **Alessandra Carvalho Abrahão Sallum**, **Usuário Externo**, em 23/07/2026, às 16:22, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.

Documento assinado eletronicamente por **MARCELA SILVA BACCELLI**, **Usuário Externo**, em 23/07/2026, às 17:15, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.

Documento assinado eletronicamente por **Suellen Caroline Teixeira**, **Usuário Externo**, em 24/07/2026, às 20:36, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **7483047** e o código CRC **C6EC29D5**.

Referência: Processo nº 23117.046782/2026-69 SEI nº 7483047

À Humanidade.

Que aprendamos a reconhecer, em nós e nos outros, a porção Queer que desafia normas, amplia horizontes e recorda que a dignidade humana é sempre maior do que qualquer categoria capaz de defini-la.

AGRADECIMENTOS

Nenhuma construção intelectual é fruto exclusivo da vontade individual. Toda investigação filosófica, por mais solitária que pareça em seus momentos de reflexão, é também resultado de uma rede de encontros, diálogos, apoios e contribuições que tornam possível a realização da pesquisa. Assim, ao concluir este trabalho, reconheço o dever moral e a satisfação pessoal de registrar minha gratidão àqueles que, de diferentes formas, participaram desta trajetória.

Ao Professor Doutor *José Benedito de Almeida Júnior*, orientador desta tese, expresso meu mais profundo agradecimento. Sua dedicação acadêmica, rigor intelectual, generosidade e constante disposição ao diálogo foram fundamentais para o amadurecimento das reflexões aqui desenvolvidas. Sua orientação ultrapassou os limites formais da atividade acadêmica, constituindo verdadeiro exercício de formação filosófica, pautado pelo respeito à autonomia intelectual e pela busca permanente do conhecimento.

Às Professoras Doutoras *Georgia Cristina Amitrano* e *Alessandra Carvalho Abrahão Sallum*, manifesto meu sincero reconhecimento pelas valiosas contribuições oferecidas ao longo da pesquisa, especialmente durante o Exame de Qualificação. Seus apontamentos críticos, observações criteriosas e reflexões instigantes permitiram o aperfeiçoamento substancial deste trabalho. A honra de contar com suas presenças nesta banca de defesa representa motivo de profunda gratidão e respeito acadêmico.

Às Professoras Doutoras *Marcela Silva Baccelli* e *Suellen Caroline Teixeira*, agradeço pela disponibilidade e generosidade em aceitar o convite para compor esta banca examinadora. Suas participações conferem a este momento não apenas legitimidade institucional, mas também a oportunidade de ampliar o diálogo acadêmico em torno das questões aqui discutidas.

Estendo igualmente meus agradecimentos a todos os docentes, discentes, técnicos e colaboradores do *Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia*. De modo particular, registro meu reconhecimento à secretária Andréa Antônia de Castro Rodrigues e ao coordenador, Professor Doutor Anselmo Tadeu Ferreira, cujas atenções, profissionalismos e humanidades contribuíram decisivamente para que as exigências da vida acadêmica fossem percorridas com maior serenidade.

Ao *Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Triângulo Mineiro (IFTM)*, instituição à qual tenho a honra de pertencer, manifesto minha gratidão pelo apoio institucional e pelas condições que possibilitaram a realização desta pesquisa. O compromisso da instituição com a educação, a ciência e a formação humana constituíram elemento indispensável para a

concretização deste trabalho, permitindo a conciliação entre as responsabilidades profissionais e a produção acadêmica.

À minha família, fundamento primeiro de minha existência, dedico especial reconhecimento. Ao meu pai, *Edson Carlos de Oliveira*, agradeço pela presença constante, pela sabedoria transmitida ao longo da vida e pelo exemplo de perseverança que sempre orientou minha caminhada. À minha mãe, *Maria Onice Roza de Oliveira* (*in memoriam*), devo não apenas o incentivo para buscar meus sonhos, mas também os valores que continuam a nortear minha trajetória. Sua memória permanece viva em cada conquista. Aos meus irmãos, *Edson Jr.* (*in memoriam*) e *Thiago Roza* (*in memoriam*), guardo a gratidão pelos ensinamentos de afeto, alegria e humanidade que continuam presentes em minhas lembranças.

À *Alessandra Sallum*, cuja amizade transcende os limites convencionais das relações humanas, agradeço pela companhia constante, pelo apoio incondicional e pela capacidade singular de iluminar os momentos de dúvida e incerteza e também nos de certeza. Sua presença ao longo de toda a minha jornada de vida constitui fonte permanente de força, inspiração e crescimento pessoal.

Ao *Didi*, companheiro desta caminhada, registro minha profunda gratidão pelo incentivo contínuo.

Aos *amigos* que caminharam ao meu lado ao longo dos anos, oferecendo apoio, escuta e afeto, deixo igualmente meu sincero agradecimento. Nenhuma realização acadêmica alcança sua plenitude sem a presença daqueles que tornam a vida mais humana e significativa.

Por fim, agradeço a *Deus*, fundamento último de minha existência, fonte de esperança, sentido e transcendência. Em meio às incertezas próprias da condição humana e às limitações inerentes ao conhecimento, foi na fé que encontrei a serenidade necessária para prosseguir. A Ele atribuo a possibilidade desta conquista e a gratidão por todos aqueles que fizeram parte desta jornada.

Crítica é sempre crítica *de* alguma prática institucionalizada, um discurso, uma *episteme*, uma instituição. Sendo assim, ela perde seu caráter básico no momento em que, abstraída de sua operação constitutiva, é posta em isolado como prática puramente generalizável. Mas disto não se segue que nenhuma generalização seja possível, ou ainda, que nos atolamos em particularismos. Ao contrário, o terreno em que aqui pisamos, é de uma generalidade restrita que beira o filosófico, mas que deve, se seu intento é de permanecer crítico, guardar distância desse mesmo empreendimento.

Judith Butler
(2013, p. 158, grifo do original)

RESUMO

Efetuação dos direitos humanos aos sujeitos *Queer*:
a crítica de Judith Butler aplicada a análise literária

Nas últimas décadas, o debate acerca das identidades de gênero e da diversidade sexual ganhou crescente centralidade nos campos da filosofia, do direito e das ciências humanas. Tal movimento reflete transformações sociais profundas que colocam em questão os modelos tradicionais de normatividade que historicamente estruturaram a compreensão do sujeito, da família e da cidadania. Nesse contexto, as teorias contemporâneas sobre performatividade de gênero, especialmente aquelas desenvolvidas por Judith Butler (2010; 2013; 2019; 2020; 2021; 2023), oferecem instrumentos conceituais relevantes para compreender como identidades são socialmente produzidas, reguladas e, ao mesmo tempo, potencialmente subvertidas. A presente tese insere-se nesse horizonte crítico ao investigar as relações entre teoria *Queer*, normatividade jurídica e reconhecimento das subjetividades dissidentes, articulando reflexão filosófica, análise literária e discussão jurídica. A motivação central deste estudo reside na constatação de que, embora tenham ocorrido reconfigurações no campo dos direitos civis e da proteção jurídica de pessoas *Queer* em diferentes países, persistem tensões estruturais entre o reconhecimento formal dessas identidades e a manutenção de normas sociais e institucionais baseadas na heteronormatividade e no binarismo de gênero. Assim, emerge o problema de pesquisa que orienta esta investigação: de que maneira a teoria da performatividade do gênero e os aportes da teoria *Queer* permitem compreender criticamente as limitações e possibilidades do reconhecimento jurídico das identidades *Queer* no interior dos sistemas normativos contemporâneos? Diante desse problema, o objetivo geral consiste em analisar as relações entre teoria *Queer*, normatividade jurídica e cidadania, buscando compreender como estruturas legais e culturais simultaneamente regulam e possibilitam o reconhecimento de sujeitos *Queer*. A investigação examina a contribuição da performatividade para a crítica das categorias jurídicas de gênero; analisa o direito como instrumento simultâneo de exclusão e proteção; e problematiza a tensão entre reconhecimento jurídico e manutenção de padrões heteronormativos. A metodologia caracteriza-se por abordagem qualitativa e interdisciplinar, combinando pesquisa bibliográfica, análise filosófica, exame jurídico-crítico e interpretação literária. No campo teórico, dialoga com Michel Foucault (2022), Joan Riviere (2005), Gayle Rubin (2003; 2016), Julia Kristeva (2024) e Jean-Jacques Rousseau (1915; 1978). No plano literário, a análise de *O Arroz de Palma* (Azevedo, 2011), *O Conto da Aia* (Atwood, 2017) e *Stella Manhattan* (Santiago, 2011) explora representações das tensões entre identidade, poder e normatividade, compreendendo a literatura como espaço de produção de sentido que tensiona as categorias teóricas. A análise distingue os níveis de operação do direito – positivo, institucional e discursivo –, evidenciando a distância entre formalização normativa e reconhecimento efetivo. No plano empírico, consideram-se contextos nacionais e internacionais por meio de casos paradigmáticos, incluindo experiências não ocidentais, como a categoria *hijra*, a fim de problematizar a universalização identitária. Conclui-se que o reconhecimento jurídico das identidades *Queer* constitui processo estruturalmente ambivalente, no qual a ampliação da proteção convive com a delimitação das condições de inteligibilidade. Os direitos humanos são, assim, compreendidos como campo histórico e em disputa, no qual as formas de reconhecimento são continuamente reconfiguradas.

Palavras-chave: *Queer*. Direitos Humanos. Performatividade. Literatura e filosofia. Cidadania.

ABSTRACT

Implementation of Human Rights for *Queer* Subjects:
Judith Butler's critique applied to literary analysis

In recent decades, debates on gender identities and sexual diversity have gained increasing prominence in the fields of philosophy, law, and the human sciences. This movement reflects profound social transformations that challenge traditional models of normativity that have historically structured understandings of the subject, the family, and citizenship. In this context, contemporary theories of gender performativity, particularly those developed by Judith Butler (2010; 2013; 2019; 2020; 2021; 2023), provide relevant conceptual tools for understanding how identities are socially produced, regulated, and, at the same time, potentially subverted. This dissertation is situated within this critical framework and investigates the relationships between *Queer* theory, legal normativity, and the recognition of dissident subjectivities, articulating philosophical reflection, literary analysis, and legal discussion. Its central motivation lies in the observation that, although significant reconfigurations have taken place in the field of civil rights and legal protection of *Queer* individuals in different countries, structural tensions persist between the formal recognition of these identities and the maintenance of social and institutional norms grounded in heteronormativity and gender binarism. Thus, the research problem guiding this study asks: in what ways do gender performativity theory and the contributions of *Queer* theory enable a critical understanding of the limitations and possibilities of legal recognition of *Queer* identities within contemporary normative systems? In response, the dissertation aims to analyze the relationships between *Queer* theory, legal normativity, and citizenship, seeking to understand how legal and cultural structures simultaneously regulate and enable the recognition of *Queer* subjects. The study examines the contribution of performativity to the critique of legal gender categories; analyzes law as both an instrument of exclusion and protection; and explores the tension between legal recognition and the persistence of heteronormative standards. Methodologically, the research adopts a qualitative and interdisciplinary approach, combining bibliographic research, philosophical analysis, legal-critical examination, and literary interpretation. The theoretical framework engages authors such as Michel Foucault (2022), Joan Riviere (2005), Gayle Rubin (2003; 2016), Julia Kristeva (2024), and Jean-Jacques Rousseau (1915; 1978). In the literary domain, the analysis of *O Arroz de Palma* (Azevedo, 2011), *The Handmaid's Tale* (Atwood, 2017), and *Stella Manhattan* (Santiago, 2011) explores narrative representations of tensions between identity, power, and social normativity, understanding literature as a site of meaning production that challenges theoretical categories. The study further distinguishes three levels of legal operation–positive law, institutional practices, and legal discourse–highlighting the gap between formal recognition and lived experience. Empirically, it considers national and international contexts through selected paradigmatic cases, including non-Western experiences such as the *hijra* category, in order to question the universality of identity frameworks. The dissertation concludes that the legal recognition of *Queer* identities constitutes a structurally ambivalent process, in which the expansion of protection coexists with the delimitation of intelligibility. Human rights are thus understood as a historically situated and contested field, in which forms of recognition are continuously reconfigured.

Keywords: *Queer*. Human Rights. Performativity. Literature and Philosophy. Citizenship.

GLOSSÁRIO, SIGLAS E ABREVIAÇÕES RELEVANTES

ADI	Ação Direta de Inconstitucionalidade
ADPF	Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental
AG	Assembleia Geral
AHB	Projeto de Lei Anti-Homossexualidade de Uganda
AIDS	síndrome da imunodeficiência adquirida
APOLGBT-SP	Associação da Parada do Orgulho LGBT de São Paulo
Bill of Rights	Declaração de Direitos
CDHNU	Conselho de Direitos Humanos da ONU
CEDAW	Comitê para a Eliminação da Discriminação contra as Mulheres
CICV	Comitê Internacional da Cruz Vermelha
CRAS	Centro de Referência de Assistência Social
EUA	Estados Unidos da América
GAI	*Gay American Indian*
GALCK	*Gay and Lesbian Coalition of Kenya* (Coalizão Gay e Lésbica do Quênia)
GR	Gayle Rubin
HIV	vírus da imunodeficiência humana, popularmente conhecida por Aids (CIDA em português)
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IF	Institutos Federais
IFTM	Institutos Federais do Triangulo Mineiro
Igbo	Casamento entre mulheres na Nigéria
JB	Judith Butler
KEMRI	*Kenya Medical Research Institute* (Instituto de Pesquisa Médica do Quênia),
Lei João W. Nery	Projeto de Lei 5002/2013, proposta para garantir o direito à identidade de gênero e assegurar que pessoas trans possam ter seus documentos retificados, incluindo nome e gênero, de forma gratuita e sem necessidade de autorização judicial ou laudos
LGBT	Lésbicas, gays, bissexuais (ou homossexuais), transexuais, transgêneros e travestis; as primeiras apresentações legais da abreviação, no Brasil, grafavam-na como GLBT
LGBTfobia	ideologia sociocultural que "[...] consiste em um emaranhado de atitudes negativas, prejudiciais e alimentadas por convicções e juízos que visualizam

	como inferiores as pessoas fora dos 'padrões' de gênero e sexualidade (dissidentes)" (Coelho; Desidério; Rocha, 2023, p. 4)
LGBTQIAPN+	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Trans (Transexuais, Transgêneros ou Travestis), *Queer*, Intersexuais, Assexuais, Pansexuais, Não-binários e o mais para abranger as demais possíveis identidades/orientações sexuais ou de gêneros (a título de complemento, ver Anexo A)
NEDSEG	Núcleo de Estudos de Diversidade, Sexualidade e Gênero
Ngochani	Homens assumiam o papel de esposas masculinas na África do Sul
Nuer	Casamento entre mulheres no Sudão
ODS	Objetivos de Desenvolvimento Sustentável
OEA	Organização dos Estados Americanos
ONG	Organizações Não Governamentais
ONU	Organização das Nações Unidas
PCD	Pessoa com deficiência
PEC	Proposta de Emenda à Constituição
PIDCP	Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos
PL	Projeto de Lei
PNDH	Programa Nacional de Direitos Humanos
PNUD	Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
Queerfóbia	o mesmo que LGBTfobia possuindo ainda as variações: lesbofobia, homofobia, bifobia, transfobia, ente outras expressões que demonstram preconceito e ataque aos *Queer* ou a pessoas que possuem aparência/comportamento destoante do gênero biológico
RPU	Revisão Periódica Universal
SOGI	*Sexual Orientation and Gender Identity*, ou seja, Orientação Sexual e Identidade de Gênero
STF	Supremo Tribunal Federal
STJ	Superior Tribunal de Justiça
SUAS	Sistema Único de Assistência Social
Two-spirit	espírito dual (denominação usada por tribos da américa do norte para identificar membros *Queer*)
URSS	União das Repúblicas Socialistas Soviéticas

SUMÁRIO

Introdução 15

1 A Subversão da Identidade ou a Existência *Queer* 33
1.1 O Sujeito *Queer* 34
1.2 O *Queer* em Resistência à Cristalizada Heteronormatividade Compulsória 60
1.3 Atos *Queer* em busca da inclusão 73

2 Direitos Humanos 91
2.1 O ser humano natural em torno de um pacto ou contrato social: filosofia e declarações de direitos 99
2.2 A Busca por uma Federação do Mundo 116
2.3 Fundamentos de uma Sociedade de Direitos: por um contrato social que inclua o *Queer* 126

3 A Arte Literária Expressando a Existência *Queer* 151
3.1 O Arroz de Palma 156
3.2 O Conto da Aia 176
3.3 Stella Manhattan 195

4 Cenários dos Direitos Humanos *Queer* 213
4.1 Contexto Mundial dos Direitos Humanos *Queer* 216
4.2 Contexto Brasileiro dos Direitos Humanos *Queer* 246
4.3 Preocupações e esperanças *Queer* 257
4.4 Do Narcisismo contra minorias para uma Instrução Conscientizadora e Compreensão das Minorias 269

Considerações Finais 279

Referências Bibliográficas 302

Anexo A: Expressões Contemporâneas de Identidade de Gênero 318

INTRODUÇÃO

> Alguns dias se passam, e o movimento lá dentro se acalma, mas a sensação de força, como uma pirâmide revelada por uma tempestade de areia, permanece. Como posso explicar o que está acontecendo comigo? O que posso fazer sobre meu desejo de transformação? O que posso fazer sobre todos os anos em que me defini como feminista? Que tipo de feminista sou hoje? Uma feminista viciada em testosterona, ou um corpo transgênero viciada em feminismo? Não tenho outra alternativa senão revisar meus clássicos, submeter essas teorias ao choque que foi provocado em mim pela prática de tomar testosterona. Aceitar o fato de que a mudança que está acontecendo em mim é a metamorfose de uma era.
>
> Preciado
> (2013, p. 21-22)

A inquietação enunciada por Paul B. Preciado (2013) não se limita à esfera íntima de uma experiência singular; antes, irrompe como sintoma de uma reconfiguração mais ampla das categorias pelas quais o sujeito se compreende e é reconhecido no interior das estruturas sociais e normativas. A tensão entre identidade, corpo e transformação, ali expressa em chave quase confessional, evidencia o colapso progressivo das fronteiras que, historicamente, sustentaram a inteligibilidade dos gêneros e das formas de vida. Nesse horizonte, a experiência vivida deixa de ser mero dado empírico para converter-se em operador crítico, capaz de interpelar as teorias que pretendem explicá-la. É precisamente nesse ponto de inflexão que, onde a prática atravessa e desestabiliza a teoria, se insere o presente trabalho, tomando como eixo analítico a noção de performatividade desenvolvida por Judith Butler, a fim de compreender como os processos de constituição do sujeito se articulam, de modo tenso e ambivalente, com as formas jurídicas de reconhecimento.

A efetuação[1] dos direitos humanos para sujeitos *Queer* insere-se em um debate jurídico e filosófico mais amplo acerca da universalidade dos direitos fundamentais e da capacidade das normativas estatais de abarcar as múltiplas subjetividades que compõem o tecido social. O conceito de direitos humanos, embora consagrado em instâncias internacionais e reconhecido

[1] Cumpre esclarecer a opção pelo uso do termo efetuação em detrimento de efetivação. Embora ambos possam, em determinados contextos, aproximar-se semanticamente, efetivação carrega, em uma de suas acepções, a ideia de algo que se torna efetivo, isto é, apto a produzir efeitos ou a funcionar regularmente (Houaiss; Villar, 2009; Ferreira, 2009). Tal conotação pode, ainda que de modo indireto, remeter a uma lógica de adequação a um padrão de normalidade. Essa associação torna-se problemática à luz da perspectiva butleriana, que precisamente tensiona os regimes normativos que estabilizam identidades e definem quais formas de existência são reconhecidas como legítimas. Por sua vez, o termo efetuação enfatiza o ato de realização em sua dimensão processual, sem implicar, necessariamente, conformidade a um modelo previamente estabelecido. Desse modo, a escolha terminológica alinha-se à compreensão de que as identidades *Queer* não se constituem como essências fixas, mas como efeitos contingentes de práticas performativas, abertas à reiteração, ao deslocamento e à subversão das normas.

como princípio fundamental nos ordenamentos jurídicos nacionais, não se materializa de maneira homogênea e igualitária para todos os indivíduos. Ao contrário, a aplicabilidade desses direitos está sujeita a assimetrias estruturais, exclusões sistemáticas e embates políticos que determinam quem pode ser plenamente reconhecido como sujeito de direitos e quem permanece à margem da inteligibilidade jurídica e social.

A filosofia do direito, ao longo de sua evolução histórica, tem enfrentado o desafio de conciliar a universalidade dos direitos humanos com a pluralidade das experiências humanas, reconhecendo que o conceito de dignidade, liberdade e igualdade não pode ser entendido de forma abstrata e desvinculada das condições concretas de vida dos sujeitos. Correntes jusnaturalistas buscaram fundamentar os direitos humanos em princípios racionais e universais, enquanto perspectivas positivistas enfatizaram a necessidade de codificação legal e institucionalização normativa para a garantia desses direitos. No entanto, abordagens contemporâneas, como a de Judith Butler, problematizam essas concepções ao evidenciar que as categorias jurídicas não são neutras, mas sim historicamente situadas e atravessadas por relações de poder que definem quais vidas são reconhecíveis e passíveis de proteção jurídica.

Nesse sentido, a interseção entre direitos humanos e sujeitos *Queer* apresenta desafios particulares, uma vez que o direito, ao operar com categorias normativas fixas, frequentemente impõe barreiras ao reconhecimento da fluidez das identidades de gênero e das sexualidades dissidentes. A teoria da performatividade do gênero de Butler desestabiliza concepções essencialistas e binárias sobre identidade, demonstrando que o gênero não é uma expressão de uma interioridade autêntica, mas sim um efeito de práticas reiteradas que consolidam normas sociais e discursivas. Esse deslocamento epistemológico impõe um questionamento fundamental às bases normativas do direito e às políticas de reconhecimento, evidenciando que a universalidade dos direitos humanos, tal como tradicionalmente concebida, pode excluir ou marginalizar subjetividades que escapam aos modelos dominantes de inteligibilidade.

A necessidade de aprofundar essa reflexão passa, necessariamente, pela compreensão das diferenças entre minorias numéricas e minorias sociais. Uma minoria numérica pode ser definida simplesmente pelo critério estatístico da quantidade de indivíduos pertencentes a um determinado grupo dentro de uma sociedade. No entanto, a condição de minoria social não se relaciona estritamente à dimensão quantitativa, mas sim às relações de poder e às estruturas de marginalização que afetam determinados segmentos populacionais. Assim, um grupo pode ser numericamente minoritário e, ao mesmo tempo, não estar em uma condição de vulnerabilidade social, enquanto outro grupo pode ser numericamente majoritário, mas encontrar-se em posição subalterna devido a dinâmicas históricas, políticas e econômicas que limitam seu acesso a

direitos e oportunidades.

Dessa forma, torna-se necessário estabelecer uma diferenciação conceitual entre minorias sociais em contextos de **micro populações** e **macro populações**, compreendendo que essas classificações não são absolutas, mas variam conforme as especificidades regionais e estruturais de cada sociedade. As **minorias sociais em contexto de micro populações** englobam grupos que, além de numericamente reduzidos, encontram-se em condição de extrema marginalização, tais como pessoas com deficiência, indivíduos em situação de rua, povos originários, imigrantes em territórios de baixa imigração e grupos étnicos específicos que não possuem representação significativa dentro da estrutura sociopolítica local. Esses grupos enfrentam desafios específicos, pois sua invisibilização social e política os coloca à margem das políticas públicas e das garantias institucionais de proteção de direitos.

Por outro lado, as **minorias sociais em contexto de macro populações** incluem grupos que, embora numericamente expressivos, encontram-se em posição estruturalmente desfavorecida devido a mecanismos históricos e institucionais de exclusão. Nesse grupo, inserem-se mulheres, afrodescendentes, idosos e indivíduos pertencentes às classes socioeconômicas mais baixas. A opressão dessas minorias não decorre de sua quantidade, mas sim das estruturas de poder que limitam seu acesso a direitos fundamentais e oportunidades de desenvolvimento. O reconhecimento desses grupos como sujeitos de políticas afirmativas e ações voltadas para a equidade é crucial para a construção de uma sociedade mais justa e democrática.

É importante ressaltar que a categorização entre micro e macro populações não é fixa nem universal. Determinado grupo pode ser considerado uma micro população em um contexto específico e uma macro população em outro, conforme variem os fatores socioeconômicos e demográficos. No entanto, independentemente de sua classificação, as respostas sociopolíticas e jurídicas destinadas à proteção desses grupos devem ser pensadas a partir de suas particularidades, considerando que a efetuação dos direitos humanos depende de estratégias que respeitem a diversidade e a complexidade das condições de vulnerabilidade.

Embora a população *Queer*, na atual conjuntura sociocultural, permaneça, na maioria dos contextos, como uma micro população, a produção literário-artística tem se empenhado em dar visibilidade às subjetividades dissidentes, desafiando os padrões heteronormativos e ampliando o espectro da representação da diversidade. Esse esforço não apenas contribui para a reconfiguração do imaginário coletivo, mas também atua na preparação da sociedade para uma maior aceitação e compreensão das multiplicidades de identidade, mitigando o desconforto e a resistência outrora predominantes. Esse processo não se limita ao impacto externo, pois

reverbera nos próprios sujeitos *Queer*, que encontram na arte e na literatura espaços de reconhecimento e afirmação. Ainda que não seja o escopo deste trabalho determinar a real dimensão da população *Queer*, permanece a questão de saber se essa configuração minoritária resulta, de fato, de uma distribuição demográfica ou se, ao contrário, trata-se de uma macro população historicamente silenciada e reprimida pelas normas sociais. Apenas o tempo e a ruptura de paradigmas poderão esclarecer essa questão.

De antemão, cumpre assinalar que, em face do levantamento realizado em 2019 – o primeiro conduzido pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) a incluir indagações acerca da orientação sexual em consultas domiciliares – a assertiva segundo a qual a "população de homossexuais ou bissexuais é maior entre os que têm nível superior e maior renda" (Barros, 2022, destaques) revela-se, quando menos, metodologicamente imprecisa. Tal formulação incorre em uma inferência apressada entre visibilidade estatística e prevalência ontológica. Com efeito, mais consentâneo com a prudência hermenêutica seria afirmar que indivíduos com maior escolaridade e renda dispõem de condições socioculturais mais favoráveis para declarar publicamente uma identidade *Queer*, não significando, *ipso facto*, que a incidência dessas orientações seja superior nesses estratos.

Conforme consignado no referido levantamento, "Entre as pessoas de 18 anos ou mais, 94,8% se declararam heterossexuais; 1,2% homossexuais; 0,7% bissexuais; 1,1% não sabiam sua orientação sexual; 2,3% não quiseram responder; e 0,1% declararam outra orientação sexual" (Barros, 2022, destaques). O dado que se impõe, com particular eloquência, é que o percentual daqueles que não quiseram responder (2,3%) supera o conjunto de homossexuais e bissexuais declarados (1,9%). Tal discrepância não pode ser interpretada de modo ingênuo. Antes, sugere a persistência de um campo simbólico atravessado por receios, constrangimentos e, por vezes, estratégias de autopreservação. Em uma sociedade cuja matriz normativa ainda privilegia a heterossexualidade como padrão tácito, declarar-se heterossexual constitui ato de menor custo social; ao revés, assumir uma identidade dissidente pode implicar riscos concretos – familiares, profissionais e comunitários.

A esse propósito, convém recordar que estatísticas não capturam apenas números; capturam, também, silêncios. O fato de o levantamento de 2019 permanecer como a fonte mais atualizada – haja vista que o censo iniciado em 2024 não concluíra seu processamento até os primeiros meses de 2026 – reforça a necessidade de cautela interpretativa. Trata-se de um retrato inaugural, cuja novidade metodológica não elide seus limites contextuais. A introdução tardia da variável "orientação sexual" no âmbito das pesquisas domiciliares oficiais indica, por si só, o quanto a temática esteve relegada à marginalidade institucional.

Destarte, quando se afirma que a população *Queer* seria "menor" em termos proporcionais, convém interrogar o próprio conceito de minoria. Minoria numérica não se confunde, necessariamente, com minoria política; tampouco a invisibilidade estatística autoriza conclusões acerca de inexistência ou irrelevância social. O dado empírico pode revelar menos uma distribuição demográfica objetiva e mais a densidade histórica de um regime de silêncio. Nesse sentido, o número não é apenas quantitativo; é, também, performativo, pois participa da produção social do que pode – ou não – ser dito.

É nesse entrelaçamento entre dado empírico, silêncio social e teoria crítica que se inscreve o propósito deste estudo: não apenas quantificar presenças, mas interrogar as condições simbólicas, políticas e jurídicas que autorizam – ou interditam – a manifestação de determinadas subjetividades. Diante desse panorama, a presente pesquisa buscará analisar como a teoria da performatividade de Judith Butler pode contribuir para uma abordagem crítica dos direitos humanos e da normatividade jurídica, levando em consideração as especificidades das minorias sociais e as implicações políticas do reconhecimento de sujeitos *Queer*.

Para tanto, será realizada uma articulação entre as concepções filosóficas sobre identidade, gênero e poder e as estruturas jurídicas que regulam o acesso a direitos e proteções. A investigação será também mediada pela literatura, compreendida como campo privilegiado de elaboração simbólica da experiência social. Nesse sentido, serão analisados os romances *O Arroz de Palma* (2025), de Francisco Azevedo, *O Conto da Aia* (2017), de Margaret Atwood, e *Stella Manhattan* (2011), de Silviano Santiago. Cada uma dessas obras, em contextos distintos, dramatiza tensões entre norma e dissidência, tradição e performatividade, corpo e poder. Se Azevedo constrói uma narrativa familiar marcada por silêncios, afetos e negociações identitárias, Atwood projeta uma distopia que radicaliza o controle biopolítico sobre o corpo feminino, e Santiago inscreve, no cenário da ditadura brasileira e do exílio, a emergência de uma subjetividade *Queer* que tensiona identidade nacional, sexualidade e vigilância estatal. Assim, a literatura deixa de ser mero recurso ilustrativo para tornar-se campo hermenêutico ativo na problematização das categorias jurídicas.

A questão dos gêneros para além da dicotomia homem-mulher emerge como um dos debates centrais na contemporaneidade, objetando concepções normativas de identidade e reconhecimento jurídico. A tradição ocidental, fortemente influenciada pela matriz binária de gênero, estabeleceu ao longo da história um modelo de inteligibilidade que restringe as possibilidades de existência a apenas duas categorias identitárias: masculina e feminina. No entanto, contextos fáticos, especialmente os que emergem das reflexões *Queer*, demonstram que o gênero é uma construção cultural e discursiva, e que a pluralidade das experiências

identitárias não pode ser reduzida a um binarismo excludente.

O conceito de ***Queer***, nesse sentido, não apenas refuta a ideia de uma essência de gênero fixa e biologicamente determinada, mas propõe uma abordagem fluida e contingente, na qual as identidades são compreendidas como fenômenos em constante transformação. A teoria *Queer*, conforme desenvolvida por autores como Judith Butler insurge-se contra as normativas sociais que impõem coerência entre sexo, gênero e desejo, questionando os dispositivos discursivos que naturalizam as fronteiras entre masculino e feminino. Mais do que uma identidade específica, a noção de *Queer* opera como uma resistência política e epistemológica às categorizações rígidas, propondo uma abordagem que privilegia a multiplicidade das subjetividades e a contestação das normatividades estabelecidas.

A necessidade de **representatividade, denominação e aceitação** dos sujeitos *Queer* no âmbito social e jurídico é uma questão central para a efetuação dos direitos humanos. O reconhecimento identitário vai além de uma demanda simbólica, pois se desdobra em implicações concretas no acesso a direitos fundamentais, como educação, saúde, trabalho e segurança. A ausência de reconhecimento formal das identidades dissidentes leva à exclusão sistemática de indivíduos *Queer* das políticas públicas, perpetuando desigualdades e violências estruturais. Além disso, a denominação é um mecanismo fundamental para a legitimação das existências *Queer*, uma vez que a linguagem desempenha papel essencial na configuração do real (ver Anexo A) e na delimitação do que pode ou não ser enunciado dentro de uma dada estrutura social.

No campo do **direito mundial**, a proteção das identidades *Queer* avança de maneira desigual, refletindo as diferenças culturais, políticas e jurídicas entre os países. Em alguns contextos, como na Europa Ocidental e em partes da América do Norte, há uma crescente inclusão das identidades *Queer* dentro dos marcos normativos, com a legalização do casamento homoafetivo, a adoção de leis antidiscriminatórias e o reconhecimento jurídico de pessoas trans e não binárias. Em contrapartida, diversas nações mantêm legislações repressivas que criminalizam a homossexualidade e a dissidência de gênero, negando a esses indivíduos o direito à existência digna e à participação plena na sociedade. A luta por direitos *Queer* no cenário global é, portanto, um campo de disputa constante, no qual o reconhecimento jurídico não se dá de maneira homogênea, mas está sujeito a conflitos sociopolíticos que variam conforme a conjuntura de cada país.

No **direito brasileiro**, a inclusão dos sujeitos *Queer* também enfrenta desafios significativos. Embora a Constituição Federal de 1988 estabeleça o princípio da dignidade da pessoa humana e a igualdade de direitos para todos, a normatividade jurídica brasileira ainda

reflete padrões heteronormativos que dificultam o reconhecimento pleno das identidades dissidentes. Avanços importantes foram conquistados pelo Supremo Tribunal Federal (STF) e pelo Superior Tribunal de Justiça (STJ), como o reconhecimento da união estável entre pessoas do mesmo sexo, a criminalização da LGBTfobia como forma de racismo e a possibilidade de retificação do nome e gênero de pessoas trans sem a necessidade de cirurgia. No entanto, a ausência de uma legislação específica que contemple de forma ampla os direitos das populações *Queer* demonstra que o direito brasileiro ainda opera dentro de um paradigma excludente, que resiste a incorporar as demandas desses grupos de maneira estrutural.

A situação dos sujeitos *Queer* na **educação brasileira** é particularmente preocupante, pois o ambiente escolar frequentemente se torna um espaço de reprodução de violências simbólicas e físicas contra indivíduos LGBTQIAPN+. A ausência de políticas educacionais inclusivas, aliada ao avanço de discursos conservadores que buscam suprimir debates sobre gênero e sexualidade no currículo escolar, dificulta a construção de um ambiente de aprendizado seguro e respeitoso para estudantes *Queer*. Pesquisas, como a de Dias (2023), demonstram que a evasão escolar entre jovens LGBTQIAPN+ é significativamente maior do que entre seus pares heterossexuais e cisgêneros, reflexo do preconceito e da falta de suporte institucional. A implementação de políticas educacionais que reconheçam a diversidade de gênero e promovam a equidade no ambiente escolar é, portanto, uma necessidade urgente para a garantia do direito à educação desses indivíduos.

Nesse contexto, a contribuição teórica de **Judith Butler** é fundamental para a desconstrução dos paradigmas normativos que regulam o reconhecimento de gênero e sexualidade. Filósofa *Queer*, teórica do feminismo e pós-estruturalista, Butler nasceu em 1956, nos Estados Unidos, e desenvolveu uma trajetória intelectual marcada pela interseção entre filosofia, teoria feminista e crítica social. Sua obra central, *Problemas de Gênero: Feminismo e a Subversão da Identidade* (publicado originalmente em 1990), revolucionou os estudos de gênero ao salientar a noção de performatividade, demonstrando que o gênero não é um atributo essencial dos sujeitos, mas sim um conjunto de atos reiterados que produzem a ilusão da coerência identitária. Sua reflexão desafia as bases epistemológicas do direito e da política, ao evidenciar que as categorias identitárias são efeitos discursivos e, portanto, passíveis de deslocamento e ressignificação.

Ao longo de sua carreira, Butler aprofundou suas análises sobre poder, precariedade e reconhecimento, questionando os limites da cidadania e da inclusão política para corpos dissidentes. Seu pensamento influenciou significativamente os debates jurídicos sobre identidade de gênero, direitos humanos e políticas de reconhecimento, fornecendo ferramentas

teóricas para a compreensão das estruturas normativas que sustentam a marginalização das subjetividades *Queer*. Além disso, sua atuação acadêmica e ativista tem sido fundamental para a mobilização de discussões sobre os direitos LGBTQIAPN+ em diferentes contextos sociais e institucionais.

Dessa forma, **a presente pesquisa se propõe a analisar**, sob a perspectiva butleriana, os desafios e possibilidades para a efetuação dos direitos humanos aos sujeitos *Queer*, problematizando a normatividade jurídica e as estruturas de poder que regulam a inteligibilidade das identidades de gênero. A partir da interseção entre filosofia, direito e teoria *Queer*, busca-se não apenas compreender as limitações do reconhecimento jurídico, mas também explorar estratégias de resistência e transformação social que possam garantir uma inclusão mais ampla e efetiva dos sujeitos *Queer* no campo dos direitos humanos.

Desde a aurora do pensamento ocidental, a filosofia jamais caminhou isolada de suas expressões irmãs. Se, por um lado, reivindica para si o rigor conceitual e a vocação argumentativa, por outro, nutre-se – ainda que por vezes de modo tácito – das imagens, das narrativas e das metáforas que a literatura e as demais artes lhe oferecem como matéria viva de reflexão. Não se trata de concessão estética, mas de uma afinidade estrutural: a filosofia interroga o sentido; a literatura encena o drama desse sentido na tessitura concreta da existência. Consoante registram Garry Hagberg e Walter Jost:

> [...] a 'filosofia da literatura' (a coisa em si, não a expressão) traça sua linhagem cultural ininterrupta até Aristóteles e Platão. As relações entre esses dois campos, independentemente de como lhes tenham sido denominados – filosofia e literatura, filosofia moral e belas-letras, conhecimento teórico e produção estética, interligados por compromissos éticos e políticos – sempre fascinaram os pensadores, e a discussão naturalmente continua a todo vapor em nossos dias. De fato, ela foi acelerada pela crescente diluição das fronteiras disciplinares nas últimas décadas e pela crescente fertilização cruzada entre "campos", "temas", "áreas de estudo" (a nomenclatura metafórica de todos está claramente vacilando aqui) (Hagberg; Jost, 2010, p. 1).

A passagem é reveladora sob dois aspectos. Primeiramente, explicita que a chamada "filosofia da literatura" não constitui modismo recente, mas tradição que remonta ao próprio gesto fundador da filosofia. Em Platão, a crítica aos poetas já indicava que a literatura possuía força formativa sobre a *pólis*; em Aristóteles, a análise da tragédia reconhecia à *mímesis* um papel cognitivo e ético inegável. Em segundo lugar, os autores assinalam a progressiva diluição das fronteiras disciplinares, fenômeno que, longe de fragilizar os campos do saber, evidencia sua interdependência constitutiva. A fertilização cruzada entre áreas – ainda que a nomenclatura vacile – denota que o pensamento contemporâneo exige abordagens transversais, capazes de integrar análise conceitual, sensibilidade estética e compromisso político.

Outra contribuição pode ser vista em Jacques Derrida, quando aprofunda de modo

decisivo a compreensão da potência literária, ao deslocar a discussão para o próprio regime da linguagem que sustenta tanto a filosofia quanto a literatura. Ao evidenciar a instabilidade dos signos, a impossibilidade de fixação plena do sentido e a centralidade da escrita como espaço de différance[2], Derrida desautoriza a pretensão de uma filosofia puramente transparente e autoidêntica, revelando que todo discurso – inclusive o filosófico – é atravessado por operações retóricas, figuras e traços que o aproximam daquilo que tradicionalmente se designou como literário. A literatura, nesse contexto, não figura como mero objeto de análise, mas como lugar privilegiado onde a linguagem expõe seus próprios limites e possibilidades, abrindo-se à ambiguidade, à polissemia e à invenção. Sua força reside, precisamente, na capacidade de tensionar as fronteiras do dizível, de acolher o indeterminável e de produzir efeitos de sentido que escapam à lógica estritamente conceitual. Assim, longe de constituir um campo subordinado, o literário emerge como dimensão constitutiva do pensamento, instaurando um espaço onde filosofia e literatura não apenas dialogam, mas se implicam mutuamente na tarefa de pensar aquilo que, por sua própria natureza, resiste à clausura do conceito.

É nesse horizonte que se justifica a utilização de romances e outras expressões artísticas como instrumentos de aprofundamento filosófico. A literatura, longe de ser mero ornamento ilustrativo, pode ser compreendida como recurso hermenêutico em três âmbitos complementares. No plano ilustrativo, a narrativa literária corporifica dilemas abstratos, conferindo-lhes densidade existencial. Questões relativas à identidade, à normatividade, ao reconhecimento e à exclusão – frequentemente tratadas em linguagem técnica – tornam-se tangíveis quando encarnadas em personagens que sofrem, desejam e resistem. A literatura, assim, funciona como exemplificação viva daquilo que a filosofia formula em termos conceituais. No plano da compreensão simbólica, a arte literária alcança aquilo que o discurso estritamente lógico não logra apreender integralmente. Rita Paiva, ao investigar a relação entre subjetividade e imagem no pensamento de Henri Bergson, assevera:

> A impossibilidade de expressão da natureza profunda do eu corresponde à mesma impossibilidade com a qual se depara a consciência reflexa, para apreender o ser ou a duração em sua dimensão mais universal. A reflexão sobre o papel da imagem na memória e na criação artística, mais particularmente, literária, nos permitirá vislumbrar os caminhos não muito lineares ou convencionais a serem percorridos pelo pensamento filosófico, para expressar a natureza mesma do ser. Caminhos que são, enfim, os mesmos que permitirão a expressão dos estados profundos da alma e a superação das agruras existenciais da inteligência. Enfim, na vertente aberta pelas

[2] Différance é um tipo de crítica da razão semiótica, ou "[...] uma nova palavra para a 'essência' ou o 'Ser' da metafísica, mas, ao contrário, no contexto em que é inserida, uma crítica a todo pensamento sobre o ser e a negação da última instância com a qual todo pensamento sobre o ser deve necessariamente operar, seja essa instância Deus, Logos, História ou, como no materialismo vulgar, Matéria" (Egebak; Larsen, in. Derrida, 2004, p. 5). Em suma, um tipo de "ser ou não ser" hamletiano.

> imagens e pela literatura, descortina-se o caminho da expressão, e, sobretudo, do reencontro com a subjetividade genuína – o tempo, a vida e a duração dentro de nós – para os quais adormecemos, mas que nos habitam e cujas chamas jamais se extinguem (Paiva, 2002, p. 20).

Evidencia-se, pois, que a literatura não apenas ilustra conceitos; ela desvela dimensões da experiência que escapam à consciência reflexa. Ao trabalhar com imagens, metáforas e temporalidades não lineares, a narrativa literária permite acesso àquilo que Bergson denominava duração – o fluxo íntimo da vida psíquica. Assim, a literatura opera como via de acesso à subjetividade genuína, reintroduzindo no pensamento filosófico aquilo que a racionalidade abstrata tende a silenciar: a espessura afetiva da existência.

No âmbito do conhecimento ético e do dispositivo crítico, a literatura desempenha papel decisivo. Ao narrar vidas situadas à margem – sujeitos dissidentes, minorias sociais, identidades não normativas –, o romance pode funcionar como espaço de contestação das estruturas jurídicas e morais vigentes. Ele não apenas representa o mundo; interroga-o. Ao convidar o leitor a habitar a perspectiva do outro, a literatura promove exercício de alteridade que, em última instância, possui implicações ético-políticas profundas. A experiência estética converte-se, assim, em ensaio moral e em crítica implícita das formas de poder.

Nesse contexto, a escolha metodológica de recorrer a romances e outras manifestações artísticas para enriquecer a discussão filosófica não constitui expediente retórico, mas estratégia epistemológica. A literatura será aqui mobilizada como ferramenta hermenêutica capaz de: (i) ilustrar concretamente os dilemas teóricos; (ii) ampliar a compreensão simbólica da subjetividade e da experiência; e (iii) operar como dispositivo crítico frente às normatividades jurídicas e sociais.

Se a filosofia aspira compreender o humano em sua complexidade, não pode prescindir da linguagem que melhor exprime suas contradições íntimas. Entre conceito e narrativa, entre argumento e imagem, estabelece-se não uma hierarquia, mas uma reciprocidade fecunda. É nesse entrelaçamento que o pensamento se torna, simultaneamente, rigoroso e sensível – capaz de julgar e, ao mesmo tempo, de escutar as chamas silenciosas da vida que persistem sob as cinzas das categorias.

Busca-se compreender, a partir da filosofia de Judith Butler, os desafios e as possibilidades para a efetuação dos direitos humanos aos sujeitos *Queer* no contexto jurídico, educacional e social. Considerando as limitações impostas pelos marcos normativos tradicionais e a resistência das estruturas institucionais à inclusão plena das identidades dissidentes, pretende-se responder às seguintes **questões** centrais:

1. Como a teoria da performatividade do gênero de Judith Butler contribui para a

compreensão das identidades *Queer* e para a crítica das normativas jurídicas que regulam o reconhecimento dessas identidades?

2. De que maneira a normatividade jurídica, tanto no Brasil quanto em outros contextos, limita ou possibilita a garantia dos direitos fundamentais dos sujeitos *Queer*?
3. Qual a relação entre o reconhecimento jurídico das identidades *Queer* e a manutenção das normas excludentes que sustentam a heteronormatividade e o binarismo de gênero?
4. De que forma a teoria *Queer* pode ser mobilizada como ferramenta crítica para tensionar os limites dos direitos humanos e ampliar as possibilidades de inclusão das subjetividades dissidentes?
5. Como a educação brasileira pode ser um instrumento de reprodução ou de contestação das normas de gênero e sexualidade, e qual o impacto desse fator na cidadania *Queer*?
6. De que maneira os romances *O Arroz de Palma*, de Francisco Azevedo, *O Conto da Aia*, de Margaret Atwood, e *Stella Manhattan*, de Silviano Santiago, podem contribuir para a compreensão das dinâmicas de construção identitária e das tensões entre tradição, poder e performatividade de gênero, especialmente no que concerne às disputas por reconhecimento jurídico e social de sujeitos dissidentes?

O **objetivo** central desta tese é investigar a efetuação dos direitos humanos para sujeitos *Queer* sob a perspectiva filosófica de Judith Butler, analisando os desafios impostos pelas normativas jurídicas e institucionais que regulam a inteligibilidade das identidades dissidentes. Para isso, a pesquisa buscará articular a teoria da performatividade do gênero com a normatividade do direito, explorando as tensões entre reconhecimento, exclusão e resistência.

Objetivos Específicos:

1. Analisar a teoria da performatividade do gênero de Judith Butler e suas implicações para a desconstrução das categorias identitárias tradicionais, incluindo um exame *Queer* do contrato social de Rousseau.
2. Examinar o papel das normativas jurídicas na inclusão e exclusão dos sujeitos *Queer*, considerando a realidade brasileira.
3. Identificar os desafios enfrentados pela comunidade *Queer* na garantia de seus direitos humanos e na luta por reconhecimento.
4. Explorar como a literatura – especialmente os romances *O Arroz de Palma*, *O Conto da Aia* e *Stella Manhattan* – pode oferecer subsídios teóricos e simbólicos para a compreensão das dinâmicas sociais e jurídicas que regulam as identidades de gênero, evidenciando os mecanismos de normalização, exclusão e resistência que atravessam as

performances *Queer*.

5. Propor reflexões sobre possíveis estratégias políticas e jurídicas para a ampliação do reconhecimento e da proteção dos direitos dos sujeitos *Queer*.

A **hipótese** central desta pesquisa é que a estrutura normativa dos direitos humanos, tal como concebida no direito positivo, opera dentro de um paradigma binário e heteronormativo que exclui ou marginaliza as identidades *Queer*. Ainda que avanços legislativos e jurisprudenciais tenham sido conquistados em diversos países, incluindo o Brasil, a lógica subjacente à estrutura jurídica tradicional permanece atrelada a concepções essencialistas de identidade, dificultando a plena efetuação dos direitos humanos para sujeitos *Queer*.

Parte-se da premissa de que a teoria da performatividade do gênero de Judith Butler oferece um arcabouço teórico fundamental para questionar os limites do reconhecimento jurídico e para propor estratégias de resistência que desafiem as normatividades excludentes. Ademais, supõe-se que a educação desempenha um papel crucial na construção da cidadania *Queer*, podendo tanto reproduzir os padrões normativos excludentes quanto servir como um espaço de resistência e subversão das normas de gênero e sexualidade.

A **relevância** desta pesquisa reside na necessidade urgente de ampliar os debates sobre a inclusão das identidades *Queer* no campo dos direitos humanos, problematizando as limitações das normativas jurídicas tradicionais e propondo novas abordagens para o reconhecimento das subjetividades dissidentes. O Brasil, apesar de avanços significativos em matéria de direitos LGBTQIAPN+, ainda apresenta altos índices de violência contra pessoas *Queer* e enfrenta desafios estruturais na implementação de políticas públicas voltadas para a equidade de gênero e sexualidade.

A escolha da teoria de **Judith Butler** como referencial teórico **justifica-se** por sua importância na desconstrução das categorias identitárias fixas e na problematização das estruturas normativas que regulam a inteligibilidade do gênero. A teoria da performatividade do gênero fornece uma base sólida para compreender os mecanismos discursivos que sustentam a exclusão dos sujeitos *Queer* e para propor alternativas que desafiem essas normativas. A inserção dos romances como objetos de análise complementa a abordagem teórica, permitindo a exploração de como as normas de gênero e sexualidade são negociadas no âmbito das relações familiares e sociais. A literatura, como manifestação cultural e narrativa simbólica, possibilita uma compreensão mais ampla das dinâmicas subjetivas e coletivas que estruturam a experiência *Queer*, fornecendo um campo fértil para reflexões sobre identidade, pertencimento e resistência.

Por fim, a pesquisa busca **contribuir** para o campo da filosofia do direito, da teoria

Queer e dos estudos de gênero, oferecendo uma análise crítica das normativas que regulam a inclusão dos sujeitos *Queer* no campo dos direitos humanos e propondo caminhos para a construção de um paradigma jurídico mais inclusivo e emancipatório.

O presente estudo adota uma abordagem qualitativa e teórica, fundamentada na análise crítica de textos filosóficos, jurídicos e literários. A pesquisa será conduzida a partir dos seguintes **procedimentos metodológicos**:

- **Análise bibliográfica:** Será examinada uma das principais obras de Judith Butler, *Problemas de Gênero: Feminismo e a Subversão da Identidade*, bem como textos complementares da teoria *Queer* e da filosofia do direito.
- **Análise documental:** A pesquisa abarcará normativas jurídicas nacionais que tratam da proteção dos direitos LGBTQIAPN+, incluindo decisões do Supremo Tribunal Federal (STF) e do Superior Tribunal de Justiça (STJ), além de tratados e convenções de direitos humanos.
- **Análise literária**: Os romances O Arroz de Palma, de Francisco Azevedo, O Conto da Aia, de Margaret Atwood, e Stella Manhattan, de Silviano Santiago, serão utilizados como objetos de reflexão crítica para examinar a construção social das subjetividades e a influência das normas de gênero, sexualidade e poder nas relações interpessoais e institucionais. A análise privilegiará a articulação entre narrativa e normatividade, buscando identificar como os textos literários dramatizam dispositivos de controle biopolítico, regimes de silêncio e estratégias de resistência performativa.
- **Reflexão filosófica e jurídica:** A partir da teoria butleriana, serão desenvolvidas reflexões críticas sobre as normativas jurídicas e suas implicações na cidadania *Queer*, considerando a relação entre performatividade, reconhecimento e direitos humanos.

Dessa forma, a pesquisa adotará um percurso metodológico interdisciplinar, articulando filosofia, direito e literatura para compreender os desafios enfrentados pelos sujeitos *Queer* na reivindicação de seus direitos e explorar as possibilidades de transformação das normativas jurídicas e sociais que regulam sua existência. O direito positivo e a jurisprudência desempenham papel central na análise da proteção e do reconhecimento das identidades *Queer* no Brasil e no cenário global. Como fonte de pesquisa, serão examinadas as normativas jurídicas que estabelecem direitos e garantias para sujeitos LGBTQIAPN+, bem como as decisões dos tribunais superiores que impactam diretamente a cidadania *Queer*.

A Constituição Federal de 1988, marco fundamental da democracia brasileira,

estabelece a dignidade da pessoa humana como princípio basilar do Estado, assegurando a igualdade de direitos e a não discriminação. Contudo, a aplicabilidade desses direitos para sujeitos *Queer* tem sido frequentemente mediada por embates jurídicos e políticos, o que torna a análise da jurisprudência essencial para compreender os avanços e limitações da normatividade jurídica.

Decisões paradigmáticas do Supremo Tribunal Federal (STF) e do Superior Tribunal de Justiça (STJ) serão examinadas como referência para a construção do reconhecimento jurídico das identidades *Queer*. Dentre essas decisões, destacam-se:

- **Reconhecimento da união estável entre pessoas do mesmo sexo (2011)** – Decisão do STF que garantiu a equiparação das uniões homoafetivas às uniões heterossexuais no que tange a direitos e deveres civis.
- **Criminalização da LGBTfobia (2019)** – O STF reconheceu que atos de discriminação contra pessoas LGBTQIAPN+ devem ser enquadrados no crime de racismo, reforçando a necessidade de proteção contra a violência e a exclusão social.
- **Retificação de nome e gênero sem necessidade de cirurgia (2018)** – Decisão que possibilitou a alteração de documentos de pessoas trans sem a exigência de intervenções médicas, consolidando o princípio da autodeterminação de gênero.

A teoria da performatividade do gênero de Judith Butler constitui o principal referencial filosófico desta pesquisa. Em *Problemas de Gênero: Feminismo e a Subversão da Identidade*, Butler apresenta uma crítica radical às concepções essencialistas de gênero, argumentando que as identidades não possuem uma essência fixa e que o gênero não é uma expressão autêntica de um sexo biológico subjacente, mas um efeito discursivo e performativo.

A **perspectiva** butleriana insere-se no campo do pós-estruturalismo e dialoga diretamente com autores como Michel Foucault e Jacques Derrida, ao demonstrar que o gênero é produzido e reiterado por meio de normas regulatórias que determinam quais corpos e subjetividades são inteligíveis dentro de um determinado regime epistemológico. Ao propor que o gênero é performativo, Butler evidencia que a repetição de atos normativos constrói a ilusão de uma identidade coerente, mas que essa repetição também abre espaço para falhas, deslocamentos e subversões.

A aplicabilidade dessa teoria no campo jurídico é de extrema relevância, pois questiona os pressupostos sobre os quais as normativas de reconhecimento identitário são construídas. Se as categorias de gênero são historicamente contingentes e discursivamente produzidas, então as normativas jurídicas que regulam essas categorias também podem (e devem) ser

problematizadas. A filosofia de Butler permite, assim, uma análise crítica dos limites do reconhecimento jurídico e das formas pelas quais o direito pode tanto consolidar normas excludentes quanto abrir possibilidades para a emergência de subjetividades dissidentes.

A literatura desempenha um papel fundamental na representação das dinâmicas sociais e identitárias, sendo um instrumento de reflexão crítica sobre as normas que regulam a subjetividade, o pertencimento e a exclusão. A arte, enquanto forma simbólica de expressão da experiência humana, permite o aprofundamento filosófico de temas como identidade, memória e resistência, oferecendo perspectivas complementares à análise teórica e jurídica.

Nesta pesquisa, o romance *O Arroz de Palma*, de Francisco Azevedo, será utilizado como um recurso literário para ilustrar as tensões entre tradição e dissidência identitária, bem como os mecanismos de construção e contestação das normas de gênero no âmbito das relações familiares e sociais. O livro, ao transitar entre memórias e experiências intergeracionais, permite uma análise das formas pelas quais a performatividade do gênero se manifesta no cotidiano e como a transmissão cultural de valores e expectativas molda as subjetividades.

A obra evidencia a força das normas sociais na regulação das relações interpessoais e, ao mesmo tempo, aponta para a possibilidade de subversão dessas normas por meio da ressignificação das performances de gênero e das identidades. A partir do exame das experiências das personagens, a pesquisa buscará explorar como as normas que definem masculinidade e feminilidade são reiteradas e contestadas no contexto narrativo, estabelecendo paralelos com a teoria da performatividade de Butler.

Outro texto selecionado para análise foi *O Conto da Aia (The Handmaid's Tale)*, da escritora canadense Margaret Atwood. Trata-se de uma obra ficcional ambientada em um futuro distópico, cuja narrativa expõe rupturas drásticas na consciência dos Direitos Humanos. Tais transgressões são apresentadas de maneira tão flagrante que se torna imprescindível mencionar as denúncias ali contidas. A própria autora, em entrevista, advertiu: "Se o mundo seguir esse caminho contestável, a realidade será assim" (Veja, 2024), evidenciando a tênue fronteira entre realidade e ficção. A obra dialoga com relatos e acontecimentos contemporâneos, reafirmando o caráter dinâmico das sociedades e seu potencial para degenerações culturais. O artigo publicado nas páginas amarelas da referida revista complementa essa visão ao afirmar que distopias como a retratada no romance são plausíveis, embora não inevitáveis. Ainda assim, um alerta se impõe nas palavras de Atwood, em declaração a outro veículo de comunicação: "Alguns começaram a se perguntar como implementar essa loucura. Por isso, é preciso ser cuidadoso. E considerar que o que para você é uma distopia pode ser uma utopia para outras pessoas" (El País, 2021). Nesse sentido, o presente trabalho adquire relevância ainda mais

significativa, ao propor uma reflexão crítica acerca da preservação dos direitos inalienáveis dos cidadãos, os quais devem permanecer como prioridade fundamental em uma sociedade global comprometida com a dignidade humana.

A última inserção foi *Stella Manhattan* (originalmente publicado em 1985) é um romance de Silviano Santiago, escritor, crítico literário e ensaísta brasileiro, nascido em 1936, reconhecido por sua contribuição aos estudos pós-coloniais e à crítica cultural latino-americana. A obra narra a trajetória de Eduardo Costa e Silva, jovem brasileiro que, durante o período da ditadura militar, vive em Nova York e constrói a persona de Stella Manhattan. A narrativa articula sexualidade, exílio, vigilância política e identidade nacional, revelando como o corpo dissidente se torna simultaneamente espaço de desejo e alvo de controle estatal.

No romance, a performatividade de gênero não se limita a dimensão individual, mas adquire contornos políticos: Stella encarna a instabilidade das identidades fixas e evidencia o caráter performativo tanto do gênero quanto da própria ideia de nação. A obra insere-se, assim, na tradição da literatura brasileira que problematiza autoritarismo, exílio e dissidência sexual.

Ao mobilizar a **literatura** como instrumento de aprofundamento filosófico, esta pesquisa reforça a importância da arte na compreensão das estruturas normativas que regulam a identidade e o reconhecimento social. O diálogo entre filosofia, direito e literatura possibilita uma abordagem mais ampla e interdisciplinar das questões que envolvem a cidadania *Queer*, promovendo uma análise crítica das formas pelas quais as subjetividades são produzidas, reguladas e resistem dentro dos marcos sociais e jurídicos.

Com esse **referencial teórico**, a pesquisa busca não apenas examinar os limites do reconhecimento jurídico das identidades *Queer*, mas também explorar estratégias para a construção de um paradigma mais inclusivo e emancipatório no campo dos direitos humanos. Ao tensionar as fronteiras entre direito, filosofia e literatura, pretende-se produzir uma análise crítica que contribua para o avanço das discussões sobre gênero, identidade e cidadania no contexto brasileiro. Por fim, a pesquisa aponta para a necessidade de avanços legislativos e sociais que garantam a efetuação dos direitos *Queer*, destacando que a luta por reconhecimento não se limita ao campo jurídico, mas deve ser entendida como parte de um movimento político e cultural mais amplo, voltado para a desconstrução das normatividades excludentes e para a construção de um horizonte de justiça e igualdade para todas as subjetividades.

O presente trabalho está estruturado em quatro capítulos, organizados de forma lógica e progressiva, de modo a articular a reflexão filosófica sobre a teoria *Queer* com os fundamentos jurídicos dos direitos humanos e sua aplicação contemporânea. A estrutura proposta busca demonstrar que a efetivação dos direitos dos sujeitos *Queer* demanda não apenas revisões

legislativas, mas também um redimensionamento filosófico do próprio conceito de humanidade, do pacto social e da noção de sujeito de direito.

O Capítulo I, *A Subversão da Identidade ou a Existência Queer*, apresenta a base teórica e conceitual da pesquisa, utilizando-se como eixo a obra *Problemas de Gênero: Feminismo e a Subversão da Identidade*, de Judith Butler. Neste capítulo, examina-se a constituição do sujeito *Queer* e a desconstrução da heteronormatividade compulsória como matriz reguladora das identidades de gênero e sexualidade. Busca-se evidenciar que o direito, ao operar sob categorias normativas fixas, perpetua exclusões e limita o reconhecimento de identidades dissidentes. As seções que o compõem abordam, respectivamente, a formação do sujeito *Queer*, a resistência às estruturas heteronormativas cristalizadas e os atos de inclusão e reivindicação de direitos no campo jurídico e social.

O 2º Capítulo, *Direitos Humanos*, tem por finalidade situar o debate dentro do campo jurídico propriamente dito, percorrendo o itinerário histórico e filosófico que conduz à formulação dos direitos humanos e à sua positivação nas constituições e declarações internacionais. Inicialmente, analisa-se o ser humano natural inserido no pacto social e a gênese das declarações de direitos, para então discutir a ideia de uma federação universal dos povos, tal como delineada nas concepções rousseaunianas de direito cosmopolita. Por fim, examina-se a necessidade de repensar o contrato social à luz das identidades *Queer*, reconhecendo que o pacto jurídico moderno – de matriz rousseauniana – foi edificado sobre a exclusão de determinados corpos e subjetividades, os quais permanecem à margem da proteção estatal e da igualdade formal.

A Arte Literária Expressando a Existência *Queer*, Capítulo III, onde se propõe uma leitura jurídico-filosófica mediada pela literatura, reconhecendo na arte não apenas uma forma de expressão estética, mas um campo de produção crítica capaz de tensionar categorias normativas. As obras O Arroz de Palma, de Francisco Azevedo, O Conto da Aia, de Margaret Atwood, e Stella Manhattan, de Silviano Santiago, são analisadas sob a ótica dos direitos humanos e da teoria *Queer* como narrativas que traduzem experiências de exclusão, vigilância, resistência e busca por dignidade.

O IV – *Cenários dos Direitos Humanos Queer* – dedica-se à análise do panorama internacional e nacional dos direitos *Queer*, com enfoque jurídico comparado e interpretação filosófico-normativa. Parte-se de um estudo do contexto mundial, abordando legislações, tratados e decisões paradigmáticas voltadas à proteção de pessoas LGBTQIAP+, para, em seguida, examinar o cenário brasileiro, com especial atenção à atuação do Supremo Tribunal Federal e às lacunas ainda existentes no ordenamento interno. A seção final reúne as principais

preocupações e esperanças da comunidade *Queer* no campo jurídico, problematizando a distância entre o reconhecimento formal e a efetividade material dos direitos humanos. O capítulo enfatiza que a inclusão *Queer* no sistema jurídico não pode se limitar à analogia interpretativa, devendo ser objeto de positivação expressa e política pública contínua.

A estrutura da tese reflete um percurso coerente: do conceito à norma, da norma à prática, e da prática à representação simbólica da justiça. O itinerário argumentativo parte da fundamentação filosófica da identidade, avança para a formalização jurídica dos direitos humanos e culmina em uma leitura estética que reafirma o direito à existência e à diferença como pilares inegociáveis da ordem democrática e do Estado de Direito.

1 A SUBVERSÃO DA IDENTIDADE OU A EXISTÊNCIA *QUEER*

> **JB**: [...] acho que no feminismo britânico, por exemplo, na década de setenta, havia uma crença de que se você pudesse reformular e mudar a conformação de seu sistema de parentesco poderia também reformular sua sexualidade e sua psique, e que a transformação psíquica decorreria de fato, diretamente, da transformação social das configurações do parentesco. Então, quando todos fizeram isso e descobriram que suas psiques ainda se encontravam nos mesmos velhos poços onde sempre tinham estado, a posição de Lacan se tornou bastante popular. Acho que o problema agora é como descrever essas restrições à sexualidade, pelo visto mais persistentes que aquilo que podemos mudar através da transformação das relações sociais e de parentesco. Talvez exista algo intratável, talvez exista algo mais persistente...
> **GR**: Deixando de lado o problema de o quanto essas relações sociais e de parentesco realmente se transformaram até agora, a magnitude dessas mudanças, os intervalos de tempo necessários para que isto se dê e o fato de que muito de nossas psiques foram formadas há muito tempo e são refratárias a uma educação tão rápida ‑ o que é esse algo intratável? Uma das vantagens das abordagens psicanalíticas é que elas explicam tanto a mudança quanto o caráter intratável. Mas há algo sobre a especial intratabilidade do que é chamado de simbólico que eu não entendo. Seria algo na própria natureza da estrutura do cérebro e na forma como cria a linguagem?
> **JB**: Eu diria que é a estrutura da linguagem, o surgimento do sujeito falante por meio da diferenciação sexual, e o modo como a linguagem cria subsequentemente a inteligibilidade.
>
> Judith Butler e
> Gayle Rubin
> (2003, p. 165).

Este capítulo propõe uma análise da identidade *Queer*, compreendendo-a como uma existência que desafia as normas hegemônicas e a inteligibilidade tradicional das categorias de gênero e sexualidade. O termo *Queer*, em sua acepção filosófica e sociopolítica, representa a subversão da normatividade e a contestação das categorias identitárias fixas, constituindo-se como um conceito que rompe com a linearidade da identidade imposta pelo discurso heteronormativo. Para a fundamentação teórica dessa análise, adotaremos como eixo condutor a obra *Problemas de Gênero: Feminismo e a Subversão da Identidade* (Butler, 2023), cuja abordagem desconstrutivista e performativa do gênero fornece um arcabouço teórico essencial para compreender a fluidez e a resistência inerentes à experiência *Queer*.

A partir dessa base teórica, este capítulo visa construir um alicerce conceitual sólido para, no próximo segmento, aprofundar-se na problemática dos direitos humanos inclusivos e na necessidade de revisão das normativas jurídicas que regulam o reconhecimento e a proteção dos sujeitos *Queer*.

1.1 O Sujeito Queer

O conceito de sujeito, sob a perspectiva filosófica, refere-se à entidade dotada de existência, consciência e agência, situada em um determinado tempo e espaço e capaz de interagir com a realidade ao seu redor. No escopo desta pesquisa, o sujeito *Queer* é compreendido como aquele que transcende as convenções normativas de gênero e sexualidade, não se enquadrando nos paradigmas binários tradicionais e desafiando as estruturas hegemônicas que sustentam a inteligibilidade do corpo e do desejo.

Segundo Leite (2023), a categoria *Queer* pode ser caracterizada como um conceito guarda-chuva, abrangendo toda a diversidade identitária que não se alinha aos padrões heteronormativos. Inicialmente concebido como um termo pejorativo, *Queer* foi ressignificado pelos movimentos ativistas e acadêmicos como um marco de resistência, reivindicando a multiplicidade das experiências de gênero e sexualidade e recusando a fixação identitária imposta pelas normatividades socioculturais.

Observa-se que, ao longo das últimas décadas, a sigla LGBT sofreu expansões sucessivas, incorporando novos letramentos a fim de abranger maior diversidade de identidades. No entanto, essa ampliação tem gerado debates acerca da complexidade e da fragmentação das denominações, o que leva à crescente adoção do termo *Queer* como uma designação mais inclusiva e fluida, desprovida das amarras de uma categorização excessivamente segmentada. Essa terminologia, portanto, emerge como uma alternativa para abarcar a pluralidade identitária, enfatizando a resistência às classificações rígidas e a valorização da subjetividade e da autodeterminação (para aprofundar na gama de terminologia identificada na atualidade, veja Anexo A).

A construção histórica da identidade *Queer* é marcada por períodos de aceitação, repressão e resistência, refletindo as transformações socioculturais e políticas que moldaram a percepção da diversidade sexual e de gênero ao longo dos séculos. Na Antiguidade Clássica, particularmente nas cidades romanas até o século III, para Alves, Tarrega e Fiorin (2020), as relações homoafetivas eram compreendidas como parte integrante da expressão da sexualidade humana, não sendo alvo de condenação moral severa. Entretanto, entre os séculos III e IV, com o declínio do Império Romano e a consolidação do Cristianismo como força política e moral, observa-se um endurecimento das normativas sobre a sexualidade, impulsionado pela ascensão dos preceitos religiosos que consolidaram o ideal da família cristã e a austeridade sexual como valores fundamentais, que serão explanados no contexto contemporâneo, nos capítulos a seguir.

No século XIX, sob a influência do pensamento médico-científico da época, a

homossexualidade passou a ser abordada como uma patologia, inserindo-se no campo da psiquiatria e da criminologia. Em 1869, o médico húngaro Károly Mária Kertbeny cunhou o termo "homossexualidade", buscando categorizar e definir os desejos entre pessoas do mesmo sexo dentro de um arcabouço biomédico. Esse processo de medicalização da sexualidade contribuiu para a estigmatização dos sujeitos *Queer*, reforçando sua marginalização e justificando intervenções coercitivas por parte do Estado e das instituições psiquiátricas (Alves; Tarrega; Fiorin, 2020).

No século XX, a perseguição a indivíduos *Queer* atingiu um dos seus ápices durante o regime nazista, período no qual aproximadamente cinquenta mil homossexuais foram exterminados em campos de concentração sob a justificativa de degeneração racial e moral (Alves; Tarrega; Fiorin, 2020). Mesmo após a Segunda Guerra Mundial, a discriminação institucionalizada permaneceu vigente, consolidando legislações repressivas e políticas que criminalizavam as identidades divergentes.

A recorrente narrativa segundo a qual a repressão às dissidências sexuais seria um traço estrutural exclusivo de regimes autoritários ou de sociedades extra europeias carece de rigor histórico e epistemológico. Com frequência, os discursos hegemônicos oriundos de pesquisadores eurocentrados omitem deliberadamente a tessitura repressiva que caracterizou, e em alguns aspectos ainda caracteriza, as democracias liberais ocidentais, notadamente no tocante às expressões de sexualidade que desafiam a matriz heteronormativa compulsória. O caso paradigmático da Inglaterra no século XX, especialmente no pós-guerra, impõe-se como contundente evidência desse silenciamento conivente.

Alan Turing, celebrado como o pai da ciência da computação, responsável por avanços científicos de incomensurável importância para o desfecho da Segunda Guerra Mundial, foi reduzido, pelo aparato jurídico britânico, à condição de subalternidade moral em razão de sua orientação sexual. Em 1952, Turing foi processado criminalmente por "atos de indecência grave", conforme a famigerada *Labouchere Amendment*[3], em vigor desde 1885. Como alternativa à prisão, impôs-se-lhe um tratamento de castração química, por meio de injeções semanais de estrogênio, cujos efeitos somáticos e psíquicos foram devastadores. A degradação do corpo de Turing, que engordou e desenvolveu seios, simboliza não apenas a tentativa de

[3] "O radical membro do parlamento Henry Du Pré Labouchère (1831-1912) propôs uma emenda para criminalizar o sexo entre homens. A décima primeira cláusula da Lei do Direito Penal se inseriu a Emenda que declarava: 'Qualquer pessoa do sexo masculino que, em público ou em privado, cometa, participe da prática, incite ou tente incitar a prática de qualquer ato de indecência grave por qualquer pessoa do sexo masculino com outra pessoa do sexo masculino será culpada de contravenção e, se condenada, estará sujeita a pena de prisão por um período não superior a dois anos, com ou sem trabalhos forçados'" (Neumann, 2004, versão nossa).

aniquilação de sua identidade, mas a perversão da ciência posta a serviço da normatização biopolítica dos corpos dissidentes (Santos; Farias, 2019; Sulaiman; Reswari, 2021).

A retórica de decência pública, evocada para legitimar tais punições, não é senão um véu ideológico que encobre a lógica punitiva do Estado moderno, que transforma o desejo em delito, a intimidade em ameaça e o amor em crime. A tragédia de Turing, culminando em seu suicídio por ingestão de cianeto em 1954, constitui uma chaga aberta na história europeia, que não pode ser obliterada por condecorações póstumas ou pedidos de desculpas tardios, como o perdão real concedido pela Rainha Elizabeth II somente em 2013 (Sulaiman; Reswari, 2021).

A repressão vivida por Turing não foi um desvio do *ethos* ocidental – foi, antes, sua mais nítida expressão. Revela-se, assim, imperativo "guinar nossa crítica ao Ocidente", deslocando o olhar analítico da alteridade para a interioridade do projeto civilizatório europeu, cuja autoproclamada racionalidade e tolerância se sustentam, paradoxalmente, na patologização e exclusão sistemática de tudo aquilo que lhe escapa ou lhe ameaça.

A história de Turing não pode ser circunscrita ao anedotário trágico das vítimas de preconceito. Ela deve ser insistentemente evocada como lição jurídica e civilizatória. É imperioso lembrar que o Direito, sem ancoragem nos princípios da dignidade humana, da igualdade material e da liberdade existencial, pode se converter em arma de silenciamento. A tarefa das gerações futuras é impedir que os códigos se tornem novamente instrumentos de morte. Ele foi cientista, visionário – mas, acima de tudo, foi um cidadão cuja humanidade foi negada pela própria ordem que deveria protegê-lo. Honrá-lo não é apenas celebrá-lo. É denunciar, é educar, é legislar com consciência histórica. É garantir que nenhuma norma volte a erguer-se contra o direito de ser.

A partir desse panorama histórico, percebe-se que a identidade *Queer* não é estática nem universal, mas sim um fenômeno que se manifesta de formas diversas ao longo do tempo e em diferentes contextos socioculturais. A subversão da normatividade de gênero, elemento central da teoria butleriana, não se restringe ao campo filosófico, mas possui implicações concretas na luta por direitos e na formulação de políticas públicas voltadas à inclusão e proteção das subjetividades dissidentes.

Somente a partir da segunda metade do século XX, impulsionada pelo avanço dos direitos humanos e pela luta dos movimentos LGBTQIAPN+, houve uma transformação gradual na percepção social e jurídica da diversidade sexual e de gênero. A Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) representou um marco fundamental ao reafirmar a dignidade e os direitos inalienáveis de todos os indivíduos, independentemente de sua identidade de gênero ou orientação sexual (Alves; Tarrega; Fiorin, 2020). No entanto, a inclusão

dos sujeitos *Queer* no escopo da proteção jurídica dos direitos humanos ainda é um desafio contemporâneo, que exige a desconstrução das normatividades excludentes e a ampliação do reconhecimento da pluralidade das existências humanas.

Desde a Antiguidade, como aponta Foucault (2022), a reprodução da população era considerada um fator essencial para a prosperidade econômica e militar dos Estados, visto que uma grande quantidade de descendentes garantia força produtiva e mão de obra para as atividades econômicas, além de fornecer contingente para a defesa territorial e a expansão militar das cidades-estados soberanas. Assim, mesmo em sociedades nas quais as relações entre pessoas do mesmo gênero eram culturalmente aceitas, a primazia da reprodução como pilar do desenvolvimento estatal sempre esteve presente nas normativas sociais.

Quando Constantino I (272-337) oficializou o cristianismo como religião do Império Romano, a difusão da doutrina cristã passou a ocorrer de maneira mais estruturada, promovendo a fusão entre cultos greco-romanos e a ideia do Deus único do cristianismo, o que resultou em uma profunda transformação na religiosidade do império.

Com a ascensão do cristianismo como força política e institucional, houve uma reformulação drástica da percepção social sobre a sexualidade. O cristianismo, desde seu surgimento, estruturou-se como uma entidade centralizada e hierárquica, tendo o Papa como sua figura de autoridade máxima. Esse caráter organizado e estruturado permitiu que a fé cristã exercesse influência sobre diversos territórios, consolidando-se como uma força transnacional.

Com a fé cristã tornando-se o principal elemento de coesão entre os povos, promovendo a unificação ideológica das sociedades emergentes (após o colapso da unidade romana e a fragmentação política da Europa). No entanto, para que essa estrutura se mantivesse funcional, era necessário o crescimento acelerado das populações. Sob essa ótica, as relações homoafetivas passaram a ser percebidas como uma ameaça ao desenvolvimento demográfico e econômico das sociedades cristãs. Esse pensamento foi amplamente acolhido pelas elites nobiliárquicas e mercantis, que viam na reprodução populacional um meio de fortalecer suas comunidades e consolidar seu poderio. Assim, a moral cristã, aliada aos interesses políticos e econômicos das elites, reforçou a condenação da homossexualidade e consolidou a ideia de que o casamento heterossexual voltado à procriação era o único modelo legítimo de união.

A medicalização da sexualidade e a consolidação do termo “homossexualidade” também desempenharam um papel central na marginalização das identidades *Queer* ao longo da história. Segundo Santos (2009), o jornalista e ativista húngaro Karoly Maria Kertbeny – originalmente Karl-Maria Benkert (1824-1882) – foi uma das primeiras figuras a sistematizar uma defesa da não criminalização das relações homoafetivas. Kertbeny, que desde jovem

testemunhou as consequências da repressão estatal sobre indivíduos não heteronormativos, posicionou-se contra a legislação prussiana que tipificava o relacionamento entre homens do mesmo sexo como crime. Seu engajamento foi motivado, em grande parte, pelo suicídio de um amigo, vítima de chantagem sob ameaça de denúncia por sua orientação sexual, o que, naquele contexto, resultaria em severas implicações legais.

A defesa dos direitos dos indivíduos *Queer*, na visão de Kertbeny, estava alinhada aos princípios iluministas e liberais que haviam moldado o Código Criminal francês de 1791 – produto da Revolução Francesa –, o qual não tipificava penalmente as relações privadas entre adultos consentidos. Para combater o estigma associado à palavra *pederasta*[4], Kertbeny cunhou o termo "homossexual", que rapidamente foi incorporado ao vocabulário médico e jurídico da época, tornando-se a terminologia predominante nos debates científicos sobre a sexualidade humana. No entanto, essa assimilação pelo discurso médico-científico não representou uma aceitação social, pois a homossexualidade passou a ser tratada sob uma ótica patologizante, enquadrada como uma perversão ou desvio comportamental que necessitava de correção.

Essa transição, na qual a repressão religiosa deu lugar à repressão médico-científica, consolidou a marginalização das subjetividades *Queer* no campo jurídico e social. Ao longo do século XX, movimentos de resistência emergiram para contestar essa normatividade excludente, promovendo a luta por direitos e reconhecimento das identidades dissidentes.

O termo *Queer* emerge historicamente como uma interpelação carregada de força discursiva, operando simultaneamente como instrumento de exclusão e resistência. Conforme analisa Butler (2020), *Queer* não é apenas uma categoria identitária, mas uma prática linguística que historicamente se estruturou para envergonhar e marginalizar aqueles que desafiam a normatividade de gênero e sexualidade. A filósofa argumenta que:

> O termo "*Queer*" surge como uma interpelação que levanta a questão do status de força e oposição, de estabilidade e variabilidade, dentro da performatividade. O termo "*Queer*" tem operado como uma prática linguística cujo propósito tem sido a vergonha do sujeito que ele nomeia ou, melhor, a produção de um sujeito por meio dessa interpelação de vergonha. "*Queer*" deriva sua força precisamente por meio da invocação repetida pela qual ele se tornou vinculado à acusação, patologização, insulto. Esta é uma invocação pela qual um vínculo social entre comunidades homofóbicas é formado ao longo do tempo. A interpelação ecoa interpelações passadas e une os falantes, como se falassem em uníssono ao longo do tempo. Nesse sentido, é sempre um coro imaginário que provoca "*Queer*!" […] Se o performativo

[4] "[...] parece-nos necessário retomar o conceito de pederastia, encontrado em textos da Grécia Antiga, como *O banquete* e *Fedro*, de Platão. Observando com atenção os diálogos criados pelo filósofo grego, na Atenas antiga, era comum que homens adultos, considerados cidadãos atenienses, estabelecessem relações físicas com jovens homens, menores de dezoito anos, e os instruíssem em seu conhecimento. A partir desse contato, o jovem passava a viver com o educador, mas não era uma obrigatoriedade a consolidação do ato sexual, ainda que o sémen fosse entendido como um forte transmissor de conhecimento" (Félix; Valentim, 2024, p. 241-242). Portanto, o termo pederastia refere-se muito mais a abuso pedofílico, do que a saldáveis relacionamentos homoafetivos.

> opera como a sanção que realiza a heterossexualização do vínculo social, talvez ele também entre em jogo precisamente como o tabu da vergonha que "*Queer*iza" aqueles que resistem ou se opõem àquela forma social, bem como aqueles que a ocupam sem sanção social hegemônica (Butler, 2020, p. 12-13, tradução nossa).

Essa análise demonstra que o termo *Queer* foi historicamente empregado como um signo de exclusão e controle social, reforçando a marginalização dos sujeitos dissidentes. No entanto, essa mesma designação foi ressignificada por aqueles que antes eram alvo do insulto, transformando-se em um emblema de resistência e contestação das normativas identitárias. Ao se apropriar da terminologia outrora estigmatizante, os sujeitos *Queer* subvertem seu significado original e o utilizam como ferramenta de empoderamento, inserindo-se no debate político e filosófico que questiona as bases estruturantes da heteronormatividade e do binarismo de gênero.

Originalmente, *queer* significava algo estranho, esquisito ou excêntrico, remetendo a uma inadequação frente à norma social. A sociedade, ao longo da história, operou dentro de uma lógica na qual a diferença era interpretada como inferioridade, reforçando a marginalização daqueles que destoavam do padrão estabelecido. Contudo, a ressignificação do termo representa um processo fundamental na luta por reconhecimento, desafiando a noção de que a identidade deve necessariamente se conformar a categorias rígidas e previamente estabelecidas.

Ainda que o termo *queer* possa, em alguns contextos, ser associado àqueles que transitam entre expressões de gênero – como no caso de *drag queen*, cuja identidade pode variar conforme a performance –, essa concepção não será o foco central desta pesquisa. O presente estudo adota a perspectiva butleriana, que compreende a performatividade do gênero como um fenômeno discursivo reiterativo que consolida e, ao mesmo tempo, permite deslocamentos na estrutura reguladora da identidade. Assim, quando eventualmente utilizarmos *Queer* em sua acepção performática tradicional, essa distinção será devidamente explicitada para evitar ambiguidades conceituais.

A compreensão da performatividade no contexto dos estudos de gênero encontra suas raízes na teoria do enunciado performativo (*performative utterance*), desenvolvida pelo filósofo inglês John Langshaw Austin (1911-1960). Austin formulou a teoria da linguagem performativa em oposição à visão tradicional da linguagem como mera ferramenta de descrição da realidade. Para ele, certas expressões linguísticas não se limitam a descrever um estado de coisas, mas operam enquanto ações, produzindo efeitos concretos no mundo social. O autor exemplifica essa ideia com enunciados como "Eu aposto", "Eu declaro guerra" ou "Eu nomeio esta embarcação", os quais, ao serem proferidos em contextos apropriados, não apenas expressam uma intenção, mas efetivamente realizam o ato que descrevem. Segundo John Langshaw Austin:

> O termo ‘performativo’ será usado em uma variedade de formas e construções cognatas, assim como o termo ‘imperativo’. O nome é derivado, claramente, de ‘perform’, o verbo usual com o substantivo ‘ação’: ele indica que a emissão do enunciado é a realização de uma ação – normalmente não é pensado como apenas dizer algo.
> Vários outros termos podem se sugerir, cada um dos quais cobriria adequadamente esta ou aquela classe mais ampla ou mais restrita de performativos: por exemplo, muitos performativos são declarações contratuais (‘eu aposto’) ou declaratórias (‘eu declaro guerra’). Mas nenhum termo em uso atual que eu conheça é amplo o suficiente para cobrir todos eles. Um termo técnico que se aproxima mais do que precisamos é talvez ‘operative’, como é usado estritamente por advogados ao se referir àquela parte, ou seja, aquelas cláusulas, de um instrumento que serve para efetuar a transação (transferência ou o que não) que é seu objeto principal, enquanto o resto do documento apenas ‘recita’ as circunstâncias em que a transação deve ser efetuada. Mas ‘operativo’ tem outros significados e, de fato, é frequentemente usado hoje em dia para significar pouco mais do que ‘importante’. Eu preferi uma nova palavra, à qual, embora sua etimologia não seja irrelevante, talvez não estejamos tão prontos para atribuir algum significado preconcebido (Austin, 2003, p. 121-122, tradução nossa).

Destarte, Austin diferencia os enunciados performativos dos enunciados assertivos ou constativos. Enquanto os assertivos descrevem um fato passível de verificação quanto à sua veracidade ou falsidade, os performativos realizam uma ação no próprio ato da enunciação. A linguagem, nesse sentido, não se limita à representação do real, mas assume um caráter dinâmico e constitutivo, sendo capaz de produzir realidades.

A teoria do enunciado performativo de Austin se interliga com o pensamento de Judith Butler, que, ao transpor essa noção para os estudos de gênero, propõe uma revisão da maneira como a identidade de gênero é construída socialmente. Butler reformula a ideia de performatividade ao argumentar que o gênero não é um atributo essencial ou natural do sujeito, mas sim um efeito produzido por meio de atos reiterados que conferem a ilusão de coerência e fixidez à identidade de gênero.

Butler usou as teorias de Austin ao analisar os discursos de ódio, com podemos notar:

> Austin propõe uma tipologia das diferentes locuções performativas. O ato ilocucionário é aquele em que, quando alguém diz alguma coisa, está fazendo alguma coisa; o juiz que diz “Eu te condeno” não exprime a intenção de fazer algo nem descreve o que está fazendo: o próprio dizer é um tipo de ação. Os atos de fala ilocucionários produzem efeitos. Eles se apoiam, segundo Austin, em convenções linguísticas e sociais. Os atos perlocucionários, por outro lado, são aqueles enunciados que produzem uma série de consequências: em um ato de fala perlocucionário, “dizer alguma coisa produzirá certas consequências”, mas o que foi dito e suas consequências são temporalmente distintos; essas consequências não equivalem ao ato de fala, mas são, ao contrário, “o que nós produzimos ou obtemos ao dizer algo”. Enquanto os atos ilocucionários agem por meio de convenções, os atos perlocucionários o fazem por meio de consequências. Implícita nessa distinção está a noção de que os atos de fala ilocucionários produzem efeitos imediatos, sem nenhum lapso de tempo; que o próprio dizer é o fazer e que eles são um e o outro simultaneamente.
> Austin também observa que algumas consequências da perlocução podem não ser intencionais, e o exemplo que ele oferece é o do insulto involuntário, situando, assim, a injúria verbal na esfera da perlocução. Dessa maneira, Austin sugere que a injúria não é inerente às convenções que um determinado ato de fala evoca, mas às

> consequências específicas que um ato de fala produz (Butler, 2021, p. 22-23).

Partindo da distinção ontológica e pragmática entre os atos ilocucionários e perlocucionários, conforme delineada por Austin, Butler elabora uma crítica contundente à concepção restritiva dos efeitos da linguagem, reivindicando que a força injuriosa de determinada enunciação não se circunscreve às convenções formais que a regem, mas, antes, reverbera nas consequências materiais e sociais que dela decorrem. No horizonte jurídico, tal inflexão interpretativa desafia o enquadramento tradicional do discurso de ódio como mera ofensa moralmente censurável ou expressão de animosidade subjetiva, revelando-se, ao contrário, como um ato de linguagem que performa a violência e institui relações de sujeição.

Na hermenêutica butleriana, a injúria verbal assume a feição de um ato perlocucionário – aquele que, mesmo desprovido de intenção consciente, é capaz de ferir, excluir e reiterar estruturas assimétricas de poder. A potência do discurso, nesse sentido, transcende tanto a intenção do enunciador quanto a forma gramatical do enunciado, repousando sobretudo no campo de forças sociais que o circunscreve e legitima. O Direito, por conseguinte, não pode mais ser concebido como instância neutra de arbitragem do dito, mas se vê convocado a interrogar o tecido performativo em que os enunciados se repetem, naturalizam e produzem efeitos concretos de silenciamento, apagamento ou exclusão ontológica.

Dessa forma, ao reconfigurar criticamente a tipologia austiniana, Butler propõe uma ética e uma juridicidade do discurso que não se encerram na análise da intencionalidade ou da tipicidade legal, mas exigem a consideração dos modos como a linguagem participa da constituição da subjetividade, da cidadania e do pertencimento simbólico no espaço social. Trata-se, pois, de um chamado à responsabilidade política e jurídica por aquilo que se enuncia – mesmo quando, e sobretudo quando, se pretende não dizer nada demais.

Butler, conforme analisado por Salih (2006), rejeita a concepção de que o gênero é uma manifestação natural e imutável, sustentando que ele é o resultado de práticas discursivas e sociais que reiteram normas culturais preexistentes. Segundo essa perspectiva, o sujeito não é livre para escolher, de forma arbitrária, qual gênero deseja ocupar, uma vez que sua expressão identitária está circunscrita a um repertório limitado de possibilidades, ou seja, a um conjunto de “roteiros” ou formas socialmente aceitáveis de apresentação de si. Butler rompe, assim, com a concepção essencialista de identidade e propõe que o gênero é constituído por meio de performances reiteradas, as quais, ao serem repetidas, conferem a aparência de uma identidade estável.

Dessa forma, a performatividade de gênero difere da performance em sua acepção tradicional. Enquanto a performance implica um sujeito preexistente que atua sobre o mundo,

a performatividade é o próprio mecanismo que produz o sujeito e sua inteligibilidade dentro da matriz normativa de gênero. A repetição desses atos discursivos não apenas reproduz a normatividade, mas também abre margem para sua contestação e subversão. Ao realizar atos de gênero que não se alinham às expectativas normativas – como ocorre com sujeitos *Queer* –, as fissuras na matriz reguladora se tornam evidentes, revelando o caráter arbitrário e construído das identidades de gênero.

Ao discutir a performatividade de gênero, é essencial compreender que essa não se configura como uma escolha arbitrária do indivíduo, mas sim como um efeito reiterado das normas sociais que estruturam as possibilidades de expressão identitária. O sujeito não se encontra em um vácuo existencial, livre de influências culturais e normativas; ao contrário, sua identidade é construída dentro de um contexto social que impõe restrições e regulações sobre o que pode ou não ser reconhecido como inteligível. Mesmo em condições em que a expressão de gênero apresenta certa fluidez, essa não se manifesta como uma escolha livre de coerções, mas sim como uma negociação constante entre o desejo individual e as pressões do meio.

A própria noção de escolha, nesse contexto, deve ser problematizada. Se o gênero fosse meramente uma questão de escolha, não haveria contestação sobre a legitimidade de sua expressão. No entanto, os sujeitos são inseridos em grupos sociais desde o nascimento, internalizando normas que definem expectativas de comportamento e impondo restrições ao que pode ser expresso sem sofrer represálias ou sanções sociais. O medo da rejeição, as imposições normativas cristalizadas no imaginário coletivo e a interiorização de que determinados comportamentos são inaceitáveis desde a infância fazem com que a performatividade seja modulada em diferentes contextos. Um indivíduo pode expressar sua identidade de forma mais fluida em determinados espaços e de maneira mais restrita em outros, ajustando sua performance para assegurar a harmonia na convivência social.

Além dos fatores externos que regulam a performatividade, há também aspectos internos que influenciam essa dinâmica. A manifestação da identidade de gênero pode variar conforme o contexto emocional e psicológico do indivíduo, não sendo necessariamente fixa ou uniforme. No entanto, mesmo nesses casos, a influência social não pode ser descartada, pois o próprio desejo e a forma como ele se manifesta são atravessados pela estrutura social e pelas normas discursivas que definem quais identidades são inteligíveis e aceitáveis dentro de determinada realidade espaço-temporal. Dessa forma, a expressão identitária não pode ser compreendida como um exercício de vontade isolado, mas sim como uma ação que ocorre dentro de um campo normativo que condiciona a experiência subjetiva.

Para Butler, as principais forças que regulam e restringem a expressão do gênero são o

falocentrismo e a heterossexualidade compulsória. Ambos operam enquanto regimes de poder que estruturam as relações sociais e determinam quais corpos e quais performances são reconhecidas como legítimas dentro da matriz cultural dominante. O falocentrismo, ao estabelecer o masculino como categoria universal e dominante, configura-se como um sistema que posiciona o homem enquanto sujeito normativo e o associa à razão, à autoridade e ao controle. Consequentemente, a identificação do gênero biológico ao nascimento passa a definir, dentro dessa lógica, os comportamentos e os papéis sociais que um indivíduo deve desempenhar ao longo da vida, desconsiderando a multiplicidade das experiências e as possibilidades de subjetivação dissidente.

Vejamos isso pelo comentário de outro filosofo, onde a primeira fase clássica da metafísica da presença, na qual a diferença é subordinada à identidade. Aqui, o pensamento ocidental – de matriz platônico-aristotélica – organiza-se em torno de hierarquias estáveis: forma e matéria, alma e corpo, razão e paixão, homem e mulher. A diferença não possui autonomia, sendo concebida como desvio, falta ou imperfeição em relação a um modelo originário. O feminino, nesse contexto, é frequentemente inscrito como alteridade deficitária. Em uma segunda fase, emerge a lógica dialética, especialmente no interior da tradição hegeliana, na qual a diferença passa a ser reconhecida, mas apenas sob a forma de oposição. Trata-se de um avanço aparente: o outro já não é pura negação, mas um momento necessário do processo. Contudo, essa diferença é imediatamente capturada pelo movimento de superação (Aufhebung), sendo reintegrada em uma síntese que a neutraliza. É precisamente aqui que o filósofo localiza o problema: ao ser pensada como oposição, a diferença sexual é conduzida a um desfecho no qual o masculino se impõe como termo dominante, dissolvendo a alteridade sob o signo da unidade:

> Por uma questão de comodidade expositiva, havia eu falado em fases distintas; todavia, a relação de uma fase à outra se deixa marcar menos por determinações conceituais – como se um novo conceito viesse simplesmente suceder a um conceito arcaico – do que por uma transformação, ou mesmo uma deformação geral da lógica, do elemento ou do próprio meio "lógico". Trata-se, por exemplo, de uma passagem que ultrapassa o "posicional" (a diferença determinada como oposição, seja dialética ou não). Tal deslocamento possui consequências de grande alcance para aquilo de que tratamos, ainda que, à primeira vista, eu o formule de maneira algo vazia e desincorporada. Poder-se-ia, creio, demonstrá-lo: quando se determina a diferença sexual em termos de oposição, no sentido dialético, segundo o movimento hegeliano da dialética especulativa – cuja necessidade permanece tão poderosa para além do texto de Hegel – parece-se desencadear uma guerra dos sexos; contudo, precipita-se, na verdade, o seu fim pela vitória do sexo masculino. A determinação da diferença como oposição está, em verdade, destinada a apagar a própria diferença sexual. A oposição dialética neutraliza ou "sublima" a diferença. Mas, a cada vez, por meio de uma operação sub-reptícia que importa desvelar, assegura-se a dominação falocêntrica sob o disfarce da neutralização. Esses paradoxos são hoje melhor conhecidos. E esse falocentrismo, por vezes, se reveste, aqui e ali, de um apêndice: um certo feminismo.

> Do mesmo modo, falocentrismo e homossexualidade podem, por assim dizer, caminhar juntos – e entendo esses termos em um sentido amplo e radical, seja no que concerne à homossexualidade feminina, seja à masculina (Derrida; Weber, 1992, p. 106-107, versão nossa).

A densidade dessa passagem derridiana revela, com aguda precisão, o modo pelo qual a própria estrutura da razão ocidental – especialmente em sua vertente dialética – opera uma captura da diferença sob a aparência de seu reconhecimento. Ao inscrever a diferença sexual no regime da oposição, a tradição filosófica não a preserva, mas a submete a um movimento de resolução, no qual uma das partes – historicamente, o masculino – emerge como polo de síntese, absorvendo e neutralizando a alteridade. Nesse sentido, o falocentrismo não se apresenta apenas como uma ideologia explícita, mas como uma gramática profunda do pensamento, que estrutura os modos de inteligibilidade do sujeito, do corpo e do desejo. A mulher, nesse arranjo, não é simplesmente o outro do homem, mas o outro já previamente capturado, traduzido e reinscrito dentro de um sistema que não admite exterioridade radical.

Quando Derrida sugere que até mesmo certos feminismos podem operar como apêndices do falocentrismo, sua crítica não se dirige à luta política das mulheres, mas àquelas formas de reivindicação que, inadvertidamente, permanecem prisioneiras da lógica oposicional que pretendem superar. Ou seja, ao disputar reconhecimento nos mesmos termos estruturais que produziram a exclusão, corre-se o risco de reafirmar a matriz que se buscava subverter.

Tal crítica se expande, com particular acuidade, para o campo *Queer*. Ao afirmar que falocentrismo e homossexualidade podem, em certos casos, caminhar juntos, Derrida desloca o debate para além da mera orientação sexual, indicando que a dissidência não é, por si só, garantia de ruptura com a norma. Há formas de experiência homoerótica que permanecem organizadas segundo códigos hierárquicos, binários e normativos – reproduzindo, em outra chave, a mesma lógica de dominação. Condição que discordamos e ampliaremos a contestação mais adiante, pois, a nosso ver, o masculino se apropriou do padrão de excelência.

A heterossexualidade compulsória, por sua vez, funciona como um complemento ao falocentrismo, determinando que a norma social aceitável é a relação heterossexual, dentro da qual o homem ocupa a posição de dominância e a mulher, a de submissão. Esse discurso cristalizado no imaginário coletivo exclui e marginaliza todas as outras formas de relação e identidade que não se conformam a essa estrutura binária e hierárquica.

Butler exemplifica essa lógica ao destacar a forma como a feminilidade é historicamente construída como oposição ao masculino. As mulheres, ao resistirem ao falocentrismo, tornam-se os primeiros sujeitos a desafiar essa estrutura, expondo as fragilidades do discurso normativo. Contudo, essa resistência não se limita às mulheres cisgênero, mas abarca toda a diversidade

Queer, pois a lógica da dominação masculina não reconhece outras formas de existência que não reforcem sua centralidade.

A partir dessa perspectiva, compreende-se que a identidade *Queer*, ao romper com a heteronormatividade e desafiar as normas de gênero, torna-se alvo de um duplo processo de exclusão. Para a lógica falocêntrica, homens que se relacionam com outros homens são automaticamente reduzidos à posição que o discurso tradicionalmente atribui às mulheres, sendo considerados inferiores. Da mesma forma, mulheres que se relacionam com outras mulheres são vistas como transgressoras da "ordem natural", pois se recusam a ocupar a posição de submissão dentro do modelo heteronormativo. Esse pensamento estruturado dentro da matriz do poder patriarcal justifica as tentativas de correção e punição da dissidência, como se fosse necessário readequar esses sujeitos ao seu "devido lugar" dentro da estrutura social.

Ao estabelecer o vínculo entre sua teoria e o feminismo, Butler expande a luta contra o falocentrismo para abranger toda a diversidade *Queer*. A subversão da identidade normativa não ocorre apenas pela contestação da heteronormatividade, mas também pelo desmantelamento da hierarquia de gênero que estrutura o poder social. Para compreender esse processo, é necessário revisitar a forma como a linguagem e o discurso moldam a percepção das identidades.

Na estrutura discursiva tradicional, o masculino é sistematicamente exaltado, enquanto o feminino é minimizado ou desvalorizado. Esse fenômeno se reflete na própria escolha lexical: termos associados à masculinidade são constantemente vinculados à força, ao poder e à liderança, enquanto aqueles ligados à feminilidade são relegados a uma posição de fragilidade, delicadeza ou submissão. Nossa própria construção linguística, ao longo da história, foi moldada para reforçar esse sistema binário de dominação.

Por essa razão, quando Butler propõe a subversão das normas de gênero, ela não está apenas discutindo a fluidez da identidade, mas também desafiando as bases discursivas que sustentam a desigualdade estrutural. A desconstrução da ideia de que certas características são "próprias[5] de homens" ou "típicas[6] de mulheres" não se restringe a um debate acadêmico, mas possui implicações diretas na contestação das hierarquias que perpetuam a exclusão de sujeitos *Queer* e mulheres dentro das relações de poder.

A reflexão sobre identidade de gênero e performatividade, para além da teoria butleriana, encontra raízes em um pensamento feminista anterior, especialmente na obra de Simone de

---

[5] Contextuando nossa escolha lexical – Próprio: elemento ativo de posse. Denotando particularidade, *sui generis*, adequado, pessoalidade e precisão.
[6] Típica: elemento passivo, taxativo e restritivo. Demonstrando componente discriminativo ou alegórico.

Beauvoir. A filósofa existencialista francesa, ao analisar a condição feminina na sociedade, formulou uma das máximas mais célebres do pensamento feminista: “Em verdade, ninguém nasce gênio: torna-se gênio; e a condição feminina impossibilitou até esse ‘tornar-se’” (Beauvoir, 2016a, p. 190). Essa assertiva, ainda que referida ao contexto do acesso das mulheres ao conhecimento e ao reconhecimento intelectual, fundamenta um pensamento mais amplo que será consolidado no segundo volume de *O Segundo Sexo*, quando Beauvoir afirma:

> Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino. Somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um Outro. Enquanto existe para si, a criança não pode apreender-se como sexualmente diferençada. Entre meninas e meninos, o corpo é, primeiramente, a irradiação de uma subjetividade, o instrumento que efetua a compreensão do mundo: é através dos olhos, das mãos e não das partes sexuais que apreendem o universo. O drama do nascimento, o da desmama desenvolvem- se da mesma maneira para as crianças dos dois sexos; têm elas os mesmos interesses, os mesmos prazeres; a sucção é, inicialmente, a fonte de suas sensações mais agradáveis; passam depois por uma fase anal em que tiram, das funções excretórias que lhe são comuns, as maiores satisfações; seu desenvolvimento genital é análogo; exploram o corpo com a mesma curiosidade e a mesma indiferença; do clitóris e do pênis tiram o mesmo prazer incerto; na medida em que já se objetiva sua sensibilidade, voltam-se para a mãe: é a carne feminina, suave, lisa, elástica que suscita desejos sexuais e esses desejos são preensivos; é de uma maneira agressiva que a menina, como o menino, beija a mãe, acaricia-a, apalpa-a; têm o mesmo ciúme se nasce outra criança; manifestam-no da mesma maneira: cólera, emburramento, distúrbios urinários; recorrem aos mesmos ardis para captar o amor dos adultos. Até os doze anos a menina é tão robusta quanto os irmãos e manifesta as mesmas capacidades intelectuais; não há terreno em que lhe seja proibido rivalizar com eles. Se, bem antes da puberdade e, às vezes, mesmo desde a primeira infância, ela já se apresenta como sexualmente especificada, não é porque misteriosos instintos a destinem imediatamente à passividade, ao coquetismo, à maternidade: é porque a intervenção de outrem na vida da criança é quase original e desde seus primeiros anos sua vocação lhe é imperiosamente insuflada (Beauvoir, 2016b, p. 11-12).

Ao afirmar que ninguém nasce mulher, Beauvoir rompe com a noção de que a feminilidade seja uma característica natural e imutável, evidenciando que a identidade de gênero não decorre exclusivamente de fatores biológicos, mas é um constructo social. A partir dessa perspectiva, a filósofa insere a questão do gênero dentro de um debate maior sobre a alteridade, demonstrando que a identidade feminina não é uma essência, mas um conjunto de normas e expectativas impostas às mulheres ao longo de suas vidas.

Dessa forma, a feminilidade não é um dado inato, mas um resultado da internalização de valores e comportamentos construídos socialmente. Beauvoir ressalta que, na infância, meninos e meninas experimentam o mundo de forma semelhante, compartilhando interesses, prazeres e formas de expressão. Entretanto, com o passar dos anos, a menina passa a ser confrontada com normas culturais que a orientam para uma posição subalterna, desestimulando sua participação em espaços tradicionalmente dominados pelos homens e impondo-lhe

expectativas de passividade e submissão. A distinção de gênero, portanto, não é um processo espontâneo ou natural, mas um efeito das estruturas sociais que regulam a experiência da subjetividade feminina.

Ao longo da obra, Beauvoir demonstra que essa construção identitária não se dá de maneira passiva, mas por meio de um processo de inculcação ideológica que, desde os primeiros anos de vida, determina quais comportamentos e ambições são aceitáveis para as meninas. Essa imposição, que opera tanto na família quanto na escola e na cultura em geral, restringe as possibilidades de subjetivação feminina, limitando-as a certos papéis e funções previamente estabelecidos.

A contribuição de Beauvoir para o feminismo e para a teoria de gênero reside na ideia de que o feminino não é uma condição essencial, mas um efeito das relações de poder. Esse pensamento será posteriormente retomado e aprofundado por Judith Butler, que amplia essa formulação ao desenvolver a teoria da performatividade de gênero. Butler, ao construir sua crítica à normatividade de gênero, dialoga diretamente com Beauvoir, mas introduz um novo elemento ao debate: a desconstrução da própria noção de sujeito como categoria estável.

Enquanto Beauvoir afirma que "torna-se mulher" por meio da internalização de normas e valores, Butler radicaliza essa concepção ao argumentar que o próprio processo de constituição do sujeito de gênero não ocorre como uma escolha consciente, mas por meio de atos reiterados de performatividade que produzem a ilusão de coerência identitária. Se para Beauvoir o gênero é um papel que se assume dentro de uma estrutura social, para Butler ele é o próprio efeito da repetição normativa, um processo discursivo que regula quais corpos e performances são inteligíveis dentro da matriz cultural dominante.

Outro ponto essencial de interseção entre as duas filósofas é a crítica à naturalização do gênero. Tanto Beauvoir quanto Butler rejeitam a ideia de que há uma essência feminina ou masculina, demonstrando que as diferenças entre os gêneros não decorrem de uma determinação biológica, mas de um conjunto de normas e expectativas sociais que condicionam o comportamento e as possibilidades de subjetivação dos indivíduos.

Contudo, Butler vai além ao problematizar a própria categoria "mulher" como um sujeito político homogêneo. Se para Beauvoir a mulher é construída como o Outro dentro da sociedade patriarcal, para Butler essa categoria não pode ser assumida como universal, pois desconsidera as múltiplas formas de subjetividade que escapam ao modelo binário tradicional. A teoria butleriana desestabiliza o feminismo baseado na identidade fixa, abrindo espaço para a inclusão de experiências *Queer* e para a ampliação das formas de resistência às normas de gênero.

A partir dessa interlocução entre Beauvoir e Butler, torna-se evidente que a crítica à identidade de gênero não se restringe ao campo teórico, mas possui implicações políticas profundas. O reconhecimento de que o gênero é uma construção social e performativa permite questionar os regimes normativos que sustentam a desigualdade de gênero e a exclusão de sujeitos *Queer*.

Judith Butler desconsidera a questão genética como elemento determinante para a caracterização do sexo, conferindo primazia ao fator cultural como principal condicionante da identidade de gênero. Essa abordagem estabelece uma distinção fundamental em relação ao pensamento de Simone de Beauvoir, embora ambas compartilhem a premissa de que o gênero não é um dado natural, mas uma construção social. A discordância entre as duas pensadoras reside no alcance da construção cultural na determinação do sexo e do gênero, como expresso por Butler:

> Beauvoir diz claramente que alguém "se torna" mulher, mas sempre sob uma compulsão cultural a fazê-lo. E tal compulsão claramente não vem do "sexo". Não há nada em sua explicação que garanta que o "ser" que se torna mulher seja necessariamente fêmea. Se, como afirma ela, "o corpo é uma situação", não há como recorrer a um corpo que já não tenha sido sempre interpretado por meio de significados culturais; consequentemente, o sexo não poderia qualificar-se como uma facticidade anatômica pré-discursiva. Sem dúvida, será sempre apresentado, por definição, como tendo sido gênero desde o começo.
> A controvérsia sobre o significado de construção parece basear-se na polaridade filosófica convencional entre livre-arbítrio e determinismo (Butler, 2023, p. 29).

A perspectiva de Butler desconstrói a ideia de que o sexo é uma realidade pré-discursiva, argumentando que ele já nasce dentro de um sistema de significação cultural. Enquanto Beauvoir sustenta que a mulher se torna mulher devido a um processo de inculcação social, Butler radicaliza essa noção ao afirmar que o próprio conceito de sexo é um efeito discursivo, uma vez que não há um corpo anterior à cultura que possa ser descrito de maneira neutra, sem a mediação dos significados impostos pelo discurso normativo.

Essa abordagem da performatividade de gênero permite problematizar a noção de que a identidade de gênero decorre de uma essência biológica. Se o gênero não é uma expressão de um sexo preexistente, mas um efeito da repetição de atos normativos, então não há fundamento ontológico que determine a identidade de um indivíduo com base em sua anatomia. Esse deslocamento teórico conduz à ruptura da polaridade entre livre-arbítrio e determinismo, pois, segundo Butler, não se trata de um sujeito que escolhe livremente seu gênero, mas de um processo reiterativo que, ao mesmo tempo que constitui a identidade, abre espaço para sua subversão.

Ao considerar que duas pessoas com motivações similares podem desenvolver ações de

formas completamente distintas, compreende-se que a subjetividade é um fator essencial na construção da identidade. Se tudo fosse pré-estabelecido ou biologicamente determinado, a reação a um estímulo seria sempre a mesma. No entanto, os seres humanos não operam sob lógica mecanicista; são dotados de agência, de capacidade de decisão e de um repertório de respostas que são moduladas pela interação entre experiência subjetiva e contexto social.

Outrossim, a liberdade de manifestação da identidade interage com as pressões normativas do ambiente, estabelecendo um campo de disputa entre a autonomia do sujeito e as expectativas culturais impostas pela maioria. Nem sempre o que é aceito socialmente como correto corresponde a uma verdade absoluta, o que faz do discurso uma ferramenta tanto de defesa da normatividade quanto de contestação e redefinição dos paradigmas estabelecidos. A performatividade, nesse sentido, não apenas reproduz as normas culturais, mas também pode ser utilizada para deslocá-las e subvertê-las, permitindo a ampliação dos horizontes identitários e a desconstrução dos sistemas de dominação que regulam o reconhecimento dos sujeitos *Queer*.

O determinismo, seja ele genético ou cultural, ao tratar da noção de *tornar-se* em oposição ao *ser*, transcende a mera manifestação identitária para o mundo exterior. A internalização de um discurso sobre si mesmo, que se traduz em uma escolha entre impor-se ou negar os próprios desejos, revela uma tensão constante entre a subjetividade e a normatividade sociocultural. O corpo, ainda que possa ser moldado por meio de avanços biomédicos para se alinhar às aspirações internas de um sujeito, jamais estará isento do olhar social, que sempre tenderá a interpretar, estranhar e, frequentemente, rejeitar qualquer expressão que se desvie do padrão genético e culturalmente esperado. A dualidade entre o sexo biológico e a expectativa sociocultural não pode ser ignorada, pois ela delimita as possibilidades de reconhecimento e inteligibilidade dos sujeitos dentro da matriz normativa vigente.

Butler argumenta que Beauvoir deu um passo fundamental para a compreensão desse fenômeno ao afirmar que *ninguém nasce mulher, torna-se mulher*, mas que sua análise não atinge o ponto crucial. Segundo Butler, a análise de Beauvoir atingiu o nível de se manifestar como mulher, mas, apesar de compreender a questão cultural em outros momentos, não a enfatizou nesta parte específica e fundamental de que a pressão socioambiental se manifesta de maneira inexorável desde o nascimento. O próprio ato de atribuir um gênero a um recém-nascido, ao identificá-lo com características masculinizantes ou feminilizantes, já representa um direcionamento de sua vida, moldando sua autoidentificação e impondo-lhe expectativas comportamentais que deverão ser seguidas ou rejeitadas. A partir dessa lógica, Butler enfatiza que o corpo, concebido como um meio ou instrumento passivo dessa manifestação, pode expressar uma vontade imaterial, uma subjetividade que se impõe sobre a materialidade física.

A filósofa ilustra essa dualidade entre corpo e identidade ao afirmar:

> Observe-se até que ponto teorias fenomenológicas como as de Sartre, Merleau-Ponty e Beauvoir tendem a usar o termo encarnação. Retirado como é de contextos teológicos, o termo tende a representar o "corpo" como uma forma de encarnação e, consequentemente, a preservar a correlação externa e dualística entre uma imaterialidade significante e a materialidade do próprio corpo (Butler, 2023, p. 260).

O conceito de *encarnação* aqui empregado denota a transição de um estado para outro, ou seja, uma manifestação diferente da anterior que estabelece uma tensão entre a *imaterialidade significante* (o desejo) e a *expressão física palpável* (o tornar-se). Essa formulação remete ao fenômeno social conhecido como *sair do armário*, no qual há a ruptura com uma identidade previamente assumida ou imposta, em favor de uma nova manifestação, agora afirmada e exteriorizada. Esse processo não se trata apenas de uma revelação pessoal, mas de uma reconfiguração discursiva e simbólica, na qual a identidade anteriormente performada cede espaço para uma outra, suficientemente fortalecida para enfrentar as normas sociais que insistem em reafirmar a coerência do binarismo de gênero.

Contudo, a pluralidade de expressões de identidade e sexualidade desafia a redução imposta por esse sistema normativo. A experiência do desejo e do prazer humano é significativamente mais complexa do que a estrutura reprodutiva sugere, e a tentativa de restringi-la ao utilitarismo da reprodução reflete não apenas um viés biopolítico, mas também a influência histórica das instituições religiosas na construção do imaginário normativo. O discurso da heteronormatividade compulsória, amplamente respaldado pela teologia cristã tradicional, serviu, ao longo dos séculos, para consolidar um modelo reducionista da sexualidade humana, muitas vezes reinterpretado em conformidade com interesses políticos e de manutenção do poder.

O feminino, entendido como base de oposição à estrutura falocêntrica, não apenas desafia a concepção da mulher como *o outro*, conforme postulada por Simone de Beauvoir, mas também permite uma releitura sob a ótica da filósofa belga Luce Irigaray. Para Irigaray, o feminino se apresenta como um *não sexo* ou como algo irrepresentável, uma identidade que, historicamente e discursivamente, não foi reconhecida como sujeito político significativo. Ao serem excluídas de qualquer peculiaridade metafísica e ontológica, as mulheres perderam sua substância enquanto sujeito autônomo, sendo subsumidas a um modelo masculinista que define os termos da existência social. Butler sintetiza essa problemática ao afirmar que: "[…] O falocentrismo oferece um nome para eclipsar o feminino e tomar seu lugar" (2023, p. 36).

Na prática, essa análise permite globalizar a questão da dominação falocêntrica, identificando um antagonista claro. No entanto, essa abordagem não está isenta de contradições

internas no próprio feminismo, pois, ao enfatizar a onipresença da economia significante masculinista, corre-se o risco de reforçar uma visão totalizante que obscurece as divergências dentro do próprio movimento. Além disso, essa visão pode inadvertidamente fornecer argumentos para correntes antifeministas, que interpretam essa crítica como uma tentativa de inversão do sistema de dominação, na qual o feminismo tomaria o lugar do opressor ao invés de promover uma crítica equitativa à estrutura patriarcal – como vimos anteriormente nas palavras de Jacques Derrida ao equalizar falocentrismo e homossexualidade na mesma direção.

No contexto da teoria *Queer*, a intersecção com o feminismo revela um campo de disputas discursivas ainda mais complexo, no qual múltiplas subjetividades coexistem e reivindicam reconhecimento. Diferentemente da abordagem de Irigaray, que enfatiza a centralidade do falocentrismo na anulação da subjetividade feminina e daqueles que a ele se assemelham, a perspectiva *Queer* busca problematizar a noção de identidade fixa e contestar os pressupostos normativos que definem os sujeitos dentro de um regime binário. Nesse sentido, Butler destaca que:

> O gênero é uma complexidade cuja totalidade é permanentemente protelada, jamais plenamente exibida em qualquer conjuntura considerada. Uma coalizão aberta, portanto, afirmaria identidades alternativamente instituídas e abandonadas, segundo as propostas em curso; tratar-se-á de uma assembleia que permita múltiplas convergências e divergências, sem obediência a um *telos* normativo e definidor (Butler, 2023, p. 42, grifo do original).

Essa formulação evidencia um ponto de tensão dentro do próprio movimento *Queer*: a dificuldade de constituir uma unidade coesa que possa sustentar uma luta única e homogênea. A diversidade de identidades e experiências que compõem a comunidade *Queer* dificulta a formulação de uma agenda comum que abarque todas as suas demandas, tornando complexa a articulação política do grupo em um cenário de disputa pelos direitos civis e reconhecimento institucional.

A paulatina flexibilização dos costumes nas últimas décadas ensejou a emergência de novos espaços de visibilidade para identidades dissidentes de gênero e sexualidade. Manifestações outrora relegadas à clandestinidade passaram a ocupar o espaço público, não sem tensão, mas com inegável densidade simbólica. As paradas do orgulho LGBTQIAPN+, a exemplo daquelas realizadas anualmente em grandes centros como São Paulo e New York, converteram-se em acontecimentos de magnitude política e cultural, congregando sujeitos *Queer*, coletivos organizados e aliados heterossexuais que reconhecem a legitimidade da causa.

Tais eventos operam, de início, como afirmação pública da existência: corpos historicamente silenciados tornam-se visíveis, afetos antes relegados à esfera privada são

enunciados sem subterfúgios, e a própria cidade é simbolicamente reconfigurada por bandeiras, performances e discursos. Há, nesse gesto, uma dimensão pedagógica implícita: a mensagem de que o amor e o desejo não podem ser circunscritos por um determinismo biológico rígido, mas pertencem à esfera da dignidade humana. A consciência ética que se pretende despertar é simples em sua formulação, porém revolucionária em seus efeitos: o reconhecimento de que o ser humano deve poder amar outro ser humano independentemente do gênero biológico, sem que isso lhe acarrete estigmatização ou violência.

Não obstante, cumpre problematizar a ambivalência dessas manifestações. A festividade, ao mesmo tempo em que celebra a diferença, pode atenuar a contundência política da reivindicação. O risco da espetacularização – frequentemente acompanhada de interesses mercadológicos e da apropriação simbólica por grandes marcas – reside na diluição do conteúdo crítico. A resistência transforma-se, por vezes, em evento consumível; a luta, em entretenimento sazonal. A pluralidade de pautas – saúde, segurança, educação, empregabilidade, reconhecimento jurídico – nem sempre encontra espaço estruturado para debate aprofundado no interior da celebração.

Todavia, seria reducionista afirmar que tais manifestações se encontram esvaziadas de potência política. Ao contrário, sua própria existência já constitui ato de resistência frente a uma história marcada por perseguições e patologizações. A visibilidade coletiva produz deslocamentos simbólicos relevantes: amplia o horizonte de identificação para jovens que, outrora, não encontravam referências; interpela o senso comum; desafia narrativas morais excludentes. A transformação social em direção a maior aceitação não se opera apenas por meio de reformas legislativas, mas também pela modificação paulatina das sensibilidades.

A questão que se impõe, então, não é a de substituir a celebração pela militância estrita, mas de articular ambas em uma estratégia mais abrangente de resistência. Resistir não significa apenas ocupar as ruas em determinados períodos do ano; significa consolidar presença nos múltiplos setores da vida social. A ampliação dessa resistência requer:

- Incidência institucional – fortalecer a participação de sujeitos *Queer* em espaços decisórios, conselhos de políticas públicas, universidades, sindicatos e organizações da sociedade civil, de modo que as pautas não dependam exclusivamente de mobilizações episódicas.
- Educação e formação crítica – inserir discussões sobre diversidade de gênero e sexualidade nos currículos escolares e universitários, superando abordagens meramente informativas e promovendo reflexão ética consistente.
- Produção cultural contínua – fomentar literatura, cinema, artes visuais e pesquisa

acadêmica que abordem a temática de forma complexa, evitando tanto a caricatura quanto a simplificação.

- Articulação interseccional – reconhecer que a resistência *Queer* não se dissocia de outras lutas, como as relacionadas a raça, classe, deficiência e território. A opressão é multifacetada; a resistência, para ser eficaz, deve ser igualmente plural.
- Estratégias jurídicas e políticas consistentes – acompanhar e propor projetos legislativos, ações judiciais e políticas públicas que assegurem direitos concretos, transformando a visibilidade simbólica em garantias materiais.

As paradas e celebrações públicas constituem momento inaugural, mas não exaustivo, da resistência. Elas inauguram a cena; não encerram o debate. A ampliação da resistência implica transitar do evento ao processo, da festa à formação, da visibilidade à estrutura. É nesse deslocamento que a afirmação de que "todo ser humano deve poder amar outro ser humano" deixa de ser slogan e se converte em princípio ético-jurídico efetivamente incorporado à vida social.

No Brasil, as universidades públicas vêm se consolidando como espaços centrais para o debate sobre gênero e sexualidade, assumindo um papel relevante na produção acadêmica e na promoção de discursos críticos sobre a normatividade de gênero. Contudo, esses esforços muitas vezes não encontram ressonância fora do meio acadêmico, pois a falta de representatividade política e legal para os sujeitos *Queer* dificulta a efetivação de mudanças significativas no âmbito institucional e legislativo. O discurso produzido dentro da academia, por mais relevante que seja para a desconstrução das normatividades excludentes, frequentemente esbarra na ausência de mecanismos políticos concretos que viabilizem sua implementação na realidade social. Assim, a luta *Queer*, embora avançada no campo teórico e cultural, ainda enfrenta desafios consideráveis para converter seu discurso em ações legislativas e institucionais que garantam a plena cidadania e o reconhecimento jurídico das subjetividades dissidentes.

A busca por um *télos*, ou seja, um objetivo final que possibilite a transformação efetiva das estruturas normativas, ainda se apresenta como um desafio para os movimentos *Queer* e feministas. A dificuldade em estabelecer coalizões amplas e coesas, aliada à resistência da sociedade e à limitação da representatividade política, demonstra que a luta pela ampliação dos direitos e pela subversão das normatividades excludentes ainda se encontra em um campo de disputas permanentes.

Ao comentar Michel Foucault, Judith Butler enfatiza, dentro de sua perspectiva pós-

estruturalista, que o filósofo ironiza a noção de “verdade” (Butler, 2023, p. 44) em relação ao sexo. Tal ironia reflete um questionamento profundo sobre a estabilidade dos discursos normativos que sustentam a binariedade de gênero e a naturalização do sexo. O mesmo ocorre quando Foucault, ao discutir o conceito de “cinismo” (Foucault, 2022, p. 105), em Maquiavel, destaca sua coragem ao adentrar a complexa questão do poder soberano-legal. A questão da verdade, nesse contexto, não pode ser reduzida a uma única formulação, pois a diversidade de possibilidades e compreensões ultrapassa a dicotomia homem-mulher, uma temática amplamente explorada por Foucault em suas reflexões sobre a sexualidade e a biopolítica.

A abordagem foucaultiana sobre o saber e a normatividade jurídica revela que a verdade sobre o sexo e o corpo não é um dado absoluto, mas uma construção histórica e discursiva. Foucault evidencia como determinadas verdades foram sistematicamente impostas para justificar a exclusão e a marginalização de identidades dissidentes. Ele afirma: “Em nome de uma urgência biológica e histórica, justificava os racismos oficiais, então iminentes. E os fundamentava como ‘verdade’” (Foucault, 2022, p. 60).

Esse excerto demonstra que as normativas sociais e jurídicas sobre sexo e gênero foram sustentadas por discursos que invocavam um suposto imperativo biológico para legitimar formas de exclusão, o que incluía não apenas o racismo, mas também a patologização das identidades não binárias e das dissidências sexuais. Essas exclusões eram justificadas ora pela moral religiosa, ora por deliberações legais, e, em outros momentos, pelo discurso médico, que enquadrava diversas expressões de relacionamento e sexualidade como pecaminosas, criminosas ou doentias.

A referência aos *iminentes* mencionados por Foucault pode ser desdobrada em três acepções conceituais de iminência, conforme os princípios filosóficos de Abbagnano (2012):

1. **Ação imanente e sua relação com a performatividade:** A primeira acepção de iminência refere-se a uma ação que permanece no agente que a desempenhou, tendo fim em si mesma. Essa definição apresenta uma semelhança conceitual com a performatividade de Butler, na medida em que o ato discursivo não apenas se restringe à manifestação particular do emissor, mas também gera efeitos no contexto social e político externo. Como Butler argumenta, os atos de gênero não são simplesmente expressões individuais, mas ações reiteradas que moldam a percepção coletiva do que é inteligível e reconhecível dentro de determinada matriz normativa.
2. **Iminência e o limite da transcendência na experiência:** A segunda acepção confronta a iminência com o princípio da transcendência, destacando as possibilidades do sujeito para além da experiência empírica. Kant, ao tratar desse limite entre o cognoscível e o

metafísico, sustenta que:

> […] cuja verdade ou falsidade não pode ser comprovada nem descoberta por nenhuma experiência, e esta parte da metafísica é justamente aquela que constitui o fim essencial da mesma para que todo o resto é apenas meio, e assim precisa esta ciência de tal dedução por si mesma (*Prolegômenos*, § 40).

Essa perspectiva kantiana é relevante para a teoria da performatividade de Butler, pois evidencia que a construção da identidade de gênero não se restringe a um fenômeno estritamente empírico, mas envolve processos discursivos que ultrapassam a mera experiência sensível. O sujeito é constituído dentro de um campo de possibilidades regulado por normas que estabelecem os contornos da inteligibilidade de gênero.

3. **Iminência como consequência da realidade e a dissolução do sujeito**: A terceira acepção refere-se à iminência enquanto consequência imanente à própria realidade discursiva, deslocando o foco para a constituição do "eu" como ficção linguística. Tal concepção, que encontra eco na crítica desconstrutiva da metafísica da presença, permite pensar o sujeito não como uma essência substancial, mas como efeito de práticas discursivas que o produzem retroativamente. Nesse sentido, Butler, amparando-se em Haar, afirma: "O sujeito, o eu, o indivíduo, são apenas conceitos falsos, visto que transformam em substâncias fictícias unidades que inicialmente só têm realidade linguística" (Haar *apud* Butler, 2023, p. 50). A citação não se encerra em si, mas escancara o abismo entre o sujeito como centro soberano da enunciação e a noção de sujeito como posição estratégica dentro de um campo discursivo normativo.

Tal leitura desestabiliza o modelo clássico da identidade, ancorado na unidade e permanência, e abre espaço para a compreensão do sujeito como multiplicidade em constante devir. O que se afirma, portanto, é que a subjetividade não preexiste aos enunciados que a nomeiam, mas emerge a partir deles, em um campo tenso entre repetição e subversão. Nesse ponto, torna-se particularmente interessante observar como certas práticas sociais e culturais – como a linguagem vernacular nordestina, em que nomes próprios suprimem o marcador de gênero, tal como em "isto é de Benedito, é de Maria" – já operam, no cotidiano, uma espécie de desarticulação dos binarismos que a gramática normativa ocidental tende a cristalizar.

Esse dado não apenas ilustra uma prática linguística concreta, mas evidencia, no plano pragmático, a possibilidade de um regime de inteligibilidade menos apegado à estrutura binária de gênero e mais atento às nuances contextuais e afetivas da linguagem vivida. Assim, longe de ser um simples exemplo regional, trata-se de uma expressão de resistência semântica e ontológica frente à lógica da sujeição normativa.

Essa formulação remete à crítica nietzschiana à metafísica da substância e reforça a tese de Monique Wittig sobre a linguagem como um mecanismo que estrutura e naturaliza as normas de gênero. Em línguas como o francês, o espanhol e o português, todos os substantivos, incluindo objetos inanimados, são expressos dentro de um contexto de gênero, demonstrando como a própria estrutura linguística reforça uma matriz binária e excludente. A gramática não é neutra, mas um instrumento que regula a percepção dos corpos e das identidades, moldando as possibilidades de reconhecimento dentro do discurso social.

A problematização da verdade, segundo Butler e Foucault, deve ser compreendida dentro de um arcabouço discursivo que historicamente operou para produzir e regular identidades normativas, marginalizando expressões dissidentes. A imposição do binarismo de gênero, sustentada por discursos jurídicos, religiosos e médicos, é um exemplo de como as normas sexuais foram naturalizadas e convertidas em supostas verdades absolutas. Entretanto, a performatividade e a desconstrução da identidade demonstram que essas verdades não são imutáveis, mas passíveis de deslocamento e subversão.

A verdade sobre o sexo, segundo Foucault, não é uma entidade fixa e universal, mas uma construção que se submete às variações culturais e históricas de diferentes sociedades. A maneira como cada civilização regula a sexualidade reflete seus próprios sistemas de normatividade, sendo possível identificar distintos modelos de regulação, como a cultura fechada da terra do meio chinesa, a tradição milenar do arquipélago japonês, a diversidade ritualística da cultura indiana, a unidade eurocêntrica homogeneizada pela estrutura política e jurídica romana ou a inabalável fé dos árabes-muçulmanos. Em todos esses grupos, observa-se a presença da *ars erótica*, ou seja, uma arte do prazer sexual que, na modernidade ocidental, foi progressivamente substituída pelo que Foucault denomina de *scientia sexualis*, uma ciência da sexualidade que busca regular e categorizar as experiências do desejo. Essa transição, porém, não ocorre de maneira isolada, pois encontra respaldo na influência massificadora da religião, que reforça a normatividade da sexualidade inserida num esquema de controle e disciplina.

Dentro dessa complexidade de influências, Foucault sustenta que as atividades sexuais foram relegadas ao domínio do proibido, transformando-se em temas sobre os quais não se pode falar abertamente. Contudo, dada a centralidade do sexo na experiência humana, a repressão da sexualidade não impediu seu discurso, mas o reformulou em termos de confissão. A necessidade de relatar e justificar as práticas sexuais levou à criação de instâncias de confissão primeiro dentro da Igreja, posteriormente expandindo-se para os campos da medicina e da psicologia. Destarte, a sexualidade se tornou um campo de investigação disciplinar, no qual os indivíduos não apenas são compelidos a confessar seus desejos, mas também a enquadrá-los dentro das

normatividades estabelecidas pelo discurso médico e psiquiátrico.

Aprofundando essa análise, Foucault destaca a relação entre as leis patriarcais e o controle do sujeito sexual, apontando que: "[…] 'o sujeito' que supostamente é fundado e produzido nelas e por meio delas não tem acesso a uma sexualidade que esteja, em algum sentido, 'fora', 'antes' ou 'depois' do próprio poder" (Butler, 2023, p. 63). Essa formulação implica que a identidade de gênero e a sexualidade não podem ser compreendidas como fenômenos naturais que precedem o poder, mas sim como produtos das estruturas normativas que regulam sua inteligibilidade. A ideia de que um sujeito possa acessar uma sexualidade pura, autônoma e desvinculada das normas sociais é, portanto, uma ilusão, pois o desejo sempre se manifesta dentro de um regime discursivo que determina quais identidades são possíveis e quais devem ser marginalizadas.

Uma preocupação que surge a partir dessa análise é a possibilidade de que a ascensão das identidades *Queer* possa resultar em uma inversão da estrutura de poder, impondo-se sobre a heterossexualidade enquanto figura de dominação. Esse receio, contudo, parece infundado, pois, como mencionado anteriormente, o masculino continua sendo o padrão idealizado de superioridade dentro da matriz sociocultural vigente. A lógica da heteronormatividade compulsória e da estrutura patriarcal permanece operante, garantindo que o masculino e a heterossexualidade sejam protegidos enquanto posições de excelência. O que se observa, portanto, não é uma ameaça à supremacia da masculinidade normativa, mas um processo de resistência contra a imposição de um sistema de gênero rígido e excludente.

Dessa forma, a teoria *Queer* deve ser compreendida dentro desse contexto de resistência e subversão das normatividades impostas. Butler propõe que:

> A presunção aqui é que o "ser" de um gênero é um efeito, objeto de uma investigação genealógica que mapeia os parâmetros políticos de sua construção no modo da ontologia. Declarar que o gênero é construído não é afirmar sua ilusão ou artificialidade, em que se compreende que esses termos residam no interior de um binário que contrapõe como opostos o "real" e o "autêntico". Como genealogia da ontologia do gênero, a presente investigação busca compreender a produção discursiva da plausibilidade dessa relação binária, e sugerir que certas configurações culturais do gênero assumem o lugar do "real" e consolidam e incrementam sua hegemonia por meio de uma autonaturalização apta e bem-sucedida (2023, p. 68-69).

A partir das análises desenvolvidas, é possível sintetizar a concepção do **sujeito *Queer*** como uma identidade jurídica, filosófica e socialmente construída, cuja existência se dá no embate com as normativas que regulam a inteligibilidade do gênero e da sexualidade. O sujeito *Queer* não se enquadra na lógica binária do sexo, nem nas categorizações normativas impostas pela heteronormatividade compulsória, sendo, portanto, um efeito discursivo de um sistema jurídico, político e cultural que, ao mesmo tempo em que o marginaliza, possibilita sua

contestação e subversão.

A performatividade do gênero, tal como formulada por Judith Butler em *Problemas de Gênero*, evidencia que o gênero não é um atributo essencial do sujeito, mas sim um conjunto de atos reiterativos que produzem a ilusão de coerência identitária. Desse modo, o sujeito *Queer*, enquanto categoria jurídica e política, se constitui por meio de performances de gênero que desestabilizam as normatividades sexuais e sociais. Ao contrário das concepções tradicionais que vinculam a identidade de gênero a um dado biológico inquestionável, a perspectiva *Queer* subverte essa fixidez ao demonstrar que o gênero é um constructo discursivo, regulado por mecanismos institucionais, mas também passível de deslocamento e ressignificação.

Voltemo-nos ao pensamento de Judith Butler em interseção a Jacques Derrida, a distinção entre a performatividade pode ser compreendido como uma espécie de "coreografia" derridiana do sentido – isto é, o jogo de inscrições, traços e deslocamentos que organizam o aparecer do sujeito – não se faz por oposição simples, mas por um delicado regime de vizinhança teórica, no qual convergências e divergências se entrelaçam como linhas de uma mesma tessitura crítica.

Em primeiro plano, há uma afinidade estrutural incontornável: ambas as perspectivas recusam a ideia de um sujeito originário, pleno e anterior às práticas que o constituem. Tanto Butler quanto Derrida inscrevem o sujeito no campo da repetição, da iterabilidade e da inscrição simbólica. Não há essência anterior ao gesto; há, antes, um efeito produzido pela repetição regulada de normas. Nesse ponto, a performatividade butleriana deve muito à noção derridiana de iterabilidade: todo ato – seja linguístico, seja corporal – só adquire sentido porque pode ser repetido, deslocado, reinscrito em novos contextos.

Todavia, é precisamente na inflexão dessa repetição que se delineiam suas diferenças. A performatividade, em Butler, assume uma tonalidade marcadamente política e encarnada. Trata-se da repetição de normas de gênero que, ao mesmo tempo em que produzem o sujeito, abrem a possibilidade de sua subversão. O corpo, aqui, não é mero suporte, mas lugar de inscrição e de resistência, onde os atos reiterativos podem falhar, deslizar, produzir fissuras na norma. A performatividade é, portanto, uma prática situada: ela ocorre no interior de dispositivos sociais concretos – o direito, a linguagem, a cultura – e se oferece como campo de disputa.

Já em Derrida, o que aqui se nomeia como "coreografia" – embora não seja um conceito técnico formalizado nesses termos – refere-se a algo mais radical e anterior: a própria condição de possibilidade de qualquer sentido. Trata-se do movimento dos traços, do diferir e do adiar (différance), que impede a fixação de identidades estáveis (Derrida; Weber, 1992). Não há, propriamente, um "ato performativo" no sentido butleriano, mas uma dança incessante de

marcas e diferenças, na qual todo significado se constitui apenas ao se deslocar. A ênfase recai menos sobre o corpo social e mais sobre a estrutura da linguagem e da significação.

Enquanto Butler trabalha no plano da normatividade social e de suas reiteradas encenações, Derrida opera em um nível mais fundamental, interrogando o próprio solo onde tais encenações se tornam possíveis. A performatividade é já um efeito histórico daquilo que a desconstrução derridiana revela como instabilidade originária.

Não obstante, há também uma divergência crucial quanto ao horizonte político. Butler, ainda que profundamente influenciada por Derrida, reinscreve a iterabilidade em um projeto de transformação social: sua teoria visa tornar visíveis os mecanismos de exclusão e, sobretudo, abrir espaço para formas de vida dissidentes. Derrida, por sua vez, mantém uma posição mais aporética: sua desconstrução não prescreve diretamente práticas de emancipação, mas desestabiliza os fundamentos que sustentam qualquer pretensão de universalidade.

Poder-se-ia, então, sintetizar essa relação nos seguintes termos, a performatividade é a encenação reiterada da norma no corpo, enquanto a "coreografia" derridiana é o movimento anterior que torna toda encenação possível, mas nunca plenamente estável. Em última análise, Butler traduz Derrida para o campo da vida vivida, da carne social, da política dos corpos; Derrida, por sua vez, radicaliza a crítica ao mostrar que mesmo essas traduções permanecem atravessadas por um jogo de diferenças que escapa a toda captura definitiva. Entre ambos, não há ruptura, mas uma tensão fecunda: a de pensar, simultaneamente, a materialidade das normas e a instabilidade estrutural que as habita.

No campo jurídico, essa problemática se reflete na tensão entre o reconhecimento do sujeito *Queer* dentro das normativas de direitos humanos e a resistência das instituições em abandonar as categorias estanques de sexo e gênero. A performatividade *Queer* questiona os pressupostos que fundamentam a normatividade jurídica, evidenciando que a própria formulação das leis sobre identidade de gênero e orientação sexual está inserida em um arcabouço discursivo que, historicamente, operou para a exclusão de corpos dissidentes. O desafio do reconhecimento jurídico do sujeito *Queer* reside na necessidade de reconfiguração dos marcos normativos que sustentam a heteronormatividade e o binarismo de gênero.

Por outro lado, a ausência de um modelo identitário fixo também impõe desafios à organização política do sujeito *Queer* enquanto categoria jurídica reivindicatória. Diferentemente dos movimentos feministas e dos coletivos LGBTQIAPN+ que, em determinados momentos, pautaram suas lutas na consolidação de identidades políticas bem delimitadas, a perspectiva *Queer* resiste à fixação categorial, adotando uma postura de fluidez e multiplicidade. Isso levanta a questão sobre como um sujeito jurídico cuja essência é a

contestação da normatividade pode ser inserido em um ordenamento que exige categorias estáveis para a formulação de direitos e políticas públicas.

Dessa forma, o sujeito *Queer*, enquanto ente jurídico e político, não pode ser compreendido dentro das concepções tradicionais de identidade. Ele se configura como um espaço de resistência à normatividade de gênero e como um desafio à própria estrutura legal vigente. A construção desse sujeito no direito exige um deslocamento paradigmático que reconheça a performatividade como fundamento da identidade e que permita a inclusão de subjetividades fluidas e dissidentes dentro do regime jurídico.

1.2 O Queer em Resistência à Cristalizada Heteronormatividade Compulsória

A construção das identidades de gênero e sexualidade, no âmbito das normas culturais hegemônicas, tem sido historicamente fundamentada em uma matriz binária e compulsória, cuja fixidez se impõe por meio de dispositivos discursivos, institucionais e religiosos. A heteronormatividade, enquanto regime regulador das subjetividades, não se configura apenas como um modelo dominante, mas como uma estrutura que pretende ser absoluta, natural e imutável. No entanto, essa pretensa estabilidade tem sido desafiada por correntes teóricas e movimentos sociais que reivindicam a fluidez e a performatividade das identidades, colocando em xeque a imposição de um ideal único de desejo e subjetivação.

A teoria *Queer*, ao se posicionar em resistência a normatividade cristalizada, rejeita a essencialização dos gêneros e sexualidades, propondo um deslocamento epistemológico que denuncia a artificialidade dos binarismos e a violência das exclusões impostas por regimes de inteligibilidade restritivos. Judith Butler, ao teorizar sobre a performatividade do gênero, evidencia que a identidade não é um núcleo ontológico fixo, mas um efeito discursivo, reiterado e legitimado por práticas sociais. Assim, a heteronormatividade compulsória não apenas impõe uma estrutura de gênero e desejo, mas busca negar qualquer possibilidade de subjetividades dissidentes, marginalizando e subalternizando aqueles cujas existências transbordam os limites da normatividade.

Nesse sentido, a interseção entre a teoria *Queer* e a crítica ao falocentrismo religioso é um ponto crucial para compreender as resistências à naturalização do modelo binário de gênero e da matriz heterossexual. A relação entre discurso religioso e normatividade sexual é evidente na medida em que a tradição judaico-cristã desempenha um papel central na legitimação da heteronormatividade compulsória. Ao estabelecer uma ordem simbólica rigidamente masculina,

as narrativas religiosas reforçam a expropriação do feminino e a sua posição subordinada na hierarquia do poder. A própria estrutura trinitária do cristianismo exemplifica esse apagamento, ao masculinizar a totalidade da divindade e excluir qualquer possibilidade de um feminino dotado de agência e autonomia.

Dessa forma, o *Queer* emerge não apenas como uma identidade, mas como uma posição crítica e política que tensiona as fronteiras do gênero e do desejo, desestabilizando o edifício normativo da heterossexualidade compulsória. A subversão das categorias de identidade fixa e a contestação da performatividade regulada dos corpos são elementos fundamentais na luta contra a hegemonia de um discurso que pretende ser universal e atemporal. A crítica *Queer* se insere em um campo de disputa epistemológica e política, desafiando as estruturas simbólicas que buscam naturalizar a subordinação, e reivindicando um espaço no qual a diversidade da experiência humana possa ser reconhecida e legitimada.

O que se segue, portanto, é uma análise aprofundada da forma como Butler compreende essa dinâmica de exclusão e contestação, bem como a maneira pela qual o discurso religioso e falocêntrico colabora para a manutenção da heteronormatividade como um paradigma inquestionável. Observa-se, na formulação teórica dela, é a exposição de um constructo legal que não corresponde a uma normatividade jurídica positivada, mas sim a uma convenção moral transmutada em lei simbólica, conforme postulada por Lacan. Tal deslocamento categorial não se limita a um artifício discursivo, mas denota a profundidade da questão em sua filosofia. O conceito fundamentalmente estabelecido pode ser sintetizado da seguinte forma:

> O “sujeito” masculino é uma construção fictícia, produzida pela lei que proíbe o incesto e impõe um deslocamento infinito do desejo heterossexualizante. O feminino nunca é uma marca do sujeito; o feminino não pode ser o “atributo” de um gênero. Ao invés disso, o feminino é a significação da falta, significada pelo Simbólico, um conjunto de regras linguísticas diferenciais que efetivamente cria a diferença sexual. A posição linguística masculina passa pela individuação e heterossexualização exigidas pelas proibições fundadoras da lei Simbólica, a lei do Pai. O incesto, que separa o filho da mãe e, portanto, instala a relação de parentesco entre eles, é uma lei decretada “em nome do Pai” (Butler, 2023, p. 60-61).

Já mencionamos anteriormente o fenômeno da desvalorização da mulher em oposição à exaltação da masculinidade, uma regra moral tácita consolidada ao longo dos séculos sob a égide do falocentrismo, alicerçado na superioridade física do macho e na relativa vulnerabilidade da fêmea, especialmente no contexto da maternidade. Para aprofundarmos essa questão, torna-se necessário desvelar os elementos subjacentes que foram apenas tangenciados na discussão anterior. O que se denomina “lei”, neste contexto, não se limita ao arcabouço jurídico-político, mas adentra os domínios da religião, uma vez que, ao colocar entre aspas a primeira pessoa da Santíssima Trindade, Butler evidencia que a heteronormatividade se insere

dentro de uma estrutura discursiva sustentada pelo pensamento judaico-cristão. No entanto, uma confrontação direta com tais preceitos dogmáticos se revela inviável, visto que o debate acerca da normatividade sexual no seio das tradições religiosas encontra barreiras intransponíveis, pois toca em dogmas cuja contestação poderia, sob outras circunstâncias históricas, culminar em perseguições sob a acusação de heresia e subversão. Ainda que o Tribunal do Santo Ofício tenha sido formalmente abolido, a censura e a difamação continuam a ser instrumentos eficazes de silenciamento, perpetuando uma marginalização sistêmica das vozes dissidentes e comprometendo a possibilidade de um debate dialógico e esclarecedor. Tal antagonismo, evidentemente, não escapa à percepção de Butler, que opta por uma abordagem mais abrangente, incluindo a crítica sem que esta se torne o ponto central de embate.

É inegável que a estrutura trinitária do cristianismo se inscreve dentro de um discurso falocêntrico: das três pessoas que a compõem, duas são inequivocamente masculinas, enquanto a terceira – o Espírito Santo – poderia ser interpretada como uma instância de alteridade feminina. Essa possibilidade, contudo, permanece amplamente ignorada na tradição teológica dominante. O Espírito Santo, aquele que ilumina a humanidade, poderia ser associado ao princípio reprodutivo, uma vez que a própria expressão "dar à luz" ressoa semanticamente com a ideia de transmissão de conhecimento e geração de vida[7] No entanto, a tradição dogmática ocidental não contempla essa correlação e opta por masculinizar todas as três pessoas da Trindade, reforçando um paradigma patriarcal de autoridade transcendente.

O problema fundamental dessa estrutura reside no fato de que o binarismo imposto ao pensamento filosófico e religioso não apenas padroniza a compreensão do gênero e da sexualidade, mas também restringe a percepção de possibilidades performativas alternativas. O modelo dicotômico masculino/feminino, embora possa ter sua fundamentação em determinados processos evolutivos, não exaure a multiplicidade de configurações subjetivas possíveis, especialmente no campo da performatividade de gênero. Sob essa ótica, o discurso religioso representa uma das primeiras e mais resistentes frentes de enfrentamento da diversidade, não necessariamente no sentido de um conflito beligerante, mas como um espaço de interdição discursiva que impossibilita a construção de um debate dialógico, harmônico e respeitoso.

Nesse contexto, a problematização do binarismo trinitário não é meramente uma questão teológica, mas um passo essencial na desconstrução das normatividades impostas à experiência

[7] A figura feminina cristã mais relevante é a Virgem Maria, aquela que carregou a personificação viva de Deus na terra. Ela, uma entidade, antagonicamente, para algumas religiões, imaculada do pecado original e mãe ao mesmo tempo, representa apenas um ponto de interseção com o Todo-poderoso. Portanto, as orações destinadas à Santa Maria, são destinadas para que ela, em alto grau na hierarquia celeste, influencie o Altíssimo a nosso favor, ou seja, Maria é uma intermediária entre humano e divino.

de gênero. A própria literatura já flertou com essa possibilidade. Azevedo (2025), por exemplo, evoca a tríade cristã sob um enfoque temporal e humano: “Sou passado, presente, futuro – três pessoas distintas em uma só, mistério da terreníssima trindade” (2025, p. 9-10).

Ao relacionar a sabedoria acumulada pela velhice com a interligação entre infância, juventude e maturidade, o autor propõe uma releitura mundana do conceito de Trindade. Para nós, essa reflexão remete à esperança de um futuro no qual o Espírito Santo possa ser representado não como uma entidade de gênero fixo, mas como uma figura angelical, isenta de uma designação sexual essencialista – ou, mais precisamente, como um ser que transcende os imperativos do gênero e assume o sexo que desejar representar.

Nesse contexto, utilizamos a seguinte passagem de Butler para ilustrar a construção discursiva da distinção entre natureza e cultura, bem como sua função estruturante nas estratégias de dominação: “[...] o próprio conceito do sexo-como-matéria, do sexo-como-instrumento-de-significação-cultural, é uma formação discursiva que atua como fundação naturalizada da distinção natureza/cultura e das estratégias de dominação por ela sustentadas” (Butler, 2023, p. 74). Dessa maneira, compreende-se que a dicotomia entre o natural e o cultural transcende o escopo meramente religioso, pois, ao ser assimilada e cristalizada pelo corpo social, perpetua a exclusão da diferença. No entanto, tal exclusão não decorre de uma efetiva incompatibilidade ontológica, mas sim de uma construção discursiva que busca normatizar determinadas manifestações do sexo como legítimas e outras como desviantes. Em essência, a experiência sexual, em suas múltiplas expressões, é inerentemente dotada de significado e, por conseguinte, não deveria estar sujeita a uma padronização normativa que reduza a pluralidade do desejo à rigidez de categorias impostas.

Nesse sentido, a resistência ao regime de dominação sexual e de gênero se configura como uma contestação ativa das normas que determinam e restringem o campo da inteligibilidade social. Butler, ao enfatizar essa dimensão, argumenta que: “Localizar o mecanismo mediante o qual o sexo se transforma em gênero é pretender estabelecer, em termos não biológicos, não só o caráter de construção do gênero, seu *status* não natural e não necessário, mas também a universalidade cultural da opressão” (2023, p. 76).

Ao expandir a investigação sobre os mecanismos que estruturam as transformações sociais, torna-se possível vislumbrar a maneira pela qual diferentes grupos e ideologias consolidam determinados status, legitimando convenções e práticas que reforçam a subjugação do feminino. Entre esses dispositivos, destacam-se a tradição do dote, a normatização da performatividade de gênero através de códigos estéticos e comportamentais, a influência do complexo de Édipo na constituição da subjetividade e a diversidade dos prazeres sexuais.

O dote, compreendido como a transação pecuniária realizada pela família da noiva ou do noivo como condição para o enlace matrimonial, constitui um exemplo emblemático da mercantilização do feminino. Embora sua configuração tenha variado ao longo das épocas e entre diferentes culturas, o princípio subjacente permanece inalterado: a instrumentalização das mulheres como bens de troca no mercado matrimonial. A identidade feminina, por sua vez, tem sido historicamente moldada sob esse prisma transacional, refletindo-se até mesmo na adoção do sobrenome do marido após o casamento, um mecanismo que, em sua essência, evoca a ideia de transferência de propriedade. Butler evidencia essa questão ao afirmar: "[...] as noivas com dote são usadas para mostrar como as mulheres como objeto de troca efetivamente consolidam e definem o vínculo social entre os homens" (Butler, 2023, p. 267).

Esse fenômeno, ancorado no pensamento estruturalista, ilustra a função social das normas: estabelecer regulações e leis muitas vezes destituídas de fundamentação racional, mas sustentadas por preconceitos historicamente arraigados. No arranjo tradicional, a figura masculina ocupa sempre o centro das relações, cabendo ao pai a responsabilidade de "ceder" sua filha a outro homem, reforçando, assim, os laços entre grupos familiares masculinos. Como destaca Butler: "As mulheres são 'objetos (poéticos) de troca', no sentido de que mediam a relação de desejo não reconhecida entre os homens como objeto explícito e aparente do discurso" (2023, p. 268).

A restrição da autonomia feminina na escolha matrimonial, longe de ser um resquício do passado, ainda persiste em determinados contextos sociais. Os casamentos arranjados, frequentemente associados à tradição indiana, foram igualmente predominantes em sociedades aristocráticas ocidentais, onde as alianças matrimoniais serviam como instrumentos políticos e estratégicos. A dinastia dos Habsburgo constitui um exemplo paradigmático dessa lógica, ao utilizar suas princesas como peças fundamentais na construção de uma hegemonia transnacional, consolidando redes de poder através de enlaces matrimoniais planejados. Nesse cenário, a subjetividade feminina era inteiramente subjugada ao imperativo dinástico, restringindo-se ao papel de elo entre linhagens masculinas. O romantismo do "príncipe encantado" e do matrimônio idealizado, portanto, contrastava com a realidade de mulheres destinadas a afirmar a perpetuação do poder masculino, cuja única prerrogativa era aceitar o compromisso perante o bispo em uma cerimônia grandiosa que sancionava sua instrumentalização social.

Além de ser desprovida de uma identidade autônoma e assimilada pela estrutura familiar do marido, a mulher aprendeu, como estratégia de sobrevivência, a reprimir quaisquer manifestações de dissidência em relação às normas de gênero vigentes. Nesse processo,

construiu uma espécie de máscara defensiva, um artifício performativo que conforma sua aparência ao olhar social, sem, contudo, corresponder necessariamente à sua essência subjetiva. Nesse sentido, é pertinente recorrer à análise de Joan Riviere (1883-1962), cujas reflexões aprofundam essa problemática. Sobre sua trajetória e pensamento, temos:

> A britânica Joan Hodgson Verral nasceu em 1883, em Brighton, e, mais tarde, casou-se com o advogado Evelyn Riviere, tornando-se Joan Riviere [...] É em 1929 que Joan Riviere publica *A feminilidade como máscara*, na *Revista Internacional de Psicanálise*. O artigo inspira-se no trabalho de Ernest Jones, intitulado *O desenvolvimento precoce da sexualidade feminina*, também publicado na Revista Internacional de Psicanálise, em 1927. Riviere debruça-se sobre um tipo específico de mulher: essas mulheres possuiriam uma tendência à masculinidade e, tentando ocultá-la, usam a feminilidade como máscara, evitando represálias do sexo masculino (Rosa; Weinmann, 2020, p. 8, grifo do original).

Rosa e Weinmann (2020) trazem à tona a reflexão de Joan Riviere acerca da construção da feminilidade como um dispositivo defensivo, uma máscara performativa utilizada por mulheres que, ao manifestarem tendências dissidentes em relação às normas de gênero estabelecidas, necessitam ocultá-las para evitar represálias do sistema patriarcal. Essa leitura, fundamental para a psicanálise e para os estudos de gênero, revela que a feminilidade, longe de ser um dado natural ou uma expressão autêntica da subjetividade feminina, pode funcionar como um mecanismo de adaptação às dinâmicas de poder que permeiam a sociedade.

Riviere (2005) sustenta que não há uma distinção essencial entre a feminilidade considerada genuína e aquela que se manifesta como uma máscara, pois ambas operam no mesmo campo performativo. Segundo a autora, a capacidade de expressar traços femininos pode estar presente em qualquer mulher, inclusive em mulheres homossexuais, mas sua manifestação não necessariamente reflete um prazer sexual primário. Pelo contrário, em certos casos, a feminilidade pode emergir como um recurso para lidar com ansiedades internas, sendo mobilizada mais como uma forma de autopreservação do que como uma expressão espontânea da subjetividade feminina.

Além disso, Riviere (2005) analisa a maneira como algumas mulheres, ao internalizarem conflitos psíquicos relacionados à sua posição social e familiar, constroem fantasias de supremacia como meio de proteger-se da ansiedade provocada por desejos considerados inaceitáveis. Para ela, ao desenvolver uma sensação de superioridade sobre os pais, a mulher estudada não apenas gratificava seus impulsos inconscientes, mas também encontrava uma forma de evitar possíveis represálias. Essa estratégia envolvia tanto a formação de reações compensatórias quanto a ocultação de sua própria hostilidade. No entanto, esse mecanismo apresentava fragilidades, uma vez que a necessidade de manter uma posição de supremacia a tornava vulnerável ao colapso emocional quando essa estrutura era ameaçada.

De acordo com Riviere, a análise clínica revelou que, ao enfrentar desafios que desestabilizavam sua fantasia de controle absoluto, essa mulher experimentava episódios de extrema ansiedade, fúria e depressão. Antes mesmo do processo analítico, essa instabilidade emocional manifestava-se através de adoecimentos frequentes, evidenciando a fragilidade de uma identidade sustentada por uma dinâmica psíquica de compensação e repressão. A feminilidade, nesse contexto, revela-se não como uma expressão autêntica e naturalizada, mas como um dispositivo tático, uma performance engendrada para responder às demandas do ambiente social e psíquico em que a mulher se encontra inserida.

A análise de Riviere, em leitura de Butler, dialoga com as formulações de Butler sobre a performatividade do gênero, pois evidencia que a identidade feminina não se estrutura como uma essência inata, mas como um conjunto de gestos, posturas e expressões reiteradas para responder às expectativas impostas. Ao se apropriar do conceito de máscara, Riviere antecipa o entendimento de que o gênero não é uma verdade ontológica, mas um ato contínuo de encenação, um disfarce que permite a navegação em um espaço dominado pela lógica falocêntrica.

O ponto central de sua argumentação reside na ideia de que as mulheres que manifestam traços considerados "masculinos" – seja pela assertividade, pelo domínio intelectual ou pelo exercício de papéis tradicionalmente reservados aos homens – encontram na feminilidade performática uma estratégia de proteção. Esse movimento é, ao mesmo tempo, um gesto de submissão e de resistência: submissão, pois reafirma a hierarquia de gênero ao validar os códigos da feminilidade convencional; resistência, pois permite que essas mulheres ocupem espaços de poder sem serem diretamente punidas pela transgressão às normas culturais.

Essa lógica de encobrimento e adaptação pode ser observada em diversos contextos históricos e sociais, nos quais as mulheres foram levadas a modular sua conduta para evitar sanções. A naturalização da feminilidade como uma expressão "espontânea" da mulher, portanto, mascara a violência simbólica que condiciona esse comportamento. Em outras palavras, a noção de que a feminilidade seria uma verdade intrínseca ao "ser mulher" esconde o fato de que, muitas vezes, essa identidade é um produto da coerção e da necessidade de sobrevivência dentro de um sistema que pune qualquer desvio da norma estabelecida.

A reflexão proposta por Butler (2023) articula as contribuições de Riviere e Lacan no que tange à performatividade da feminilidade e sua imbricação na lógica fálica. Ainda que Riviere tenha trabalhado diretamente com Freud e se alinhado às concepções de Melanie Klein, Butler insere sua análise dentro da perspectiva estruturalista lacaniana, onde a máscara da feminilidade é vista como um artifício pelo qual as mulheres, privadas do *ter* o Falo, tentam se

aproximar da posição de *ser* o Falo. Esse deslocamento implica a internalização da Lei Simbólica como um regime de significação que regula as posições de gênero, determinando que a mulher não pode possuir a autoridade associada ao Falo, mas pode encarnar sua representação no jogo social. Em suas palavras:

> Ser o Falo é ser significado pela lei paterna, é tanto ser seu objeto e instrumento como, em termos estruturalistas, o "signo" e a promessa de seu poder. Consequentemente, como objeto constituído ou significado de troca pelo qual a lei paterna estende seu poder e o modo como se apresenta, diz-se que as mulheres são o Falo, isto é, o emblema de sua circulação contínua. Mas esse "ser" o Falo é necessariamente insatisfatório, na medida em que as mulheres jamais poderão refletir plenamente essa lei; algumas feministas argumentam que isso exigiria uma renúncia ao próprio desejo das mulheres (uma dupla renúncia, de fato, correspondente à "onda dupla" de recalcamento que Freud afirmou fundar a feminilidade), o que representaria a expropriação desse desejo como um desejo de não ser nada além do reflexo, do garante da necessidade difundida do Falo.
> Por outro lado, diz-se que os homens "têm" o Falo mas nunca o "são", no sentido de que o pênis não é equivalente à Lei, e nunca poderá simbolizá-la plenamente Assim, verifica-se a impossibilidade necessária ou pressuposta de todo esforço para ocupar a posição de "ter" o Falo, com a consequência de que ambas as posições, a de "ter" ou a de "ser", devem ser entendidas nos termos de Lacan, como fracassos cômicos, todavia obrigados a articular e encenar essas impossibilidades repetidas (Butler, 2023, p. 88-89).

A análise butleriana ressalta a ambiguidade estrutural presente na construção lacaniana, na medida em que tanto homens quanto mulheres habitam um espaço de falta e impossibilidade no que concerne ao Falo. As mulheres, ao serem identificadas como o Falo, tornam-se meras garantidoras da sua circulação simbólica, sem jamais alcançarem uma posição de agência plena. Paralelamente, os homens, ainda que socialmente investidos do Falo, não conseguem ressignificá-lo de maneira absoluta, pois o pênis não se equipara à Lei e tampouco pode simbolizá-la em sua totalidade. Dessa maneira, tanto o "ter" quanto o "ser" o Falo se configuram como posições instáveis e falhas, obrigadas a reiterar continuamente sua suposta coerência através de encenações que Lacan descreve como "fracassos cômicos". A ironia dessa construção reside no fato de que ambos os sexos são compelidos a encenar incessantemente a masculinidade e a feminilidade dentro de uma estrutura que jamais pode ser completamente realizada, revelando o caráter essencialmente performativo do gênero.

Nesse contexto, Butler identifica duas leituras possíveis da mascarada feminina dentro da análise lacaniana. A primeira perspectiva compreende a mascarada como a própria produção performativa da ontologia sexual, um ato reiterado que constrói a aparência da feminilidade como uma substância. Essa interpretação aproxima-se da crítica pós-estruturalista ao essencialismo, pois reforça a ideia de que a identidade de gênero não é um dado natural, mas um efeito de práticas discursivas reguladas. Já a segunda leitura considera a mascarada como um mecanismo de negação do desejo feminino, implicando a existência de uma feminilidade

originária que, no entanto, permanece recalcada dentro da economia fálica. Ambas as abordagens, ainda que distintas, apontam para a fragilidade da noção de identidade sexual como algo fixo, uma vez que a feminilidade se constitui tanto como uma imposição normativa quanto como um campo de resistência e subversão.

Ampliando essa discussão, as questões pós-estruturais levantadas por Butler questionam se a mascarada é um subterfúgio para negar um desejo feminino essencial, transformando-o em uma falta que precisa ser encenada; ou se, ao contrário, trata-se da tentativa de encobrir essa falta através da pretensão de parecer o Falo. Outra possibilidade reside na hipótese de que a mascarada constrói a feminilidade como reflexo do Falo, silenciando, assim, formas alternativas de subjetividade, como a bissexualidade, que poderiam desestabilizar a ordem heteronormativa. Joan Riviere sugere, por sua vez, que a mascarada poderia servir para transmutar a agressão e o medo de punição em sedução e flerte, convertendo a submissão em uma estratégia de poder simbólico.

Diante dessas interpretações, questiona-se se a mascarada opera como um dispositivo repressivo, que visa ocultar uma feminilidade preexistente e insubmissa à lógica fálica, ou se, ao contrário, constitui o próprio mecanismo pelo qual a feminilidade é primeiramente instituída como uma identidade delimitada, definindo-se em oposição ao masculino. Assim, a feminilidade, longe de ser um estado ontológico estável, emerge como um campo de disputa, uma performance reiterativa que tanto reafirma quanto desafia a matriz normativa do gênero. Butler, ao desconstruir essa lógica, evidencia a precariedade das categorias tradicionais da psicanálise estruturalista e, ao mesmo tempo, amplia as possibilidades de ressignificação das identidades sexuais dentro de um horizonte pós-estruturalista.

A crítica de Butler às formulações lacanianas se inscreve em um projeto mais amplo de desconstrução das categorias psicanalíticas tradicionais, as quais, segundo sua perspectiva, reiteram um viés masculinista e heteronormativo, alinhado aos padrões sociais dominantes e resistente à dissidência feminina. Diante desse cenário, Butler resgata e tensiona as reflexões de Freud em *Luto e Melancolia* (1917), promovendo uma análise que conecta a constituição da identidade *Queer* à dinâmica psíquica da perda e do desejo reprimido. Assim sendo:

> [...] a melancolia está de alguma forma relacionada a uma perda objetal retirada da consciência, em contraposição ao luto, no qual nada existe de inconsciente a respeito da perda.
> No luto, verificamos que a inibição e a perda de interesse são plenamente explicadas pelo trabalho do luto no qual o ego é absorvido. Na melancolia, a perda desconhecida resultará num trabalho interno semelhante, e será, portanto, responsável pela inibição melancólica. A diferença consiste em que a inibição do melancólico nos parece enigmática porque não podemos ver o que é que o está absorvendo tão completamente. O melancólico exibe ainda uma outra coisa que está ausente no luto – uma diminuição

> extraordinária de sua autoestima, um empobrecimento de seu ego em grande escala. No luto, é o mundo que se torna pobre e vazio; na melancolia, é o próprio ego (Freud, 1996a, p. 251).

Dentro desse quadro conceitual, Butler estabelece um elo entre a formação da consciência *Queer* e a experiência psíquica da perda originária, vinculada ao processo de superação do Complexo de Édipo. No desenvolvimento tradicional, o amor primário pela mãe, uma vez deslocado e ressignificado, dá lugar a novos vínculos amorosos heterossexuais. No entanto, para sujeitos *Queer*, esse processo se configura de maneira mais complexa, pois a normatividade imposta não apenas marginaliza seus desejos, mas também impede o reconhecimento pleno de sua orientação afetiva, deslocando a experiência do luto para um registro melancólico.

Nesse sentido, a identidade *Queer* pode ser concebida como um espaço intermediário entre o luto e a melancolia, na medida em que sua constituição passa por um processo de perda e reconfiguração do desejo, muitas vezes reprimido ou não legitimado socialmente. No entanto, a superação definitiva desse estado melancólico só se concretiza quando há o pleno reconhecimento e aceitação da própria sexualidade. A recusa desse reconhecimento, por outro lado, não apenas perpetua a cristalização dos estereótipos heteronormativos, mas também gera mecanismos de projeção e hostilidade, dirigidos àqueles que manifestam suas identidades de maneira autêntica.

A repressão do desejo *Queer*, nesse contexto, não se limita à negação individual, mas assume formas diversas no campo social, manifestando-se em fenômenos como a hipermasculinidade obsessiva ou a rivalidade feminina exacerbada. A obsessão de certos homens pelo culto ao fisiculturismo, por exemplo, pode ser interpretada como um deslocamento do desejo homoerótico não reconhecido, onde a admiração compulsiva pelos corpos musculosos de outros homens se traduz em um fetichismo normativo que mantém a ilusão da heterossexualidade hegemônica. De modo análogo, a inveja e a rivalidade entre mulheres podem expressar uma forma inconsciente de desejo reprimido, transformado em hostilidade.

A reflexão psicanalítica sobre a compulsão e a mania permite, ainda, estabelecer um paralelo com a dinâmica do preconceito. A homofobia, sob esse prisma, pode ser lida como um fenômeno compulsivo, em que o ódio projetado sobre sujeitos *Queer* funciona como um reforço da negação interna. A violência simbólica e, em muitos casos, física contra corpos dissidentes revela, assim, não apenas um posicionamento social conservador, mas um mecanismo psíquico de repressão que, paradoxalmente, reafirma o desejo interditado na mesma medida em que busca negá-lo. Butler, ao expor essa dinâmica, evidencia como a heteronormatividade não

apenas marginaliza as existências *Queer*, mas estrutura subjetividades que, ao se recusarem a reconhecer seus próprios desejos, operam a repressão como forma de autoafirmação.

A reflexão de Gayle Rubin (2003) evidência como a repressão policial e social à comunidade LGBTQIAPN+ nos Estados Unidos, intensificada a partir de 1977, inscreve-se dentro de um padrão histórico de perseguição legitimada por discursos moralizantes. Para ela:

> Desde então, a ação policial contra a comunidade gay cresceu de forma exponencial. [...] Nem a "liberada" San Francisco ficou imune. Instauraram-se processos contra muitos bares, fizeram-se muitas prisões em parques e, no outono de 1981, a polícia deteve mais de 400 pessoas numa série de batidas em Polk Street, artéria de maior movimento da vida noturna gay local. Agredir homossexuais se tornou um dos maiores divertimentos para os jovens machões da cidade. Eles entravam nas zonas de concentração gay armados com tacos de beisebol e procurando confusão, sabendo que seus responsáveis adultos os aprovariam secretamente ou olhariam para o outro lado (Rubin, 2003a, p. 9).

A autora descreve como a violência contra homossexuais se tornou uma prática sistemática e tolerada, chegando ao ponto de ser considerada uma espécie de entretenimento para grupos conservadores e jovens influenciados por um ambiente que reforçava a impunidade e a permissividade desse tipo de agressão. Essa dinâmica evidencia uma lógica binária e maniqueísta do nós contra eles, na qual a construção de inimigos sociais se torna um mecanismo fundamental para a coesão de determinados grupos ideológicos.

A conexão que Rubin estabelece entre essa escalada de violência e o contexto da Guerra Fria[8] é fundamental para compreender a mobilização de narrativas de ódio como instrumentos de manutenção do *status quo*. Durante esse período, a lógica do confronto entre blocos geopolíticos moldou um imaginário coletivo pautado na necessidade de identificação de adversários claros e externos, funcionando como um dispositivo de organização social e de reafirmação das normas dominantes. No entanto, quando essa polarização global se atenuou, novos inimigos passaram a ser construídos, reafirmando a necessidade de antagonismos para manter a estruturação ideológica vigente. Assim, a cruzada contra o comunismo foi sucedida pela Guerra ao Terror[9], a intensificação das polarizações partidárias e, mais recentemente, pela retórica sobre o suposto embate entre humanidade e inteligência artificial.

Em um nível mais profundo, esse processo se articula com o conceito psicanalítico freudiano do *narcisismo das pequenas diferenças*, conforme ele argumentou:

---

[8] Guerra Fria: período de tensão geopolítica e ideológica, ocorrido no final do século XX, quando os Estados Unidos da América (EUA) e a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), nações com maiores arsenais bélicos nucleares, travaram uma guerra silenciosa de espionagem e influências internacionais.

[9] Guerra ao Terror: ações militares dos EUA com a finalidade de eliminar grupos terroristas, como a Al-Qaeda e extremistas do Estado Islâmico, após os atentados coordenados de 11 de setembro de 2001 e destruição do World Trade Center em Lower Manhattan (Nova Iorque).

> Dei a esse fenômeno o nome de ‘narcisismo das pequenas diferenças’, denominação que não ajuda muito a significá-lo. Agora podemos ver que se trata de uma satisfação conveniente e relativamente inócua da inclinação para a agressão, através da qual a coesão entre os membros da comunidade é tornada mais fácil. [...]
> Se a civilização impõe sacrifícios tão grandes, não apenas à sexualidade do homem, mas também à sua agressividade, podemos compreender melhor porque lhe é difícil ser feliz nessa civilização. Na realidade, o homem primitivo se achava em situação melhor, sem conhecer restrições de instinto. Em contrapartida, suas perspectivas de desfrutar dessa felicidade, por qualquer período de tempo, eram muito tênues. O homem civilizado trocou uma parcela de suas possibilidades de felicidade por uma parcela de segurança. Não devemos esquecer, contudo, que na família primeva apenas o chefe desfrutava da liberdade instintiva; o resto vivia em opressão servil (Freud, 1996b, p. 119).

Para Freud, a vida em sociedade exige restrições tanto à sexualidade quanto à agressividade do indivíduo, e essa renúncia impulsiona a busca por saídas simbólicas que permitam a satisfação dessa pulsão. Nesse sentido, a discriminação contra minorias sexuais e raciais pode ser lida como uma forma de direcionamento da violência latente para grupos marginalizados, servindo, assim, como um mecanismo de reafirmação identitária e pertencimento dentro da estrutura social.

Diante dessa análise, propomos uma atualização na tradução freudiana para o que chamamos de *Narcisismo contra minorias*, enfatizando que esse fenômeno transcende o caráter supostamente pequeno ou irrelevante que a expressão original sugere. Ao contrário do que o termo “pequenas diferenças” pode indicar, esses conflitos são, na verdade, motores de profundas transformações sociais e políticas. De maneira semelhante, a violência estrutural contra minorias é frequentemente ignorada até que movimentos como *Black Lives Matter* alcancem magnitude suficiente para provocar ressonância global, demonstrando que a negação da importância desses conflitos é, muitas vezes, uma estratégia deliberada para silenciar demandas por justiça e equidade.

O movimento *Black Lives Matter*, originado a partir da morte de George Floyd devido ao uso excessivo de força policial, evoluiu para além da denúncia da brutalidade racial, incorporando uma perspectiva interseccional que abrange múltiplas formas de desigualdade. Segundo Ransby (2015), os organizadores do movimento não apenas reivindicaram justiça econômica, mas também reconheceram a existência de hierarquias internas dentro das próprias mobilizações. A crítica se volta, especialmente, para a predominância de homens negros cisgêneros e heterossexuais como principais figuras de liderança, enquanto mulheres negras, pessoas LGBTQIAPN+ e indivíduos com deficiência eram relegados a papéis secundários ou mesmo excluídos das tomadas de decisão. Dessa forma, o movimento propõe uma política que ultrapassa o nacionalismo negro tradicional e busca uma justiça social verdadeiramente inclusiva.

Essa abordagem dialoga diretamente com o pensamento de intelectuais e ativistas negras radicais, como Sojourner Truth, Angela Davis, Audre Lorde, Barbara Smith, bell hooks, Kimberlé Crenshaw e Beverly Guy-Sheftal, cujos trabalhos evidenciaram a necessidade de um olhar mais amplo sobre as intersecções entre raça, gênero, classe e sexualidade na estruturação das desigualdades. A poeta e feminista negra June Jordan, em um documentário de 1991, destacou a raiva como um instrumento legítimo de mobilização para a justiça social, uma ideia que se mantém como um pilar essencial na contemporaneidade.

A indignação coletiva despertada pela exposição da violência policial contra corpos negros, amplificada pelas redes sociais, desempenhou um papel crucial na construção do movimento. No entanto, a raiva, embora seja o catalisador da revolta, não pode ser encarada como um fim em si mesma. Para que a transformação ocorra de maneira efetiva, é necessário que essa energia seja canalizada para a ação política, fundamentada na compaixão, na crítica reflexiva e no compromisso com a mudança estrutural.

Esse fenômeno de insurgência contra as normas socialmente cristalizadas encontra paralelos em nossa concepção do *Narcisismo contra minorias*, ao demonstrar como a sociedade se estrutura sobre antagonismos fabricados que servem para manter determinados grupos em posição de vulnerabilidade. Contudo, diferentemente do que Freud originalmente concebeu como *narcisismo das pequenas diferenças*, essa manifestação de ruptura não se dá apenas no âmbito da agressividade direcionada ao outro como forma de coesão grupal, mas se revela como um questionamento profundo das bases culturais que sustentam desigualdades historicamente legitimadas.

A mobilização das massas por justiça racial, de gênero e social expõe, assim, a artificialidade dos discursos que naturalizam estruturas de opressão, desmistificando a ideia de que determinadas hierarquias são inerentes à organização humana. A partir dessa ótica, as manifestações de resistência não são meras expressões de dissidência dentro de um sistema estável, mas sim demonstrações da fluidez das construções culturais e da possibilidade concreta de transformação. O que antes era tomado como um dado natural – seja a supremacia branca, a heteronormatividade compulsória ou o patriarcado – revela-se, na verdade, como um produto histórico e contingente, passível de contestação e mudança.

A erupção contra esse *Narcisismo contra minorias* evidencia um novo horizonte de luta, no qual a resistência não apenas confronta o *status quo*, mas também se propõe a reconfigurar as estruturas fundamentais da sociedade. O movimento *Black Lives Matter* exemplifica essa transformação ao reivindicar não apenas a condenação da violência racial, mas também a superação das hierarquias internas que perpetuam desigualdades dentro das próprias lutas. Essa

ampliação do escopo da resistência demonstra que a luta por justiça social não se limita a corrigir excessos pontuais do sistema, mas se direciona à desconstrução das normativas que sustentam e perpetuam essas formas de dominação.

1.3 Atos Queer em busca da inclusão

A teoria *Queer*, ao problematizar as fronteiras rígidas impostas pelas categorias de gênero e sexualidade, desafia não apenas os discursos heteronormativos, mas também as concepções essencialistas que, por vezes, ainda permeiam o pensamento feminista e psicanalítico. Nesse sentido, é fundamental analisar como as teorias de Julia Kristeva, ao relacionarem a feminilidade à experiência biológica do dar à luz, acabam sendo tensionadas pela crítica butleriana, que aponta a necessidade de uma ruptura com as limitações impostas pelo discurso patriarcal. Ao examinarmos a *chora*[10] como um espaço psíquico pré-simbólico e sua relação com as estruturas de poder, bem como os processos de repressão e ressignificação do desejo, percebemos que a inclusão *Queer* não pode ser pensada apenas como um ajuste dentro das normas vigentes, mas como um questionamento radical das próprias bases que sustentam as categorias identitárias.

A análise de Julia Kristeva sobre a *chora* introduz uma perspectiva semiótica e psicanalítica da subjetividade, estabelecendo um campo intermediário entre a linguagem e os processos instintivos de fundo biológico: "[...] os impulsos, que são cargas de 'energia' e também 'psíquicas' marcas, articulam o que chamamos de chora: uma totalidade inexpressiva formada pelas pulsões e suas estases em uma motilidade tão cheia de movimento quanto regulada" (Kristeva, 2023, p. 23-24, versão nossa). A filósofa concebe esse espaço psíquico como uma instância anterior à simbolização plena, na qual as pulsões e suas formas de expressão ainda não se inscrevem no domínio da linguagem convencional. Ao recorrer ao conceito platônico de *chora*, Kristeva propõe um espaço primordial, uma matriz dinâmica que antecede a fixação das significações e que é regida por impulsos e energias pré-linguísticas.

A partir desse referencial, Butler questiona a perspectiva kristeviana, argumentando que sua ênfase na dimensão biológica da *chora* reforça padrões normativos e patriarcais ao limitar a experiência feminina à sua condição corpórea. Segundo Butler, ao vincular a feminilidade ao processo de dar à luz e ao espaço da maternidade, Kristeva mantém sua análise dentro dos

[10] Chora: exatamente com foi grafado em inglês, deve ter advindo do grego "χώρο", significando "espaço" ou "χώρα" designando local ou país.

limites das leis patriarcais, sem efetivamente romper com os pressupostos reguladores que sustentam a diferenciação sexual hierárquica. Em outras palavras, Butler sugere que, ao definir a feminilidade por uma experiência fisiológica específica, Kristeva não vislumbra um horizonte de emancipação efetiva, pois sua teoria permanece enredada em uma cultura que se autoalimentaria, sem produzir uma ruptura significativa com as estruturas dominantes.

Ao revisitar Platão, Kristeva encontra na *chora* um terceiro elemento além da dualidade entre verdadeiro e falso, um conceito que pode ser interpretado como uma ruptura com a lógica aristotélica do terceiro excluído:

> Se a mente é uma coisa e a opinião verdadeira outra, então existem essências autoexistentes; mas se a mente é a mesma com a opinião, então o visível e o corpóreo são mais reais. Mas eles não são os mesmos, e eles têm uma origem e natureza diferentes. Um vem a nós por instrução, o outro por persuasão, um é racional, o outro é irracional; um é móvel por persuasão, o outro imóvel; um é possuído por todo homem, o outro pelos deuses e por muito poucos homens. E devemos reconhecer que, assim como existem dois tipos de conhecimento, então existem dois tipos de ser correspondentes a eles; um não criado, indestrutível, imóvel, que é visto apenas pela inteligência; o outro criado, que está sempre se tornando no lugar e desaparecendo fora do lugar, e é apreendido pela opinião e pelo sentido. Há também uma terceira natureza – a do espaço, que é indestrutível, e é percebida por um tipo de razão espúria sem a ajuda dos sentidos. Isso nos é apresentado de uma maneira onírica, e ainda assim é dito ser necessário, pois dizemos que todas as coisas devem estar em algum lugar no espaço. Pois elas são imagens de outras coisas e devem, portanto, ter uma existência separada e existir em algo (ou seja, no espaço). Mas a verdadeira razão nos assegura que, embora duas coisas (ou seja, a ideia e a imagem) sejam diferentes, elas não podem ser inerentes uma à outra, de modo a serem uma e duas ao mesmo tempo (Platão, 2021, Section 1, versão nossa).

Se no pensamento tradicional os opostos estruturam o mundo – masculino e feminino, mente e corpo, racional e irracional – a *chora* propõe uma zona de transição, uma matriz fluida que escapa a essas categorizações rígidas. Sob essa ótica, a existência se apresenta como um espectro contínuo, tal como uma escala cromática na qual há uma infinidade de tonalidades entre o branco e o preto, e ainda a possibilidade de novos matizes que emergem quando outras cores são incorporadas ao espectro. Essa metáfora pode ser estendida à dimensão sonora, onde cada tom se insere em uma progressão ascendente ou descendente, buscando sempre uma forma de harmonia.

Esse entendimento expande a concepção de subjetividade para além de categorias fixas e essencialistas, permitindo compreender que o espaço psíquico não é apenas amplo e abrangente, mas também flexível e suscetível às influências externas. Ainda que existam padrões biológicos predefinidos, a forma como cada indivíduo interage com seu ambiente e com os eventos que o cercam cria variações imprevisíveis na forma como a experiência é elaborada. A mente, enquanto constructo psíquico, não se reduz a uma essência imutável, mas é o resultado de uma complexa interação entre capacidades inatas, influências externas e

reações subjetivas.

Nesse sentido, Freud já asseverava que o superego exerce a função de uma instância normativa, operando como uma espécie de filtro psíquico que zela pela coesão do ego frente às exigências pulsionais. No cerne do processo de recalque, entendido em sua acepção metapsicológica precisa, o que se observa não é um ato consciente de repressão deliberada, mas sim um mecanismo inconsciente, estruturante e inaugural da formação do inconsciente propriamente dito. O recalque não é, pois, um processo controlável pelo sujeito, e seu efeito não se extingue: os conteúdos recalcados – geralmente investidos de alta carga pulsional – permanecem ativos e latentes, podendo aflorar de modo velado através dos sonhos, dos atos falhos, dos sintomas neuróticos, ou ainda irromper abruptamente em crises psíquicas quando confrontados por elementos que os reatualizam simbolicamente. Tal compreensão evidencia que a identidade não se configura como uma entidade estática ou previsível, mas antes como uma tessitura dinâmica e por vezes conflituosa, urdida entre os imperativos normativos da cultura e os movimentos subterrâneos do desejo, que incessantemente buscam novas vias de expressão.

Ao relacionarmos essa discussão com nossa concepção de uma erupção conscientizadora o *Narcisismo contra minorias*, percebemos que a própria noção de identidade, culturalmente definida, não pode ser reduzida a categorias estanques, mas deve ser compreendida como um processo contínuo de negociação entre diferentes forças – individuais, sociais e simbólicas. Assim como a *chora* de Kristeva propõe um espaço intermediário entre os impulsos e a linguagem, a ruptura com as normas socioculturais não se dá de maneira binária ou abrupta, mas sim em um movimento de constante reconfiguração, no qual o que antes era tido como um fato natural se revela, na verdade, como um constructo passível de revisão e subversão.

Julia Kristeva (2023), em *Revolution in Poetic Language*, propõe uma abordagem semiótica que articula a relação entre linguagem, subjetividade e processos inconscientes. Sua teoria se fundamenta na distinção entre dois modos de significação fundamentais: o *semiótico* e o *simbólico*, ambos inseparáveis e constitutivos do sujeito na linguagem. O *semiótico* refere-se à dimensão pré-simbólica da significação, marcada por impulsos, ritmos, deslocamentos e condensações psíquicas, manifestando-se especialmente em formas expressivas como a música e a poesia. Já o *simbólico* corresponde à estruturação linguística regida por normas e categorias sintáticas, estabelecendo a ordem racional do discurso.

Para Kristeva, a relação dialética entre esses dois processos determina a forma do discurso, sendo impossível dissociar completamente um do outro. Assim, mesmo em sistemas

de significação não verbais, como a música, a influência do *simbólico* ainda se faz presente, embora de maneira mitigada. Essa interação constante entre *semiótico* e *simbólico* não apenas define a linguagem como um fenômeno dinâmico, mas também molda a constituição do sujeito, que se encontra sempre imerso nessa dualidade estrutural.

Além disso, Kristeva sugere que certas articulações do *semiótico* podem estar enraizadas em uma espécie de memória fisiológica ou codificação biológica, funcionando como pré-condições para a aquisição da linguagem. No entanto, o *simbólico* não pode ser reduzido a uma determinação biológica, pois se trata de um efeito social, formado pela relação com o outro e pelas estruturas familiares e históricas concretas. Dessa maneira, a construção da linguagem e da subjetividade se dá em um campo de tensões entre pulsões inatas e restrições culturais.

A autora também insere essa teoria dentro de uma perspectiva psicanalítica, especialmente freudiana e lacaniana, ao considerar que o sujeito na linguagem não é uma unidade estável, mas um campo descentralizado e atravessado pelo inconsciente. O ego transcendental cartesiano é, assim, fragmentado pela dinâmica entre *semiótico* e *simbólico*, sendo constantemente remodelado pela pulsão de morte e pela reiteração dos significantes. Esse deslocamento contínuo impede que qualquer discurso ou identidade se cristalize de forma definitiva, evidenciando que a linguagem não apenas expressa o sujeito, mas também o constitui em sua incompletude e instabilidade.

Com essa concepção, Kristeva reformula a teoria da significação ao romper com a ideia de que a linguagem é apenas um sistema estável de signos e regras sintáticas, trazendo à tona sua dimensão pulsional e processual. Sua teoria semiótica, portanto, enfatiza que a experiência linguística é tanto um espaço de produção de sentido quanto um campo de forças psíquicas, revelando que a subjetividade nunca é plenamente capturável pelas estruturas do *simbólico*, mas permanece em constante movimento dentro do jogo entre sentido e desejo.

Kristeva, ao abordar a linguagem poética e sua relação com a literatura, propõe uma visão em que o processo de significação transcende a estrutura convencional do discurso e se insere como um mecanismo revolucionário de subjetivação. Para a autora, a linguagem poética não apenas participa das dinâmicas ideológicas, mas questiona os próprios fundamentos dessas ideologias, ao desdobrar a unicidade do *tético*, ou seja, a condição prévia para a produção de significado e significação. Nesse sentido, a poesia e a mimese funcionam como forças desestabilizadoras que impedem a fixação dogmática do sentido, promovendo uma abertura discursiva que desarticula verdades absolutas e estruturas simbólicas rigidamente estabelecidas.

Como destacou: “A linguagem poética e a mimese podem aparecer como um argumento cúmplice do dogma – estamos familiarizados com o uso que a religião faz delas – mas também

podem colocar em movimento o que o dogma reprime" (Kristeva, 2023, p. 60). Essa perspectiva evidencia que a literatura, ao operar simultaneamente dentro e fora dos limites do simbólico, pode tanto reforçar quanto subverter as estruturas normativas do discurso. A literatura poética não se limita à comunicação linear ou à organização lógica da linguagem, mas instaura um espaço no qual a dialética entre o *semiótico* e o *simbólico* se intensifica. O *semiótico*, com seus impulsos rítmicos e sua fluidez, irrompe na estrutura simbólica convencional, promovendo rupturas e reorganizações do sentido. Como resultado, o sujeito da linguagem não se mantém em uma posição fixa e transcendental, mas é continuamente reconfigurado pelo próprio ato de significação.

Kristeva também problematiza a ideia de que o texto literário se submete a uma lógica binária de significado e não-significado, propondo, em vez disso, uma interação dialética que permite múltiplas camadas de interpretação. Como afirma a autora: "O texto significa o não-significante: ele assume [relève] dentro de uma prática significante esse funcionamento (*o semiótico*), que ignora o significado e opera antes do significado ou apesar dele" (Kristeva, 2023, p. 64-65). Dessa forma, a literatura não apenas reflete a realidade, mas a constrói e a transforma, ao abrir possibilidades discursivas que desestabilizam as certezas impostas pela ideologia dominante. O sujeito que emerge desse processo não é um ser estático, mas um agente em constante deslocamento, cuja subjetividade se constitui na tensão entre a estrutura e a ruptura, entre o estabelecido e o questionado.

Além disso, Kristeva argumenta que o próprio conceito de objeto é uma construção discursiva sustentada por uma lógica metafísica que opera pela exclusão e pela hierarquização. Para ela, a metafísica tradicional associa o objeto a uma positividade inatingível, sempre mediada por um metalogos que o submete a uma estrutura simbólica de interpretação. Como ela explica: "O objeto é para sempre expulso e tornado inacessível como tal; embora não tenha existência própria, pode ser construído, deduzido e conhecido de uma posição na frente e acima" (Kristeva, 2023, p. 92). Essa construção hierárquica, na qual o objeto é constantemente deslocado para além do alcance direto do sujeito, sustenta o próprio funcionamento da linguagem e da ideologia, estabelecendo uma lógica na qual a significação se dá dentro de um fechamento estrutural. O processo de significação, segundo Kristeva, é, portanto, inseparável do pensamento e da cognição, uma vez que a linguagem não apenas exprime ideias, mas também às estrutura e limita dentro dos marcos do discurso dominante.

Ao reconhecer a literatura poética como um espaço de resistência e reconfiguração, Kristeva posiciona a escrita como um elemento central na construção da subjetividade e da ação social. Através da literatura, o sujeito se confronta com a instabilidade do sentido, desafiando

os sistemas rígidos de significação e criando novas possibilidades discursivas. Esse processo não apenas redefine a experiência linguística, mas também reorienta as formas de pensamento e de organização social, revelando que a linguagem poética não é um mero reflexo da realidade, mas uma força ativa na transformação do mundo.

A articulação entre as reflexões de Kristeva sobre a linguagem poética e a análise foucaultiana e butleriana da sexualidade permite compreender como os processos discursivos não apenas estruturam a subjetividade, mas também regulam os corpos e seus significados dentro de um sistema normativo. Se, por um lado, Kristeva demonstra que a significação é um campo dinâmico, atravessado pela tensão entre o *semiótico* e o *simbólico*, revelando que a identidade do sujeito é sempre instável e em construção, por outro, Foucault e Butler expandem essa discussão ao evidenciar que o próprio conceito de "sexo" é um efeito discursivo, sustentado por relações de poder que o naturalizam. Assim como a linguagem poética abre fissuras no discurso hegemônico ao deslocar sentidos e romper estruturas rígidas de significação, a problematização do "sexo" enquanto categoria fixa expõe a maneira como normas de gênero e sexualidade são instituídas e reiteradas por meio de práticas discursivas. Dessa forma, ambas as abordagens convergem ao demonstrar que nem a identidade do sujeito nem a materialidade do corpo podem ser concebidas como realidades essencializadas, mas sim como construções simbólicas que se articulam na linguagem e nas relações de poder que a atravessam.

A reflexão sobre a sexualidade, conforme apresentada por Foucault e reinterpretada por Butler, desloca a compreensão tradicional do "sexo" como uma entidade fixa e natural para uma perspectiva que o vê como um efeito discursivo, historicamente produzido dentro de um sistema de poder. O pensamento foucaultiano, ao rejeitar a noção de que o sexo seria uma essência inata que determina desejos e prazeres, argumenta que essa construção é um mecanismo estratégico utilizado para reforçar e regular relações de poder. Butler, por sua vez, aprofunda essa análise ao demonstrar que a identidade de gênero e a própria inteligibilidade do corpo são moldadas por discursos que naturalizam diferenças sexuais como se fossem dados objetivos e imutáveis.

Na crítica de ambos os autores, a sexualidade não deve ser concebida como uma manifestação espontânea de um sujeito essencialmente sexuado, mas como um campo de significações que opera dentro de redes discursivas e institucionais. O erro fundamental da visão tradicional estaria em tomar o "sexo" como uma causa primeira, como uma origem fixa que fundamenta a sexualidade e determina práticas corporais. Em vez disso, tanto Foucault quanto Butler demonstram que o "sexo" é, na verdade, um produto histórico, um efeito da própria normatização da sexualidade. Ao cristalizar o sexo como um dado biológico e ontologicamente separado das relações de poder, o discurso dominante esconde a historicidade e a contingência

dessas construções, perpetuando a ilusão de que há uma distinção intransponível entre os gêneros.

Essa inversão da causalidade é um dos elementos mais críticos da análise foucaultiana e butleriana. O discurso jurídico e normativo, ao apresentar a sexualidade como algo que precisa ser controlado, reprimido ou, em determinados contextos, libertado, oculta a sua própria função produtiva. Ou seja, o poder não atua meramente como um dispositivo repressivo, mas como um agente que gera e organiza a experiência da sexualidade de modo a reforçar suas estruturas hierárquicas. A própria ideia de que há uma "liberdade" sexual a ser conquistada dentro desse sistema esconde o fato de que a noção de liberdade já está enquadrada dentro dos mesmos dispositivos de regulação.

A naturalização da diferença sexual serve, portanto, como um dos principais instrumentos para manter a distinção entre os gêneros dentro de uma matriz heteronormativa, em que o corpo é interpretado e classificado segundo categorias predeterminadas. Quando o sexo é concebido como algo "pré-discursivo", imune às relações de poder, impossibilita-se uma crítica à sua produção histórica, bloqueando questionamentos sobre os próprios processos que definem o que é considerado masculino ou feminino. Butler, ao retomar essas formulações, revela que a materialidade do corpo não é um dado bruto da natureza, mas uma materialização regulada, constituída por discursos que performatizam a identidade de gênero e determinam sua inteligibilidade.

Ao trazer essa perspectiva, a análise pós-estruturalista desfaz a crença de que a sexualidade seria uma expressão autêntica de um sujeito pré-existente, revelando, ao contrário, que tanto a sexualidade quanto o próprio sujeito são efeitos de práticas discursivas. Desse modo, ao invés de entender o poder apenas como um mecanismo de repressão ou imposição, é necessário compreender sua faceta produtiva, que não apenas restringe, mas também molda os corpos, os desejos e as subjetividades. A proposta de recontextualização do "sexo" dentro da história da sexualidade implica, portanto, um deslocamento fundamental: a análise não deve partir do pressuposto de um sujeito sexuado que antecede as relações de poder, mas sim investigar como essas relações constroem a própria ideia de sexo e gênero ao longo do tempo.

Butler enfatiza a relação entre linguagem e poder, demonstrando como a linguagem não apenas reflete estruturas sociais, mas também as produz e consolida:

> O poder da linguagem de atuar sobre os corpos é tanto causa da opressão sexual como caminho para ir além dela. A linguagem não funciona de forma mágica nem inexorável: "há uma plasticidade do real em relação à linguagem: a linguagem tem uma ação plástica sobre o real". Ela pressupõe e altera seu poder de ação sobre o real por meio de atos elocutivos que, repetidos, tornam-se práticas consolidadas e, finalmente, instituições. A estrutura assimétrica da linguagem, que identifica com o

> masculino o sujeito que representa e fala como universal, e que identifica o falante do sexo feminino como “particular” e “interessado”, absolutamente não é intrínseca a línguas particulares ou à linguagem ela mesma. Não podemos achar que essas posições assimétricas decorram da “natureza” dos homens e das mulheres, pois, como estabeleceu Beauvoir, tal “natureza” não existe (2023, p. 202).

A autora argumenta que a linguagem tem um efeito plástico sobre o real, ou seja, não se limita a descrever a realidade, mas a transforma ativamente por meio de suas práticas reiterativas. Esse processo ocorre através de atos elocutivos – ou seja, declarações e enunciados que, quando repetidos, tornam-se práticas estabilizadas e, eventualmente, instituições que regulam as subjetividades e os corpos dentro de uma matriz normativa. Assim, a opressão sexual não é um fenômeno alheio à linguagem, mas estruturado por ela, na medida em que discursos hegemônicos naturalizam e reforçam desigualdades de gênero.

Um dos principais mecanismos dessa estrutura linguística assimétrica é a identificação do sujeito universal com o masculino, ao passo que a voz feminina é reduzida a uma posição particular e subjetiva. Esse fenômeno, amplamente criticado pelo feminismo, demonstra como a linguagem codifica e perpetua a hierarquia de gênero, garantindo que a experiência e o discurso masculino sejam tomados como referência universal, enquanto as falas femininas são frequentemente desvalorizadas como expressão de um interesse restrito e não universalizável. Entretanto, Butler deixa claro que essa assimetria não é inerente à linguagem em si, mas uma construção discursiva e socialmente condicionada, que pode ser transformada por meio da crítica e da reestruturação das práticas discursivas.

A referência a Simone de Beauvoir fortalece essa argumentação ao reforçar que a natureza dos homens e das mulheres, frequentemente invocada para justificar desigualdades, não passa de uma construção ideológica. Se não se nasce mulher, torna-se mulher, conforme estabeleceu Beauvoir, então as posições atribuídas ao masculino e ao feminino na linguagem não são derivadas de uma essência biológica, mas de um processo histórico e social que pode ser desconstruído. Dessa forma, a linguagem, ainda que seja um instrumento de opressão, também contém em si o potencial para a subversão e a transformação das normas que sustentam a desigualdade de gênero. Ao reconhecer sua plasticidade e seu caráter performativo, abre-se espaço para questionar e reformular as categorias identitárias e os modos de subjetivação, tornando possível a ruptura com padrões linguísticos e institucionais que sustentam o patriarcado.

Butler (2023) questiona a concepção tradicional de poder como algo que pode ser simplesmente retirado ou abolido. Em sua análise, a autora rejeita a ideia de que o poder funciona meramente como uma escolha individual ou uma manifestação de vontade racional,

tal como nos contratos sociais de Locke e Rousseau. Nessas concepções clássicas, o contrato político pressupõe sujeitos que deliberam racionalmente e consentem voluntariamente em se submeter a uma estrutura de governança. Analogamente, o contrato heterossexual seria concebido como uma série de escolhas individuais que fundamentam e perpetuam a matriz heteronormativa. No entanto, Butler desafia essa perspectiva ao demonstrar que o poder não pode ser reduzido a um ato de vontade, pois as próprias condições de volição – ou seja, as possibilidades de escolha – são constituídas por relações de poder preexistentes.

Dessa forma, a autora argumenta que o poder não pode ser simplesmente rejeitado ou superado, pois ele não é externo ao sujeito, mas sim constitutivo de sua própria formação e de sua capacidade de agir. A noção de liberdade não pode ser compreendida dentro dos moldes do existencialismo clássico ou do liberalismo, uma vez que não há um sujeito completamente autônomo que possa operar fora das relações de poder. A única alternativa possível, portanto, não é a remoção do poder, mas seu deslocamento. Para Butler, as práticas lésbicas e gays não devem buscar uma utopia de total transcendência da normatividade, mas sim investir em estratégias de deslocamento parodístico e subversivo do próprio sistema normativo.

Esse deslocamento se dá, sobretudo, através da apropriação e da resignificação das categorias de identidade. Como a autora afirma posteriormente, "a estratégia mais insidiosa e eficaz, ao que parece, é a completa apropriação e deslocamento das próprias categorias de identidade" (Butler, 2023, p. 222). Em outras palavras, ao invés de tentar abolir as categorias de gênero e sexualidade, a estratégia mais potente está em desestabilizá-las desde dentro, mostrando que essas categorias não possuem uma essência fixa e que são, na verdade, construções discursivas sujeitas à reconfiguração.

Isso significa que a resistência ao sistema heteronormativo não deve se concentrar apenas na contestação do conceito de "sexo", mas sim na problematização da própria ideia de identidade como um todo. Ao articular a convergência de múltiplos discursos sexuais dentro do campo da identidade, a teoria *Queer* se propõe a expor a fluidez e a instabilidade dessas categorias, impedindo que sejam naturalizadas ou reificadas em qualquer de suas formas. A crítica butleriana não busca substituir um regime identitário por outro, mas sim manter a identidade em um estado contínuo de questionamento e reconfiguração, garantindo que não se torne um novo mecanismo de normalização e exclusão.

Essa perspectiva desloca a concepção tradicional do gênero como algo que um sujeito "possui" ou "expressa" para uma compreensão na qual o próprio sujeito é constituído pela performance do gênero. Em outras palavras, não é o sujeito quem precede suas ações de gênero; ao contrário, essas ações reiterativas são o que consolidam a ilusão de um sujeito estável e

coerente. Dessa forma, o gênero não é uma essência interna, mas um conjunto de práticas ritualizadas que são continuamente encenadas no espaço público e reguladas socialmente.

Ao afirmar que o gênero é uma norma que nunca pode ser totalmente incorporada, Butler desafia a ideia de que exista um "interior" genuíno e autêntico do sujeito de gênero. O que se considera uma identidade interior é, na verdade, um efeito de superfície, um reflexo da repetição das normas sociais que moldam os corpos e os subjetivam dentro de um sistema heteronormativo. No entanto, como essa repetição nunca pode ser perfeita ou absoluta, há sempre fissuras e falhas que revelam o caráter contingente e artificial da identidade de gênero.

É nesse espaço de instabilidade que reside o potencial para a subversão e transformação do gênero. A repetição estilizada de atos pode ser interrompida, distorcida ou parodiada, desnaturalizando a estrutura normativa e tornando evidente que o que é considerado um gênero "verdadeiro" ou "autêntico" é apenas um efeito de repetição normatizada. Assim, Butler sustenta que os gêneros não podem ser avaliados como verdadeiros ou falsos, reais ou aparentes, originais ou derivados, pois todos são, fundamentalmente, imitações sem um modelo original fixo. No entanto, essa mesma lógica que confere credibilidade às identidades de gênero pode, por meio da paródia e da repetição falha, torná-las incrivelmente instáveis, desafiando a coerência que a estrutura normativa tenta impor.

O pós-modernismo, conforme concebido por Butler (1998), frequentemente é interpretado de maneira equivocada, seja como um projeto condicional temerário, seja como uma visão reducionista que desqualifica o novo como irracional e juvenil. Contra essa abordagem, há aqueles que tentam reafirmar as premissas clássicas da política, insistindo na necessidade de um sujeito preexistente e estável, de uma linguagem referencial inequívoca e de descrições institucionais coerentes. Essa insistência em um fundamento fixo para a política, no entanto, atua como um dispositivo normativo que silencia as contestações sobre a própria constituição do sujeito. Ao impor um modelo fixo de agência, essas perspectivas impedem que se examine a construção política do sujeito, naturalizando sua existência e marginalizando aqueles que não se conformam ao paradigma dominante.

A filosofia, com seu aparato conceitual sofisticado, historicamente desempenhou um papel central na imposição dessas estruturas de poder. No entanto, Butler rejeita a concepção de que o pós-moderno busca meramente a novidade – uma preocupação do alto modernismo –, e argumenta que sua função é, antes, questionar a possibilidade de um "novo" que não esteja, de alguma maneira, implicado nos resquícios do "velho". Dessa forma, as categorias políticas e ontológicas que sustentam a identidade do sujeito não são apenas fundadas na exclusão, mas são continuamente ressignificadas e reiteradas como condição de sua própria inteligibilidade.

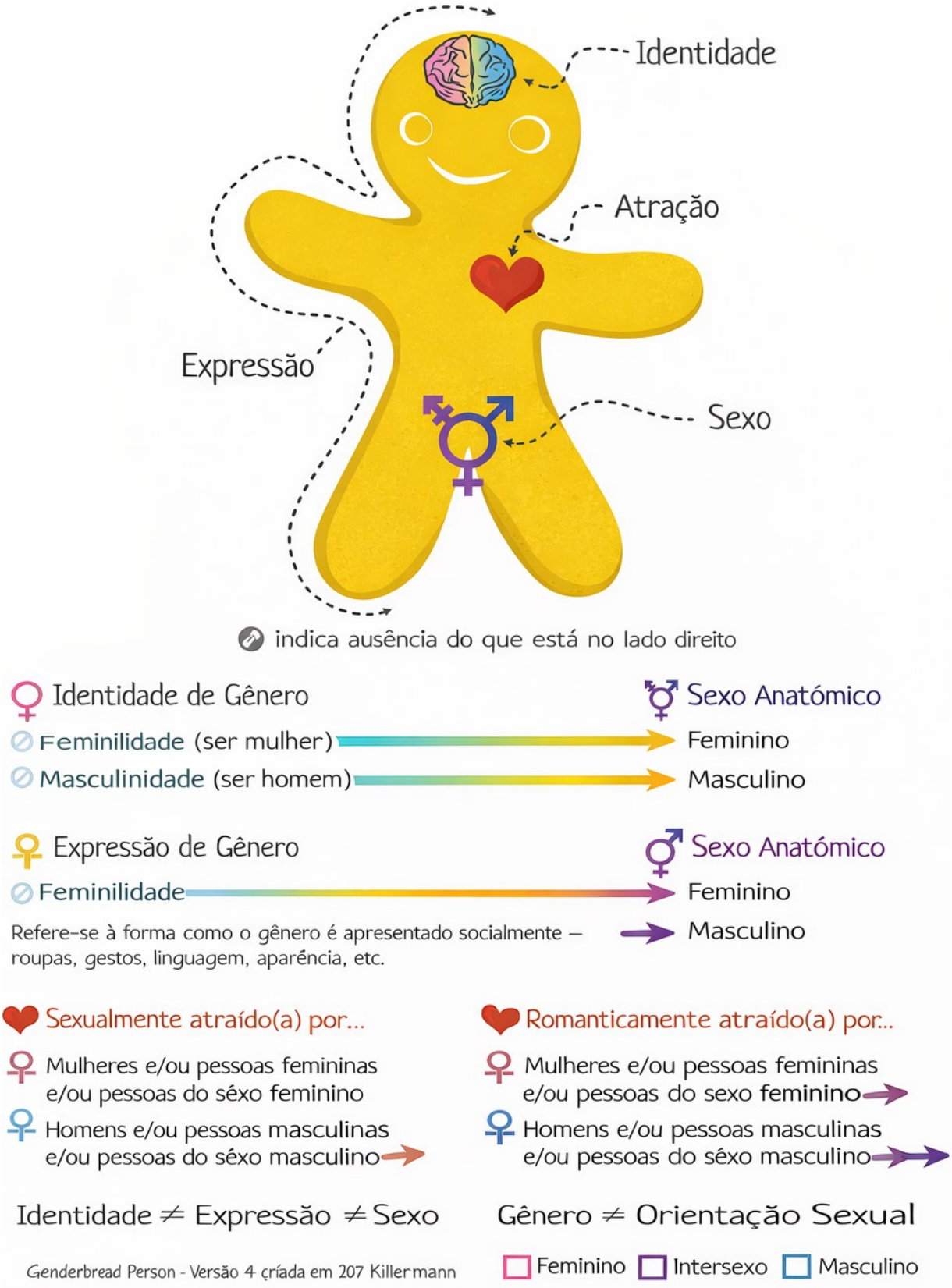
A discussão acerca da diversidade de gênero e sexualidade exige, para além do debate político e jurídico, um esforço conceitual que evite simplificações indevidas. Nesse sentido, o chamado “boneco do gênero” (Figura única, representação didática amplamente difundida em materiais educativos) apresenta-se como instrumento pedagógico apto a distinguir dimensões frequentemente confundidas no discurso cotidiano. Trata-se de um recurso esquemático que organiza quatro eixos fundamentais: fator biológico (sexo atribuído ao nascimento), identidade de gênero, expressão de gênero e orientação sexual. A distinção, todavia, não implica compartimentalização rígida; ao contrário, evidencia que tais dimensões se inter-relacionam sob a égide de um paradigma cultural que lhes confere inteligibilidade.

O chamado “Boneco do Gênero”, expressão consagrada no Brasil para designar a figura originalmente intitulada *The Genderbread Person*, foi concebido pelo ativista Sam Killermann e publicado em seu *site* como instrumento pedagógico voltado à educação em diversidade de gênero e sexualidade, tendo passado por sucessivas atualizações desde sua formulação inaugural (Feijó, 2016). A opção por uma figura lúdica – um biscoito de gengibre – não se revela meramente estética ou casual; antes, encerra implicações simbólicas e comunicativas dignas de análise.

O biscoito de gengibre, na cultura ocidental, é figura associada à infância, à festividade e à neutralidade. Trata-se de um personagem simplificado, desprovido de traços sexuais marcantes, cuja forma antropomórfica é suficientemente reconhecível como “humana”, mas não carrega sinais explícitos de diferenciação anatômica. Essa escolha não é trivial. Ao adotar um corpo estilizado e neutro, Killermann evita, de antemão, reforçar expectativas binárias que poderiam emergir caso a figura fosse representada com marcadores corporais típicos de masculinidade ou feminilidade convencionais. A neutralidade do biscoito constitui, portanto, uma estratégia pedagógica: ele é humano sem ser previamente enquadrado.

Além disso, a natureza culturalmente afetuosa do biscoito produz um efeito de desarmamento simbólico. Em contextos nos quais discussões sobre gênero e sexualidade despertam resistências ideológicas, a adoção de um ícone lúdico suaviza a entrada no debate. O recurso imagético cumpre função retórica: reduz tensões iniciais, favorece a recepção e amplia o alcance didático do conteúdo. O que poderia ser percebido como confrontação teórica transforma-se em convite à compreensão.

Figura única: Versão traduzida do Boneco do gênero (*Genderbread Person*), atualização da imagem idealizada por Sam Killerman



Fonte: Nossa versão em português de *Genderbread Person* de *It's Pronounced Metrosexual* (Killermann, 2018)

Há, ainda, uma dimensão crítica implícita na escolha do biscoito. Enquanto construção culinária moldada, decorada e personalizada, o biscoito de gengibre pode ser interpretado como metáfora da própria performatividade social: assim como a massa é modelada, adornada e revestida conforme escolhas e contextos culturais, também os corpos humanos são atravessados por normas, expectativas e significações que excedem o dado biológico. A imagem sugere, de forma acessível, que o "formato" visível não esgota a complexidade da experiência subjetiva

Entretanto, a opção por um símbolo tão simplificado também suscita questionamentos. A escolha de um ícone inanimado poderia remeter a uma objetificação dos corpos e das experiências não normativas. Ademais, a didatização excessiva pode, eventualmente, incorrer no risco de trivialização. Ao converter temas densos – como identidade de gênero, orientação sexual e intersexualidade – em esquema gráfico lúdico, corre-se o perigo de reduzir experiências profundamente marcadas por sofrimento histórico e exclusão a um diagrama aparentemente neutro. A pedagogia visual facilita a compreensão inicial, mas não substitui a análise crítica, filosófica e jurídica das estruturas que produzem desigualdade.

Nesse sentido, a escolha do biscoito de gengibre deve ser compreendida como dispositivo introdutório, não como explicação exaustiva. Sua força reside na acessibilidade; sua limitação, na simplificação. A imagem opera como porta de entrada hermenêutica, abrindo caminho para discussões mais complexas acerca da construção cultural do gênero, da performatividade e das normatividades que regulam corpos e afetos.

Ao transpor o *The Genderbread Person* para o contexto brasileiro sob a denominação de "Boneco do Gênero", não se importou apenas uma figura gráfica, mas um modelo pedagógico que conjuga ludicidade e crítica. O biscoito, aparentemente ingênuo, converte-se em signo de uma disputa simbólica mais ampla: a disputa pelo direito de nomear, compreender e legitimar as múltiplas formas de existência humana.

O fator biológico refere-se às características anatômicas, cromossômicas e hormonais com base nas quais se atribui, ao nascer, a classificação "masculino" ou "feminino". Tradicionalmente, esse critério repousa sobre a observação dos genitais externos. Entretanto, a própria biologia revela maior complexidade: existem variações intersexo, nas quais cromossomos, gônadas ou características sexuais secundárias não se ajustam ao binarismo estrito. Assim, o dado biológico, ainda que material, não é absolutamente uniforme; ele também comporta diversidade. Importa sublinhar que o sexo biológico não determina, de modo necessário, a identidade psíquica nem a orientação afetivo-sexual do indivíduo. A confusão entre esses planos deriva de uma tradição cultural que naturalizou a correspondência automática entre corpo, gênero e desejo.

A identidade de gênero diz respeito à experiência íntima e profunda de pertencimento a determinado gênero – ou à recusa de enquadramento em categorias fixas. Trata-se da autopercepção subjetiva de ser homem, mulher, ambos, nenhum ou de situar-se em espectros não binários. Essa dimensão é eminentemente psicológica e existencial; não se reduz a atributos anatômicos. Quando a identidade de gênero coincide com o sexo atribuído ao nascimento, utiliza-se o termo "cisgênero"; quando há dissociação, fala-se em "transgênero". Há, ainda, identidades não binárias que desafiam a norma dicotômica tradicional. Cumpre reconhecer que a identidade de gênero não é escolha arbitrária, mas vivência constitutiva do eu, frequentemente consolidada desde a infância.

A expressão de gênero corresponde à maneira como o indivíduo manifesta socialmente seu gênero por meio de vestimentas, gestos, modos de falar, estética corporal e comportamentos culturalmente codificados como masculinos, femininos ou andróginos. É a dimensão visível, performativa, que se inscreve no espaço público. Importa destacar que expressão e identidade não são sinônimos. Uma pessoa pode identificar-se como homem e expressar-se de forma considerada feminina; outra pode identificar-se como mulher e adotar estética socialmente tida como masculina. A expressão está intrinsecamente ligada aos códigos culturais vigentes, os quais variam historicamente e geograficamente. O que se entende por "masculino" ou "feminino" não é universal, mas construção social mutável.

A orientação sexual refere-se ao direcionamento do desejo afetivo e/ou erótico. Pode envolver atração por pessoas do mesmo gênero (homossexualidade), de gênero diferente (heterossexualidade), de múltiplos gêneros (bissexualidade, pansexualidade) ou ausência de atração sexual (assexualidade), entre outras possibilidades. É fundamental compreender que orientação sexual não decorre mecanicamente da identidade de gênero. Uma mulher trans pode ser heterossexual, lésbica, bissexual ou assexual; o mesmo se aplica a qualquer outra combinação possível. A orientação diz respeito ao objeto do desejo, enquanto a identidade refere-se à vivência do próprio gênero.

Ainda que analiticamente haja essas quatro dimensões, todas se encontram imersas em um paradigma cultural que lhes atribui significado. O corpo biológico é interpretado à luz de categorias sociais; a identidade é reconhecida ou negada segundo normas vigentes; a expressão é validada ou sancionada conforme expectativas coletivas; o desejo é moralizado por sistemas religiosos, jurídicos e familiares. O paradigma cultural hegemônico, historicamente binário e heteronormativo, instituiu como norma a correspondência linear entre sexo biológico masculino, identidade masculina, expressão masculina e orientação heterossexual – e o mesmo para o feminino. Tudo que escapa a essa linearidade passa a ser percebido como exceção, desvio ou

dissidência. Entretanto, a própria necessidade de criar esquemas explicativos revela que a experiência humana é mais complexa do que os modelos simplificadores permitiriam supor.

A utilidade desta representação teórica não reside em fixar identidades, mas em desnaturalizar associações automáticas. Ao separar didaticamente as dimensões, ele evidencia que a diversidade não é incoerência, mas pluralidade constitutiva da condição humana. E, ao reconhecer que todas essas dimensões são atravessadas por construções culturais, abre-se espaço para reflexão crítica acerca das normas que regulam corpos, afetos e modos de existir. Para compreender essas distinções não é mero exercício terminológico; é condição para um debate ético mais lúcido, capaz de respeitar a complexidade do sujeito e de sustentar, com maior rigor, a defesa da dignidade humana em sua integralidade.

Se, conforme já sustentado, o gênero não é substância, mas efeito reiterado de práticas, signos e normas, então a forma como nomeamos e nos dirigimos ao outro não constitui mero detalhe periférico, mas verdadeiro campo de disputa simbólica. Os pronomes de tratamento emergem como dispositivos privilegiados de reconhecimento – ou, inversamente, de apagamento. A atribuição de pronomes não apenas descreve uma identidade, mas participa ativamente de sua produção social, inscrevendo o sujeito em uma gramática normativa que delimita o que pode ou não ser inteligível no campo do humano. Assim, a adoção de formas neutras – como “elu”, “delu”, entre outras variações – deve ser compreendida não como capricho linguístico, mas como tentativa de alargar os limites do reconhecimento, permitindo a emergência de subjetividades que escapam ao binarismo tradicional.

Entretanto, como se observa no contexto brasileiro contemporâneo, tal movimento encontra resistências não apenas no plano cultural, mas também no âmbito jurídico-institucional. Diversos entes federativos editaram normas vedando o uso da chamada “linguagem neutra” em documentos oficiais e em ambientes educacionais. No plano federal, destaca-se o Decreto nº 10.611/2021, que estabelece diretrizes para o uso da língua portuguesa em comunicações oficiais, reforçando a observância das normas gramaticais tradicionais, o que tem sido interpretado como obstáculo à adoção de formas neutras em documentos públicos.

Ademais, em âmbito estadual e municipal, proliferaram legislações específicas proibindo expressamente o uso da linguagem neutra em instituições de ensino e na administração pública, frequentemente sob o argumento de preservação da norma culta da língua portuguesa. Tais iniciativas revelam, em última análise, que a disputa em torno dos pronomes ultrapassa a esfera linguística, inscrevendo-se em um campo mais amplo de tensões políticas e culturais acerca do reconhecimento das identidades de gênero.

Não obstante essas restrições no plano formal, impõe-se reconhecer que a linguagem

viva – aquela que se manifesta no cotidiano das relações humanas – não se submete integralmente à normatividade jurídica. É precisamente nesse espaço coloquial, fluido e em constante transformação, que o uso de pronomes neutros encontra sua potência afirmativa. Ao serem empregados em interações sociais, em ambientes comunitários e em redes de afeto, tais formas linguísticas operam como gestos de acolhimento e validação da experiência subjetiva do outro.

Dessa forma, a opção metodológica deste trabalho por não adotar sistematicamente o gênero neutro em sua redação formal não decorre de rejeição conceitual, mas de prudência diante do quadro normativo vigente. Ainda assim, reconhece-se a legitimidade e a importância de seu uso no plano coloquial, como prática de resistência simbólica e de ampliação do campo do reconhecimento.

Antes de adentrar propriamente a dimensão teórica da linguagem como espaço de constituição do sujeito, impõe-se reconhecer um princípio ético fundamental que atravessa as interações cotidianas: o respeito à forma como o outro deseja ser nomeado. Em contextos contemporâneos marcados pela pluralização das identidades de gênero, tornou-se não apenas recomendável, mas sinal de refinamento ético e sensibilidade social, perguntar à pessoa como prefere ser chamada e quais pronomes melhor a representam. Tal gesto, embora simples em sua aparência, traduz uma disposição profunda de reconhecimento, na medida em que suspende pressupostos normativos e abre espaço para a autoidentificação.

Outrossim, há que se admitir que, em sociedades ainda fortemente estruturadas por padrões binários, equívocos no uso dos pronomes podem ocorrer. Nessas circunstâncias, a postura mais adequada não reside na rigidez defensiva, mas na capacidade de reconhecer o erro e apresentar desculpas de forma respeitosa, reafirmando o compromisso com o tratamento digno do outro. O erro, quando seguido de correção e escuta, deixa de ser ofensa e pode converter-se em oportunidade pedagógica, evidenciando que o reconhecimento das diferenças é também um processo em construção. Assim, entre a intenção e a prática, estabelece-se uma ética do cuidado linguístico, na qual o sujeito se responsabiliza não apenas pelo que diz, mas pelos efeitos de sua enunciação sobre o outro.

Em última instância, a questão dos pronomes revela aquilo que já se delineava nas discussões anteriores: a identidade não é apenas vivida, mas também enunciada. E, se nomear é reconhecer, então permitir novas formas de nomeação é abrir espaço para novas formas de existência. Assim, entre a rigidez normativa e a fluidez da experiência, a linguagem permanece como território privilegiado onde se decide, cotidianamente, quem pode – e como pode – ser reconhecido como sujeito.

"Elu" – o(a) sujeito – não é uma entidade fixa, mas um efeito da repetição de atos de diferenciação que o distinguem de um domínio de alteridade socialmente desvalorizado. Tradicionalmente, essa alteridade foi associada ao feminino, mas sua lógica se estende a outros grupos marginalizados. A constituição do sujeito implica um processo de exclusão, que define quem pode ser reconhecido como agente político e quem é relegado à invisibilidade social. Isso se torna evidente, por exemplo, nos sistemas de justiça, onde apenas determinados sujeitos podem reivindicar seus direitos, enquanto outros são sistematicamente desqualificados como demandantes legítimos. A própria noção de agência política não pode ser tomada como um dado natural, mas deve ser compreendida como um efeito do poder que estabelece as condições de possibilidade para que determinados corpos possam reivindicar um "eu" juridicamente válido (Butler, 1998).

Pode-se argumentar que assumir um sujeito estável e prévio é essencial para preservar sua capacidade de agir, mas Butler contesta essa ideia ao afirmar que a constituição do sujeito não implica sua determinação rígida. Pelo contrário, a constituição do sujeito é a própria condição para sua agência, uma vez que essa agência não precede a relação de poder, mas se manifesta e se transforma dentro dela. O erro da teoria política clássica reside em conceber o sujeito como uma entidade autônoma e dada de antemão, ignorando que tanto sua existência quanto sua capacidade de ação são efeitos contingentes das relações de poder. Dessa maneira, a noção tradicional de "capacidade de agir" não pode ser separada de seu contexto político, pois a própria possibilidade de agência é produzida dentro das estruturas que regulam a inteligibilidade do sujeito (Butler, 1998).

Nesse horizonte analítico, a reflexão de Giorgio Agamben[11] permite aprofundar a compreensão da relação entre poder, vida e soberania ao demonstrar que o Estado moderno não se limita a ordenar juridicamente a vida social, mas opera sobre o próprio limiar que separa a vida politicamente reconhecida da vida meramente biológica. Para Agamben (2002), a soberania se funda justamente na prerrogativa de decidir sobre essa fronteira: o poder soberano consiste, em última instância, na capacidade de incluir a vida na ordem jurídica por meio de sua própria exclusão. Surge, assim, a figura da chamada "vida nua", isto é, a vida despida de

[11] Convém observar que o filósofo italiano Giorgio Agamben se envolveu em controvérsias públicas durante a pandemia de COVID-19 ao criticar as medidas de quarentena e os estados de emergência. Em seus ensaios e intervenções, Agamben argumentou que tais medidas poderiam ampliar a lógica do estado de exceção, isto é, a tendência de suspensão provisória de direitos em nome da proteção da vida biológica, reforçando a centralidade do poder soberano sobre os corpos (Wermuth; Finco; Martini, 2023). Essa posição contrasta com a tradição Do Contrato Social, de Rousseau, para quem a autoridade política legítima se funda na vontade geral orientada ao bem comum.

garantias políticas, reduzida à sua dimensão biológica e exposta ao controle absoluto do poder. Tal operação não se manifesta apenas em situações extremas, mas estrutura silenciosamente a racionalidade política moderna, que administra os corpos por meio de dispositivos jurídicos, médicos, militares e administrativos. A literatura, particularmente quando mobiliza cenários de crise ou regimes autoritários, revela com singular nitidez essa dinâmica: ao dramatizar a captura dos corpos pelo aparato estatal e a redução de sujeitos a existências administráveis, ela expõe a tensão permanente entre vida e poder. Nesse sentido, a narrativa literária não apenas representa o exercício da soberania, mas também evidencia a fragilidade das fronteiras que separam o sujeito político da vida reduzida à mera sobrevivência, mostrando como determinados corpos podem ser deslocados, em determinadas circunstâncias históricas, da esfera do reconhecimento para a condição de vulnerabilidade radical.

Se o sujeito é constituído pelo poder, esse poder não cessa no momento de sua constituição; pelo contrário, ele continua a operar, reiterando e regulando sua subjetividade. O sujeito, portanto, não pode ser visto como uma base fixa ou como um mero produto do poder, mas como um espaço de possibilidade e reconfiguração contínua. Sua identidade não é essencial ou imutável, mas um efeito da repetição normativa que pode ser deslocado, contestado e ressignificado. No entanto, essa ressignificação não ocorre de maneira ilimitada, pois também está sujeita a mecanismos de repressão e controle que visam estabilizar e regular as subjetividades dentro de uma matriz normativa. A luta política não consiste na negação pura e simples do poder, mas na apropriação estratégica de suas estruturas para permitir novas formas de subjetivação e resistência.

2 DIREITOS HUMANOS

> A segurança dos indivíduos está tão intimamente ligada à confederação pública que, independentemente da consideração que se deve dar à fraqueza humana, essa convenção seria dissolvida, em termos de direito, se no Estado um único cidadão que poderia ter sido dispensado fosse deixado perecer, ou se fosse injustamente confinado na prisão, ou se, em um caso, uma sentença obviamente injusta fosse proferida. Sendo as convenções fundamentais quebradas, é impossível conceber qualquer direito ou interesse que pudesse manter as pessoas na união social; a menos que fossem restringidas pela força, a única causa da dissolução do estado da sociedade civil.
>
> Jean-Jacques Rousseau
> (Um Discurso Sobre Economia Política).

A reflexão acerca da interseção entre o Direito e a vivência humana revela, de maneira contundente, uma tensão constitutiva entre a normatividade jurídica e a pluralidade das experiências sociais. Embora se possa, em um plano filosófico abstrato, considerar o Direito como mediador supremo das relações humanas – o que implicaria uma transposição imediata de todo debate jurídico para a esfera dos Direitos Humanos –, essa equiparação esbarra em obstáculos materiais e ideológicos que a tornam, no mínimo, problemática. O Direito positivo, tal como instituído historicamente, não é neutro; é, antes, impregnado por estruturas de poder que normatizam as condutas segundo padrões hegemônicos, muitas vezes descolados das especificidades vivenciais dos sujeitos reais.

A base filosófico-jurídica dos direitos humanos na antiguidade não se apresenta, evidentemente, sob a forma de um sistema de garantias universais tal como concebido na modernidade, mas encontra-se delineada em reflexões acerca da justiça, da lei e da condição do cidadão. Trata-se de um pensamento que articula direito, moral e política em uma unidade indissociável, na qual a noção de humanidade ainda não se desvincula da pertença à *pólis*. Em Sócrates, especialmente conforme retratado nos diálogos platônicos, observa-se a emergência de uma ética fundada na racionalidade e na consciência moral do indivíduo. A obediência às leis da cidade não decorre apenas de imposição externa, mas de um compromisso interno com a justiça, entendida como valor universal acessível à razão. Ainda que não formule uma teoria dos direitos, Sócrates inaugura a ideia de que o sujeito possui uma dimensão moral que não pode ser completamente subordinada ao arbítrio do poder político – o que, em termos retrospectivos, pode ser lido como um antecedente remoto da dignidade humana (Platão, 2002).

Platão, por sua vez, ao elaborar sua concepção de justiça, estrutura uma visão normativa da cidade ideal na qual cada indivíduo deve ocupar a função correspondente à sua natureza. A

justiça, nesse contexto, não é igualdade, mas harmonia funcional: cada parte cumpre seu papel em conformidade com a ordem racional do todo. O direito, assim, encontra-se subordinado à ideia de bem comum, e a cidadania é restrita àqueles que participam da vida política e intelectual da *pólis* (Platão, 2026). Mulheres, escravos e estrangeiros são excluídos desse estatuto, o que evidencia o caráter particularista e hierárquico da concepção clássica de pertencimento político.

Em Aristóteles, essa estrutura adquire contornos ainda mais definidos. Na Política, o filósofo afirma que o homem é um "animal político", cuja realização plena só se dá na vida em comunidade. Contudo, essa universalidade é apenas aparente: Aristóteles distingue entre aqueles que são naturalmente aptos à vida política – os cidadãos – e aqueles que, por natureza ou circunstância, estariam destinados à subordinação, como escravos e mulheres. A cidadania, nesse sentido, não é um atributo universal, mas um privilégio restrito àqueles que participam do exercício deliberativo e judicial da *pólis* (Aristóteles, 2009).

Do ponto de vista jurídico, a Antiguidade Clássica não reconhece direitos inerentes ao indivíduo enquanto tal, mas estabelece deveres e prerrogativas vinculados à posição ocupada na ordem social. O direito não é concebido como garantia contra o poder, mas como expressão da própria organização da cidade. A moral e o direito confundem-se, na medida em que ambos visam à formação do bom cidadão e à preservação da ordem coletiva. Essa configuração revela uma tensão fundamental: embora a filosofia clássica introduza categorias essenciais – como justiça, razão e bem comum – que servirão de base para o desenvolvimento posterior dos direitos humanos, ela o faz dentro de um horizonte excludente, no qual a humanidade não é ainda reconhecida como universalmente titular de direitos. O conceito de cidadão opera, assim, como critério de inclusão e exclusão, delimitando quem participa da vida política e quem permanece à margem dela.

Sob uma leitura contemporânea, pode-se afirmar que a Antiguidade Clássica oferece não uma teoria dos direitos humanos propriamente dita, mas um protofundamento ético-político, a partir do qual a modernidade desenvolverá a noção de direitos universais. A centralidade da razão, a busca pela justiça e a ideia de uma ordem normativa orientada pelo bem comum constituem elementos que, posteriormente, serão ressignificados para sustentar a universalização dos direitos. Entretanto, a limitação fundamental desse pensamento reside precisamente na incapacidade de desvincular tais princípios da estrutura hierárquica da *pólis*, o que impede o reconhecimento pleno da igualdade entre todos os seres humanos. Dessa forma, a tradição clássica deve ser compreendida simultaneamente como fundadora e limitadora: fundadora, por estabelecer os conceitos que tornam pensável o direito; limitadora, por circunscrever sua aplicação a um grupo restrito, excluindo a maioria da humanidade do estatuto

de sujeito político e jurídico. É precisamente essa tensão que será enfrentada – e, em parte, superada – pelos pensadores modernos ao formularem a ideia de direitos humanos universais (Bobbio, 2004).

Entretanto, é apenas com o advento da modernidade e o surgimento de uma nova racionalidade político-filosófica que os direitos humanos ganham delineamento sistemático. Conforme Santos (2018, p. 35), é possível identificar três grandes marcos históricos na trajetória de consolidação desses direitos. O primeiro situa-se no seio da filosofia jusnaturalista, sobretudo nas formulações de John Locke, cujo pensamento sobre o estado de natureza consagra a ideia de que o indivíduo é portador de direitos inalienáveis, como a vida, a liberdade e a propriedade. Essa concepção funda a noção de sujeito autônomo, desvinculado de qualquer tutela e dotado de prerrogativas que lhe pertencem por natureza, e não por concessão estatal.

O segundo marco, decorrente do anterior, ou seja, da filosofia jusnaturalista, emerge no final do século XVIII, com a promulgação das *Declarações de Direitos* norte-americana (1776) e francesa (1789). Esses documentos, influenciados pelos ideais iluministas, consagram o princípio da não-intervenção do Estado nos direitos individuais, operando uma ruptura com os regimes absolutistas e inscrevendo na ordem jurídica a centralidade do sujeito de direito. Nesse contexto, os direitos humanos passam a figurar como garantias jurídicas positivas, destinadas a limitar o poder político e a proteger a esfera privada do cidadão.

Já o terceiro marco, de ordem internacional, dá-se no século XX, mais precisamente com a fundação da *Organização das Nações Unidas* (ONU) e, especialmente, com a promulgação da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (1948). Nesse momento, os direitos humanos são alçados ao patamar da universalidade, deixando de ser apenas prerrogativas nacionais para se tornarem exigências morais e jurídicas reconhecidas globalmente. A criação de mecanismos internacionais visava concretizar os ideais de liberdade e igualdade em escala planetária, como observa Santos (2018), oferecendo instrumentos para lidar com os dilemas impostos pelos conflitos identitários e culturais que se agravaram no pós-guerras.

Essa trajetória histórica evidencia uma ampliação progressiva do escopo dos direitos humanos: de um conteúdo originário centrado na liberdade negativa – ou seja, na ausência de coerção estatal – para um leque mais amplo de direitos civis, políticos, sociais, culturais e coletivos. Ao mesmo tempo, revela como esses direitos não são entidades estáticas, mas sim construções históricas que se reconfiguram à medida que novas formas de exclusão e dominação são identificadas.

A concepção contemporânea de direitos humanos repousa sobre um alicerce axiológico

que transcende a mera positivação jurídica. Embora se reconheça que esses direitos se inscrevem, em última instância, no ordenamento legal, seu fundamento último reside em uma ética da dignidade, da justiça e da coexistência respeitosa entre seres. Nesse sentido, Anyabolu (2021) propõe uma abordagem ampliada do Direito, compreendendo-o como aquilo que é bom sob a lei – um bem que, embora filtrado pelas normas jurídicas e morais, também deve abarcar considerações mais amplas da vida em sua pluralidade e interdependência. A perspectiva do autor insinua que o direito não se restringe ao humano: ele toca, por extensão, todos os seres vivos, reconhecendo, por exemplo, a legitimidade da existência animal e o dever ético de protegê-la contra ações humanas destrutivas.

Essa concepção é especialmente relevante em um mundo marcado por hierarquias ontológicas herdadas de visões antropocêntricas, segundo as quais apenas o humano seria titular de direitos e digno de proteção. Anyabolu assinala que há sujeitos que, por possuírem uma afinidade mais sensível com os animais, percebem como obrigação ética e jurídica a preservação dos ecossistemas e a defesa das espécies não-humanas, justamente por reconhecerem nelas um direito à existência. Ainda que os direitos humanos sejam, como o nome sugere, prerrogativas da espécie humana – "homens e mulheres, adultos, crianças, os menos privilegiados" (2021, p. 53, versão nossa) –, essa argumentação abre espaço para uma crítica às fronteiras excludentes do conceito de direito e para o questionamento sobre quem, historicamente, tem sido incluído ou excluído da categoria do sujeito de direito. Podemos ainda, expandindo esta linha de raciocínio, envolver a questão sobre o momento em que um feto passa a ser considerado um ser vivo:

> Não é difícil perceber que aqueles que defendem a chamada posição "pró-vida" podem usar tal posição para argumentar que o feto é precisamente aquela vida que não é lamentada, mas deveria ser, ou que é uma vida que não é reconhecida como vida por aqueles que apoiam o direito ao aborto.
> Sem dúvida, esse argumento poderia ser paralelo às reivindicações pelos direitos dos animais, visto que poderíamos perfeitamente sustentar que um animal é uma forma de vida geralmente não considerada vida segundo normas antropocêntricas. Em tais debates, que frequentemente giram em torno de questões ontológicas, costumam-se questionar se existe uma diferença significativa entre o status de vida do feto, para não mencionar até mesmo do embrião e o estatuto da "pessoa", ou se existe uma diferença ontológica entre o animal e o "humano" (Butler, 2010, p. 33-34, versão nossa).

Ao tensionar as fronteiras ontológicas que delimitam o conceito de vida digna de reconhecimento, não apenas desloca o eixo do debate, mas também revela a fragilidade das categorias que, sob a aparência de neutralidade, sustentam exclusões historicamente reiteradas. Ao problematizar a distinção entre humano e não humano, bem como as gradações internas ao próprio humano – como no caso do feto, do embrião ou mesmo de sujeitos cuja humanidade é

socialmente precarizada –, Butler nos convoca a reconhecer que o estatuto de "vida" não é um dado natural, mas um efeito produzido por normas culturais, jurídicas e discursivas. Trata-se, portanto, de compreender que a ontologia, longe de ser um campo puramente abstrato, encontra-se profundamente imbricada com relações de poder que definem quem pode aparecer como sujeito e quem permanece relegado à invisibilidade.

Nesse sentido, a aproximação sugerida entre os debates sobre os direitos dos animais e as disputas em torno do estatuto ontológico do feto não deve ser interpretada como uma equiparação simplista, mas como um gesto crítico que evidencia a instabilidade das fronteiras que organizam o campo do reconhecível. Ao indagar se haveria uma diferença ontológica substancial entre o animal e o humano, ou entre o embrião e a pessoa, Butler expõe o caráter normativo dessas distinções, mostrando que elas são continuamente negociadas em arenas políticas, jurídicas e morais. Assim, o que está em jogo não é apenas a definição do que conta como vida, mas, sobretudo, a delimitação de quais vidas são consideradas dignas de proteção, luto e cuidado.

Essa problematização adquire especial relevância quando reconduzida ao campo dos direitos humanos. Se, como sugere a autora, a categoria de "vida" é atravessada por operações de exclusão, então os próprios direitos humanos – tradicionalmente concebidos como universais – revelam-se dependentes de critérios prévios de inteligibilidade. Nem todas as vidas humanas são igualmente reconhecidas como portadoras de direitos; algumas são sistematicamente desqualificadas, seja por sua dissidência de gênero, por sua racialização, por sua condição socioeconômica ou por sua localização geopolítica. Nesse ponto, a crítica butleriana converge com a constatação de que a universalidade dos direitos humanos é, muitas vezes, mais normativa do que efetiva, operando como ideal regulador que encobre desigualdades concretas.

Ademais, ao articular essa discussão com a perspectiva apresentada por Anyabolu, torna-se possível ampliar o horizonte ético da análise, incorporando uma sensibilidade que ultrapassa o estrito antropocentrismo. A ideia de que determinados sujeitos desenvolvem uma afinidade ética com formas de vida não humanas sugere uma expansão do campo da responsabilidade moral, na qual a preservação dos ecossistemas e das espécies deixa de ser uma questão meramente instrumental e passa a ser compreendida como imperativo ético. Tal deslocamento não implica a diluição dos direitos humanos, mas, ao contrário, evidencia a necessidade de repensá-los à luz de uma ética da interdependência, na qual a vida humana não se apresenta como centro absoluto, mas como parte de uma rede mais ampla de existência.

Não obstante, é precisamente ao retornar ao interior da própria categoria do humano que a crítica revela sua maior contundência. Mesmo quando circunscritos ao âmbito humano, os

direitos não se distribuem de maneira equânime. A observação de Agyare, ao destacar as dificuldades enfrentadas por populações historicamente marginalizadas, reforça a tese de que a exclusão não opera apenas nas fronteiras entre humano e não humano, mas também no interior do próprio humano. Dessa forma, a contribuição de Butler permite compreender que a questão dos direitos humanos não pode ser reduzida a um problema de extensão normativa, como se bastasse ampliar o rol de sujeitos contemplados pelas leis. Trata-se, antes, de um problema mais profundo, que envolve a transformação dos próprios critérios de reconhecimento que definem quem pode ser considerado sujeito de direito. Em outras palavras, a efetivação dos direitos humanos exige não apenas inclusão formal, mas uma reconfiguração das estruturas ontológicas e discursivas que sustentam a exclusão.

Essa linha de argumentação reconduz à problemática central desta tese: a situação dos sujeitos *Queer*. Se determinadas vidas são historicamente posicionadas na fronteira do reconhecível, então a luta por direitos humanos *Queer* não se limita à reivindicação de garantias jurídicas, mas implica a disputa pelos próprios termos em que a vida é compreendida e valorizada. Nesse sentido, a crítica butleriana não apenas ilumina as exclusões do presente, mas também abre espaço para a construção de uma política do reconhecimento capaz de acolher a pluralidade das existências humanas – e, quiçá, para além delas.

Mesmo quando o foco recai exclusivamente sobre os humanos, permanece evidente que os direitos não são distribuídos de forma equitativa. Em sociedades multiculturais, marcadas por clivagens étnicas, de gênero, capacidade e origem, emergem múltiplas formas de exclusão que demandam respostas jurídicas diferenciadas e sensíveis às especificidades dos sujeitos afetados. Como aponta Agyare (2024), populações historicamente marginalizadas – como povos indígenas, mulheres, minorias étnicas e pessoas com deficiência – enfrentam desafios particulares no exercício pleno de seus direitos.

No caso dos povos indígenas, a luta pelo reconhecimento da terra, das práticas culturais e do direito à autodeterminação inscreve-se em uma longa tradição de resistência à imposição de paradigmas coloniais e ocidentais. A resposta do sistema jurídico a essas demandas não pode ser meramente tolerante; ela precisa ser transformadora, incorporando os saberes, modos de vida e visões de mundo indígenas aos processos decisórios que os afetam. Trata-se de um imperativo democrático e jurídico.

As mulheres, por sua vez, seguem enfrentando discriminações interseccionais que requerem, para sua superação, não apenas reformas legislativas, mas também políticas educacionais que desnaturalizem o sexismo, bem como estratégias de empoderamento econômico que garantam autonomia e acesso equitativo aos recursos sociais. De modo

semelhante, minorias étnicas e raciais necessitam de garantias jurídicas contra a discriminação, bem como da construção de um *ethos* social genuinamente inclusivo. Os indivíduos com deficiência (PCD), muitas vezes invisibilizados nas estruturas sociais, carecem de políticas públicas que eliminem barreiras arquitetônicas, comunicacionais e atitudinais, permitindo-lhes pleno envolvimento nas esferas cívica, política, educacional e laboral.

A articulação desses diversos direitos em contextos multiculturais exige, portanto, mais do que a aplicação uniforme da lei. Requer um exercício interpretativo que compreenda o direito como instrumento de justiça substantiva, capaz de acolher a alteridade e responder às múltiplas formas de vulnerabilidade que atravessam os sujeitos. Promover o entendimento mútuo entre grupos diversos, implementar salvaguardas jurídicas eficazes e garantir apoio social robusto são condições imprescindíveis para a construção de comunidades verdadeiramente inclusivas, nas quais a dignidade humana não seja um privilégio, mas um princípio universalmente concretizado.

A igualdade perante a lei, em sua acepção clássica, implica que nenhum indivíduo pode ser discriminado arbitrariamente pelo ordenamento jurídico. Todavia, a experiência histórica demonstra que a mera igualdade formal – isto é, o tratamento idêntico de situações desiguais – pode operar como mecanismo de perpetuação das assimetrias. Assim, a interpretação contemporânea desse dispositivo exige sua articulação com a ideia de igualdade material, pela qual o Estado não apenas se abstém de discriminar, mas assume o dever de corrigir desigualdades estruturais, promovendo condições efetivas para o exercício dos direitos.

O eixo essencial da proteção jurídica do indivíduo envolve direitos a vida, liberdade, igualdade, segurança e propriedade. O direito à vida não se limita à mera existência biológica, mas abrange a garantia de condições dignas de existência. A liberdade, por sua vez, compreende não apenas a ausência de coerção, mas a possibilidade de autodeterminação, inclusive no que tange à identidade e à forma de viver. A igualdade exige tanto a não discriminação quanto a promoção de equidade. A segurança traduz-se na proteção contra arbitrariedades e violências, sejam estas praticadas pelo Estado ou por particulares. Por fim, a propriedade, embora tradicionalmente associada à ordem econômica, deve ser interpretada em consonância com sua função social, de modo a não se converter em instrumento de exclusão. Sob uma perspectiva crítica, especialmente quando se considera a vivência de grupos historicamente marginalizados, como a população *Queer*, torna-se evidente que a universalidade proclamada pelo texto constitucional convive com práticas sociais e institucionais que limitam o acesso efetivo a tais direitos. A igualdade formal, nesse contexto, revela-se insuficiente para assegurar a plena cidadania, uma vez que a discriminação não se manifesta apenas na letra da lei, mas também

nos costumes, nas instituições e nos discursos que regulam a vida social.

À luz da reflexão de Norberto Bobbio, os direitos humanos não devem ser compreendidos a partir de uma essência metafísica ou de um fundamento absoluto e imutável, mas como construções históricas, progressivamente afirmadas ao longo das transformações sociais e políticas da modernidade. Para o autor, a questão central não reside propriamente em descobrir um fundamento último dos direitos, mas em compreender as condições de sua efetivação e garantia no plano concreto.

Nesse sentido, Bobbio (2005) propõe uma inflexão decisiva no debate filosófico-jurídico: desloca a problemática dos direitos humanos do campo da fundamentação – tradicionalmente buscada na natureza humana, na razão universal ou em princípios transcendentes – para o campo da positivação e da proteção institucional. Os direitos humanos, assim, não são dados naturais, mas conquistas históricas que emergem de lutas sociais, sendo continuamente redefinidos conforme as exigências de cada época.

Quanto aos fundamentos, Bobbio (2005) identifica uma pluralidade de justificações possíveis, todas insuficientes se consideradas isoladamente. A tentativa de ancorar os direitos humanos em um fundamento absoluto revela-se, para o autor, problemática, uma vez que a modernidade é marcada pela pluralidade de valores e pela ausência de consensos universais estáveis. Em um mundo caracterizado pela diversidade cultural, religiosa e política, a busca por um único fundamento universal tende a esbarrar em impasses teóricos e práticos. Assim, em vez de um fundamento único, Bobbio sugere uma abordagem pragmática, baseada no consenso histórico progressivo e na institucionalização jurídica dos direitos.

O principal problema dos direitos humanos na modernidade, portanto, não é filosófico, mas político: trata-se de assegurar sua efetividade. A proclamação de direitos em declarações solenes não garante, por si só, sua realização concreta. Há uma distância significativa entre o reconhecimento formal e a implementação material dos direitos, especialmente em contextos marcados por desigualdades estruturais e por assimetrias de poder. Além disso, Bobbio aponta a existência de tensões internas entre os próprios direitos humanos, como os conflitos entre liberdade e igualdade, ou entre direitos individuais e coletivos, o que evidencia que sua aplicação exige constante mediação e interpretação. Soma-se a isso o desafio da universalização: embora os direitos humanos sejam proclamados como universais, sua efetivação é frequentemente limitada por fronteiras políticas, interesses econômicos e resistências culturais.

Dessa forma, para Bobbio (2005), a tarefa fundamental da modernidade não consiste em fundamentar abstratamente os direitos humanos, mas em garanti-los concretamente, por meio de mecanismos jurídicos eficazes, instituições sólidas e uma cultura política

comprometida com sua proteção. Em termos sintéticos, o problema contemporâneo dos direitos humanos não é saber por que existem, mas como fazê-los valer.

2.1 O ser humano natural em torno de um pacto ou contrato social: filosofia e declarações de direitos

A origem filosófica dos direitos humanos repousa sobre o conceito de *estado de natureza*, uma construção teórica elaborada por distintos pensadores que buscavam compreender a gênese da vida em sociedade, os limites da autoridade política e, sobretudo, os fundamentos da dignidade humana. Esse estado originário, entendido como condição pré-política do ser humano, serviu de matriz para a edificação de diversos contratos sociais que, ao instituírem o corpo político, também instituíam os contornos dos direitos considerados naturais, inalienáveis e imprescritíveis. Em torno dessa ideia gravitavam distintas concepções sobre liberdade, igualdade, propriedade e soberania, que se tornariam os pilares das declarações modernas de direitos.

Thomas Hobbes, precursor da teoria dos direitos naturais, apresentou no *Leviatã* uma visão marcada pelo pessimismo antropológico: o ser humano, movido por interesses egoísticos, viveria em uma condição de guerra de todos contra todos, em que a vida seria solitária, pobre, desagradável, brutal e curta. A solução, para Hobbes, era a celebração de um pacto no qual os indivíduos abdicariam de certas liberdades em favor de um soberano que garantisse ordem e segurança. Ainda que reconhecesse o direito à vida como anterior ao pacto, Hobbes compreendia os direitos humanos como produtos de um acordo social e subordinados à autoridade estatal, cabendo ao soberano sua definição e proteção (Anyabolu, 2021, p. 57; Agyare, 2024, p. 212). Nas palavras fundadoras:

> O que significa estabelecer um direito? Renunciar ao direito de alguém a qualquer coisa é privar-se da liberdade de impedir que outro usufrua do seu próprio direito à mesma coisa. Pois aquele que renuncia ou abdica do seu direito não concede a outro um direito que ele próprio não possuía antes; porque não há nada a que todo homem não tenha direito por natureza: mas apenas se retira do seu caminho para que ele possa desfrutar do seu direito original, sem impedimento da sua parte, e não sem impedimento de outro. Assim, o efeito que reverte para um homem, pela falta de direito de outro, é apenas uma diminuição dos impedimentos ao exercício do seu próprio direito original (Hobbes, 1651, Chapter XIV -Of the First and second naturall lawes, and of contracts, versão nossa).

A passagem, com precisão conceitual, a arquitetura fundamental do direito em sua acepção originária: não como concessão positiva de faculdades, mas como delimitação recíproca das liberdades naturais. Estabelecer um direito, nesse horizonte, não significa criar

algo *ex nihilo*[12], mas operar uma renúncia estratégica, pela qual o indivíduo abdica de parte de sua liberdade originária em favor da constituição de uma ordem comum. Hobbes parte de um pressuposto radical: no estado de natureza, cada homem possui direito a tudo – um direito ilimitado, que, longe de garantir a liberdade, conduz à insegurança permanente. A universalidade desse direito absoluto implica, paradoxalmente, sua inutilidade prática, pois a coexistência de pretensões ilimitadas gera conflito incessante. Assim, a renúncia ao direito não representa perda pura e simples, mas condição de possibilidade para a própria liberdade civil. Ao abdicar de impedir o outro, o indivíduo não lhe concede um novo direito, mas remove um obstáculo ao exercício de um direito que já lhe era originariamente inerente.

Nesse sentido, o direito, em Hobbes, emerge como resultado de um jogo negativo de exclusões, e não como afirmação positiva de prerrogativas. O que se estabelece não é a criação de novos direitos, mas a redução dos impedimentos que tornam inviável a coexistência. A liberdade civil, portanto, não é a liberdade absoluta do estado de natureza, mas uma liberdade mediada, condicionada e garantida pela limitação recíproca. Essa concepção possui implicações profundas para a teoria jurídica moderna. Em primeiro lugar, desloca o fundamento do direito da moral ou da natureza para o acordo racional entre indivíduos, inaugurando uma perspectiva contratualista na qual o direito se constitui a partir da renúncia e do consentimento. Em segundo lugar, evidencia que o direito não é, em sua origem, uma categoria distributiva, mas regulatória: seu papel não é distribuir bens, mas organizar a coexistência entre sujeitos potencialmente conflitantes.

Todavia, sob uma leitura crítica, pode-se observar que tal formulação, ao privilegiar a lógica da renúncia e da contenção, tende a reduzir o direito à sua dimensão negativa, negligenciando a necessidade de condições materiais para seu exercício. A mera ausência de impedimentos não garante, por si só, a efetividade da liberdade, especialmente em contextos marcados por desigualdades estruturais. Assim, embora Hobbes forneça um modelo rigoroso de fundação do direito enquanto limitação recíproca, sua teoria permanece insuficiente para abarcar as demandas contemporâneas por igualdade substancial e reconhecimento. Ainda assim, sua contribuição é incontornável: ao demonstrar que o direito nasce da renúncia e não da

[12] *Ex nihilo* ou, a partir do nada, é utilizada para designar a ideia de criação sem causa prévia ou fundamento anterior. No contexto do direito, indica a impossibilidade de que normas ou direitos surjam absolutamente do nada, sendo, ao contrário, compreendidos como resultantes de processos históricos, sociais e institucionais. Assim como a noção de performatividade de Butler, tal conceito reforça que identidades são constituídas por meio da repetição reiterada de normas e práticas discursivas. Assim, tanto o direito quanto o gênero não são criações espontâneas, mas efeitos de processos históricos de produção e estabilização simbólica, cuja aparência de naturalidade decorre precisamente de sua contínua reiteração.

concessão, Hobbes inaugura uma compreensão segundo a qual a liberdade não é o oposto da limitação, mas seu produto. O direito, nesse sentido, não amplia a liberdade natural, mas a torna viável e compartilhável, convertendo o conflito em ordem e a potência em convivência.

Em contrapartida, John Locke introduziu uma concepção mais otimista e liberal do estado de natureza. Em *Dois Tratados sobre o Governo*, sustentou que o ser humano é dotado, por natureza, de direitos à vida, à liberdade e à propriedade. Tais direitos não decorrem da vida em sociedade, mas a precedem, sendo, portanto, inalienáveis. O contrato social, nesse contexto, não cria direitos, mas apenas os reconhece e garante sua salvaguarda. O governo, assim, só é legítimo se exercido com o consentimento dos governados e com a finalidade de preservar esses direitos naturais (Anyabolu, 2021, p. 57). Uma breve colocação fundadora:

> Existem dois fundamentos que sustentam as sociedades públicas: um, uma inclinação natural, pela qual todos os homens desejam a vida social e a convivência; o outro, uma ordem, expressa ou secretamente acordada, que rege a forma de sua união na vida em conjunto. Este último é o que chamamos de lei do bem comum, a própria alma de um corpo político, cujas partes são animadas, mantidas unidas e mobilizadas por lei em ações que o bem comum exige. As leis políticas, ordenadas para a ordem externa e o regimento entre os homens, nunca são formuladas como deveriam, a menos que se presuma que a vontade do homem seja interiormente obstinada, rebelde e avessa a toda obediência às leis sagradas de sua natureza; em suma, a menos que se presuma que o homem, em relação à sua mente depravada, seja pouco melhor que uma fera, elas, consequentemente, providenciam, apesar de tudo, a formação de suas ações externas, de modo que estas não sejam um obstáculo ao bem comum, para o qual as sociedades são instituídas. A menos que façam isso, elas não são perfeitas (Locke, 1763, Art. 135, versão nossa).

A reflexão delineia, com notável precisão, uma dupla fundação da vida em sociedade: de um lado, uma inclinação natural à convivência, que aproxima os homens; de outro, uma ordem normativa, instituída por acordo, que regula e estabiliza essa convivência. Tal distinção é crucial, pois evidencia que a sociabilidade humana, embora enraizada em uma tendência natural, não se sustenta por si só, exigindo a mediação da lei como princípio organizador do corpo político. A lei, nesse contexto, assume papel análogo ao de uma alma normativa da comunidade, responsável por conferir unidade, direção e coesão às múltiplas vontades individuais. Não se trata apenas de um instrumento de regulação externa, mas de um elemento constitutivo da própria existência política: sem a lei, a sociedade não se organiza; sem o bem comum como finalidade, a lei perde sua legitimidade. A ideia de "lei do bem comum" revela, assim, uma concepção teleológica do direito, segundo a qual toda normatividade deve orientar-se à preservação e ao florescimento da coletividade.

Todavia, Locke introduz uma tensão significativa ao pressupor que o homem, em sua interioridade, é inclinado à desordem, à rebeldia e à resistência às leis naturais. Tal diagnóstico, ainda que menos radical que o de Hobbes, reconhece a necessidade de uma estrutura jurídica

que contenha os impulsos individuais, moldando o comportamento externo mesmo quando a adesão interna à norma é precária ou inexistente. O direito, portanto, não depende da virtude moral dos indivíduos para operar; ao contrário, ele se estrutura justamente a partir da hipótese de sua insuficiência. Essa concepção possui implicações relevantes para a teoria jurídico-política. Em primeiro lugar, reafirma o caráter instrumental e regulador da lei, cuja função não é transformar a natureza humana, mas impedir que suas inclinações comprometam o bem comum. Em segundo lugar, evidencia que a legitimidade da ordem jurídica não decorre da perfeição moral dos cidadãos, mas de sua capacidade de organizar a convivência de maneira minimamente estável e funcional.

Entretanto, sob uma perspectiva crítica, pode-se observar que tal formulação privilegia a dimensão externa da conformidade, deixando em segundo plano a formação ética do sujeito. A lei, ao limitar-se a regular comportamentos, corre o risco de produzir uma obediência formal, desvinculada de qualquer compromisso substantivo com a justiça. Ainda assim, Locke reconhece que a imperfeição humana não invalida o projeto político; antes, justifica a existência de instituições que operem como mediadoras entre a liberdade individual e a ordem coletiva. A passagem evidencia que a sociedade política se sustenta sobre um equilíbrio delicado entre natureza e convenção, entre inclinação e norma. A lei, enquanto expressão do bem comum, não elimina a tensão entre esses polos, mas a administra, garantindo que a liberdade individual não se converta em obstáculo à coexistência. Assim, o direito não é apenas limite, mas também condição de possibilidade da vida social – uma estrutura que, ao conter a desordem potencial do indivíduo, torna viável a realização do coletivo.

Jean-Jacques Rousseau, por sua vez, reposicionou radicalmente os fundamentos do pacto social. Se para Hobbes o contrato emerge do medo, e para Locke, da razão liberal, Rousseau o enraíza em uma concepção ética de liberdade. O homem nasce livre, afirmava, mas é aprisionado pelas convenções sociais que o corrompem. Sua célebre afirmação de que todos nascem libertos, mas em toda parte estão acorrentados inaugura uma crítica vigorosa à desigualdade social e à alienação política. Para Rousseau, a liberdade só pode ser plenamente exercida na comunhão com a *vontade geral*, que expressa o interesse coletivo e autenticamente democrático. A liberdade, a igualdade e a fraternidade, princípios que embasaram a *Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão*, derivam dessa concepção de um contrato social verdadeiramente libertador (Anyabolu, 2021; Agyare, 2024).

Além desses pensadores clássicos do contratualismo, Thomas Paine apresentou uma visão teísta dos direitos humanos. Segundo ele, tais direitos são naturais não por derivarem de uma convenção social, mas por terem sido concedidos por Deus ao ser humano. Existiriam,

portanto, independentemente de qualquer sistema legal ou organização estatal. Essa doutrina dissocia a existência dos direitos da arquitetura política, fundando-os diretamente na relação ontológica entre o Criador e a criatura (Anyabolu, 2021).

Posteriormente, outros filósofos ampliaram a compreensão dos direitos humanos para além do modelo contratualista. John Stuart Mill, com sua ética utilitarista, sustentou que a liberdade individual deve ser protegida na medida em que contribui para a maximização da felicidade geral. Sua defesa da liberdade de expressão e dos direitos das mulheres insere-se em uma concepção de direitos humanos voltada para o bem-estar coletivo. Immanuel Kant, por outro lado, estabeleceu a dignidade humana como fundamento absoluto do direito. Para Kant, o ser humano, enquanto ser racional e autônomo, é um fim em si mesmo, e jamais deve ser instrumentalizado. Seu imperativo categórico exige que as ações sejam pautadas pelo respeito universal à humanidade, sugerindo que os direitos humanos são normas morais de validade incondicional e universal (Agyare, 2024).

A tradição filosófica moderna, entretanto, não se esgota nesse modelo idealista e normativo. Georg Hegel vislumbrou no Estado-nação a encarnação concreta da liberdade moral, uma síntese racional da subjetividade individual com o universal ético. Em oposição, Karl Marx interpretou o Estado como instrumento da dominação burguesa, sustentando que os direitos humanos, tal como formulados nas declarações liberais, apenas perpetuam a alienação e o individualismo. A verdadeira emancipação humana, para Marx, somente seria possível com a superação das estruturas de classe. Em tempos recentes, Francis Fukuyama sugeriu que a democracia liberal representa o *fim da história* – não no sentido de cessação dos acontecimentos, mas como ponto culminante da evolução ideológica da humanidade, por realizar de modo ótimo as liberdades humanas no plano político-institucional (Agyare, 2024).

Hannah Arendt (2013) oferece uma contribuição seminal ao refletir sobre o colapso dos direitos humanos no contexto dos regimes totalitários. Em *Origens do Totalitarismo*, ela formula a célebre ideia do direito a ter direitos, sustentando que os direitos humanos, na prática, dependem da pertença a uma comunidade política que os reconheça. Para Arendt, a condição dos apátridas revela a fragilidade do universalismo abstrato: sem um corpo político que os reconheça, os indivíduos tornam-se destituídos de qualquer proteção efetiva. Sua reflexão aponta para uma dimensão política fundamental dos direitos humanos, enfatizando que eles não podem ser pensados dissociados das estruturas institucionais que os garantem.

Giorgio Agamben (2002) radicaliza a crítica ao demonstrar que a modernidade política produz zonas de exceção nas quais a vida humana é reduzida àquilo que denomina “vida nua”. Em sua série *Homo Sacer*, o autor argumenta que o estado de exceção – longe de ser um evento

extraordinário – torna-se uma técnica permanente de governo. Nesse cenário, certos indivíduos são incluídos na ordem jurídica apenas na medida em que podem ser excluídos dela. Os campos de concentração tornam-se, para Agamben, o paradigma dessa lógica. Sua reflexão tensiona profundamente a ideia de direitos humanos, ao sugerir que a própria estrutura do poder soberano contém a possibilidade de suspensão desses direitos.

Jacques Rancière (1997) propõe uma leitura singular dos direitos humanos ao associá-los à lógica do dissenso. Para ele, os direitos não são meramente garantias institucionais, mas emergem quando aqueles que são excluídos do campo político reivindicam sua igualdade. Os direitos humanos, nesse sentido, são performativos: eles se atualizam no ato de reivindicação daqueles que não são reconhecidos como sujeitos políticos. Rancière desloca, assim, o foco da norma para a ação, sugerindo que os direitos são continuamente reconfigurados pelas lutas daqueles que se insurgem contra sua própria exclusão.

Boaventura de Sousa Santos (1997; 2004) desenvolve uma crítica ao universalismo eurocêntrico dos direitos humanos, propondo a noção de uma ecologia de saberes. Para o autor, o discurso dos direitos humanos, tal como historicamente formulado, reflete uma matriz ocidental que frequentemente invisibiliza outras formas de conhecimento e organização social. Ele advoga por uma concepção intercultural dos direitos, capaz de dialogar com saberes indígenas, africanos e do Sul Global. Nesse sentido, os direitos humanos não devem ser abandonados, mas reinterpretados a partir de uma perspectiva plural, que reconheça a diversidade de experiências históricas e culturais.

Achille Mbembe (2016) introduz o conceito de necropolítica para descrever formas contemporâneas de poder que operam pela administração da morte. Em contextos marcados por colonialidade, racismo e violência estatal, o poder decide não apenas quem deve viver, mas quem pode morrer. Essa perspectiva amplia a análise foucaultiana da biopolítica, revelando que a soberania moderna frequentemente se exerce por meio da exposição de certos corpos à morte. A partir disso, Mbembe evidencia as limitações dos direitos humanos em contextos onde a própria vida é tornada descartável.

Martha Nussbaum (1997) propõe uma abordagem normativa dos direitos humanos baseada na teoria das capacidades. Para a autora, a dignidade humana deve ser compreendida em termos das condições concretas que permitem aos indivíduos desenvolverem suas potencialidades. Sua lista de capacidades fundamentais – que inclui vida, integridade corporal, imaginação, afiliação, entre outras – oferece um critério para avaliar a justiça social. Diferentemente de abordagens puramente formais, Nussbaum enfatiza a necessidade de garantir condições materiais e sociais para o florescimento humano.

Seyla Benhabib (1994) desenvolve uma teoria do cosmopolitismo democrático que busca conciliar universalismo e particularismo. Para a autora, os direitos humanos devem ser reinterpretados à luz de processos deliberativos nos quais diferentes culturas e comunidades possam participar. Ela introduz a ideia de "iterações democráticas", pelas quais os princípios universais são constantemente rearticulados em contextos locais. Assim, os direitos humanos não são fixos, mas dinâmicos, resultantes de processos contínuos de tradução e negociação.

A própria obra de Judith Butler inscreve-se como um dos mais vigorosos deslocamentos críticos no campo dos direitos humanos, ao evidenciar que a noção de "humano" não é neutra, mas atravessada por normas que delimitam quais vidas são passíveis de reconhecimento. Em textos como *Quadros de Guerra*[13] (Butler, 2010) e *Vida Precária* (Butler, 2011), argumenta-se que certos sujeitos são produzidos como vidas choráveis, enquanto outros permanecem na zona da abjeção, desprovidos de luto público e, portanto, de legitimidade ontológica. Sua crítica desloca o debate dos direitos formais para os regimes de reconhecimento, sustentando que a efetivação dos direitos humanos exige a transformação das normas que regulam a inteligibilidade das vidas. Assim, o problema não reside apenas na ausência de direitos, mas na exclusão prévia de determinados sujeitos do campo do humano. Nas palavras da autora:

> "Temeroso por sua própria vida, mas ansioso pela probabilidade de ter que matar". Há temor sobre sua própria sobrevivência e há ansiedade em razão da possibilidade de se machucar o Outro e esses dois impulsos estão em guerra, como dois irmãos gêmeos a lutar. No entanto, estão em guerra a fim de não ter que lutar e esse parece ser o ponto importante, pois a não violência que Levinas parece promover não advém de um lugar pacífico; no entanto, pelo contrário, surge de uma constante tensão entre o medo de ser submetido à violência e ser obrigado a infligir violência. Eu poderia colocar um fim ao medo de minha própria morte simplesmente obliterando o outro, muito embora isso fizesse com que fosse obrigado a continuar destruindo, especialmente se atrás do outro exista quatrocentos homens, todos possuidores de famílias e amigos, ou até mesmo uma ou duas nações. Eu poderia colocar um fim em minha ansiedade de me tornar um assassino por meio de uma reconciliação com a justificativa ética para infligir violência e morte quando me encontro em condições adversas. Poderia lançar mão do cálculo utilitário ou apelar para os direitos intrínsecos do indivíduo de proteger e preservar seus próprios direitos. Podemos imaginar o uso de ambas as justificativas: consequencialista e deontológica, as quais me forneceriam toda justificativa de que necessito para infligir violência de forma justa. Uma consequencialista poderia argumentar que seria pelo bem de muitos. Uma deontologista poderia apelar para o intrínseco valor de sua própria vida. Ambas poderiam também ser utilizadas para disputar a primazia da interdição do assassinato, a qual – no entanto – faria com que eu continuasse a sentir minha ansiedade (Butler, 2011, p. 21).

A recognição de Judith Butler como autora contemporânea dos direitos humanos impõe, de pronto, um deslocamento sensível do eixo tradicional do debate. Não se trata, em sua obra, de reiterar a confiança normativa em sistemas jurídicos já instituídos, mas de expor, com

---

[13] Título original: *Frames of War: When Is Life Grievable?* Versão usada em espanhol: *Marcos de guerral: as vidas lloradas.*

acuidade crítica, as tensões éticas que antecedem e, em certa medida, fundam a própria possibilidade de qualquer direito. O excerto citado evidencia precisamente esse ponto de inflexão: a condição humana é marcada por uma ambivalência constitutiva, na qual o temor de ser aniquilado coexiste com a possibilidade – e, por vezes, a tentação – de aniquilar o outro. Não há, portanto, uma ética da não violência que emerja de um lugar de serenidade, mas antes de um campo de forças atravessado por impulsos contraditórios.

Ao dialogar com Emmanuel Levinas [14], Butler radicaliza a compreensão da responsabilidade ética como algo que não se resolve por meio de princípios abstratos, mas que se inscreve na relação concreta com o outro. O outro não aparece aqui como mero destinatário de direitos, mas como presença que interpela, que desestabiliza, que convoca à responsabilidade. Essa interpelação não elimina a possibilidade da violência; ao contrário, ela a torna ainda mais dramática, pois revela que toda relação ética se dá sob o risco permanente de sua própria negação. A não violência, nesse sentido, não é um estado alcançado, mas um esforço contínuo de contenção diante da possibilidade sempre iminente de destruição.

A passagem em que Butler evoca as justificativas consequencialistas e deontológicas é particularmente elucidativa, pois evidencia a insuficiência das tradições morais clássicas para resolver o dilema da violência. Tanto o cálculo utilitarista – que legitima a violência em nome do bem maior – quanto a ética deontológica – que apela ao direito intrínseco de autopreservação – oferecem fundamentos plausíveis para a ação violenta. Todavia, ambas falham em eliminar a angústia ética que acompanha tal decisão. A ansiedade persiste, pois o sujeito permanece cindido entre a necessidade de sobreviver e o reconhecimento de que sua sobrevivência pode implicar a destruição do outro. Assim, Butler expõe o limite das justificações morais tradicionais: elas podem legitimar a violência, mas não conseguem dissolver o mal-estar que dela decorre. Essa análise possui implicações diretas para o campo dos direitos humanos. Se a violência pode ser racionalmente justificada por diferentes sistemas éticos, então os direitos humanos não podem ser compreendidos apenas como um conjunto de normas que regulam a conduta, mas devem ser pensados como uma tentativa – sempre incompleta – de instituir limites

[14] Emmanuel Levinas (1906-1995) foi um dos mais singulares e profundos pensadores do século XX, cuja obra se inscreve no cruzamento entre filosofia, ética e tradição judaica. Nascido na atual Lituânia, e posteriormente radicado na França, atravessou as convulsões históricas de seu tempo, incluindo as duas guerras mundiais e a experiência devastadora do Holocausto, circunstâncias que marcaram indelevelmente sua reflexão filosófica. Ele propôs uma inflexão decisiva na tradição filosófica ao afirmar a ética como "filosofia primeira". Em contraposição à centralidade da ontologia, Levinas sustenta que a relação com o Outro – concebido como irredutível e não assimilável – funda a responsabilidade ética, anterior a qualquer direito ou contrato. Seu conceito do "rosto do Outro" expressa essa interpelação ética originária, na qual o sujeito se reconhece responsável pela alteridade, oferecendo importante contribuição para as reflexões contemporâneas sobre ética e direitos humanos.

à violência em um mundo onde ela é estruturalmente possível. Nesse sentido, a contribuição de Butler consiste em reinscrever os direitos humanos no terreno da vulnerabilidade, deslocando-os de uma lógica puramente normativa para uma ética da exposição ao outro.

A vulnerabilidade, em Butler, não é um déficit a ser superado, mas uma condição constitutiva da vida social. Somos, desde sempre, expostos ao outro, dependentes de redes de cuidado e reconhecimento que nos antecedem. É precisamente essa condição que torna a violência possível – mas também aquilo que funda a responsabilidade ética. Assim, os direitos humanos, longe de serem apenas garantias jurídicas, devem ser compreendidos como expressões institucionais de uma exigência ética mais profunda: a de responder à vulnerabilidade do outro sem reduzi-lo à condição de objeto descartável.

No contexto desta tese, tal reflexão adquire especial relevância ao ser articulada com a experiência dos sujeitos Queer. Esses sujeitos, historicamente situados em posições de maior precariedade, vivenciam de forma intensificada essa exposição à violência – seja ela física, simbólica ou institucional. A ambivalência descrita por Butler não se distribui de maneira homogênea: enquanto alguns corpos são protegidos e reconhecidos, outros são tornados mais vulneráveis, mais expostos, mais facilmente sacrificáveis. A ética da não violência, nesse cenário, não pode ser pensada como um imperativo abstrato, mas como uma prática situada, que exige a transformação das condições sociais que tornam certas vidas mais passíveis de violência do que outras. Ao insistir que a não violência emerge de uma tensão irresoluta, Butler nos afasta de qualquer idealização ingênua da ética. Não há pureza moral, não há decisão isenta de conflito. O que há é a necessidade de sustentar, no interior dessa tensão, uma abertura ao outro que impeça a naturalização da violência. Os direitos humanos, nessa perspectiva, não são um ponto de chegada, mas um campo de disputa permanente, no qual se joga, reiteradamente, a possibilidade de reconhecer – ou de negar – a dignidade das vidas que habitam o mundo.

A leitura dessas distintas personalidades filosóficas evidência que os direitos humanos não são conceitos monolíticos ou atemporais. Ao contrário, são construções dinâmicas, atravessadas por disputas filosóficas, ideológicas e culturais. Como enfatiza Agyare, os direitos humanos “transcendem suas definições legais e filosóficas”, pois implicam também “responsabilidades morais e éticas que temos uns para com os outros” (Agyare, 2024, p. 212, versão nossa). São, em sua essência, compromissos civilizatórios que reclamam, em cada tempo e espaço, uma reinterpretação crítica e contextualizada, especialmente diante das múltiplas formas de exclusão que ainda persistem – entre elas, a marginalização histórica das vivências *Queer* no campo jurídico e político.

A trajetória dos direitos humanos encontra na história constitucional inglesa e

estadunidense dois pilares estruturantes que, ainda hoje, ressoam na ordem jurídica ocidental e na construção das garantias fundamentais em diversas democracias. A *Bill of Rights* (*Declaração de Direitos*) de 1689, elaborada em pergaminho com tinta de fel de ferro[15] – algo para perpetuar – representa um marco inaugural na delimitação das liberdades civis e políticas frente ao poder monárquico. Trata-se de um documento de valor simbólico e jurídico incalculável, não apenas por sua força normativa, mas também por seu conteúdo programático, ao estabelecer, de modo pioneiro, os princípios de eleições livres, liberdade de expressão no Parlamento, proibição de tributação sem o consentimento parlamentar e direito de petição. Esses dispositivos, ainda vigentes no ordenamento britânico contemporâneo, são constantemente invocados em sede judicial e constituem um modelo paradigmático de limitação do arbítrio estatal (*UK Parliament*, 2025).

A *Bill of Rights* inglesa influenciou diretamente a redação da *Declaração de Direitos da Virgínia* (1776), escrita por George Mason[16], e, posteriormente, a própria Constituição dos Estados Unidos da América, culminando na promulgação das dez primeiras emendas, conhecidas coletivamente como a *Bill of Rights* estadunidense. Esses textos se consolidaram como elementos fundamentais da arquitetura normativa liberal, conferindo às liberdades individuais um estatuto jurídico inviolável, ao menos no plano da teoria constitucional. Em um movimento de tensão entre federalistas e antifederalistas, prevaleceu a exigência destes últimos pela positivação de limites expressos ao poder do governo central, de forma a assegurar que os direitos naturais – entendidos como anteriores e superiores à autoridade estatal – fossem reconhecidos e preservados na nova república.

A redação das emendas, concebida por James Madison[17], revela uma preocupação filosófica com a proteção da liberdade enquanto direito originário. A Primeira Emenda consagra,

---

[15] "A tinta ferrogálica, também conhecida como tinta de galotanato de ferro, é uma das tintas mais importantes da história da civilização ocidental, tendo sido amplamente utilizada desde a Idade Média até o século XX. Infelizmente, os íons de ferro e os ácidos presentes nessas tintas induzem uma degradação acentuada do papel, danificando severamente inúmeros artefatos históricos. Contudo, ao examinar documentos, observa-se frequentemente que nem todos os materiais que contêm tinta ferrogálica sofrem corrosão. Enquanto alguns estão completamente destruídos, outros podem estar em excelente estado de conservação mesmo séculos após sua criação" (Kolar *et al*, 2006, p. 167).

[16] "George Mason (1725-1792) foi líder dos patriotas da Virginia durante da Revolução Americana, assumindo responsabilidade pela Constituição e pela Declaração de Direitos da Virgínia que serviria, posteriormente, de modelo para o *Bill of Rights* de 1791. Membro da Convenção Constitucional, ele se opôs à previsão constitucional de manutenção da escravidão até 1808. Também desempenhou um papel fundamental na revisão da Constituição norte-americana de modo a permitir o fortalecimento dos estados-membro em detrimento do poder central" (Salgado, 2022, p. 108-109).

[17] "[...] o pensador James Madison (1751-1836), que foi político e advogado, sistematizou as cláusulas que compunham a Declaração de Direitos, a qual foi sancionada em 1791econtêmas dez emendas iniciais à Constituição Americana" (Lima; Pinheiro, 2025, p. 6). Acendeu como quarto presidente dos Estados Unidos.

por exemplo, o princípio da laicidade do Estado e a inviolabilidade da liberdade de expressão, assegurando que o Congresso não legisle em favor de qualquer religião, nem restrinja a livre manifestação de ideias. Tal dispositivo guarda eco nas ideias de Locke, para quem a liberdade religiosa e a autonomia individual são fundamentos da ordem civil legítima.

A Quarta Emenda estabelece o direito à inviolabilidade domiciliar e à proteção contra buscas e apreensões arbitrárias, exigindo mandado judicial fundamentado em causa provável. Esse princípio de proteção da esfera privada ante o arbítrio estatal é uma das colunas do chamado *due process of law*[18], que percorre igualmente a Quinta e a Sexta Emendas, ao salvaguardar a presunção de inocência, o direito ao silêncio, o contraditório e a ampla defesa.

A amplitude da Declaração de Direitos se evidencia ainda na Nona e Décima Emendas: a primeira reconhece que a enumeração dos direitos na Constituição não deve ser interpretada como negação de outros, implícitos e inalienáveis; a segunda reafirma que os poderes não delegados ao governo federal pertencem aos estados ou ao povo. Tais dispositivos refletem a preocupação dos antifederalistas com o potencial expansivo do poder central, bem como a concepção de soberania popular que permeia o constitucionalismo americano.

O processo de promulgação dessas emendas ilustra os conflitos políticos e ideológicos da jovem república. A proposta inicial de Madison previa alterações diretas no texto constitucional, o que foi rechaçado por membros como Roger Sherman[19], que alegavam ausência de competência congressual para tal modificação. O resultado foi a formulação das emendas como apêndice ao texto original, seguindo o rito do Artigo VII. Após debate legislativo intenso, dez das dezessete emendas propostas foram ratificadas em 15 de dezembro de 1791, data consagrada como marco fundador das liberdades civis nos Estados Unidos (Madison; Mason, 1791).

O impacto desses documentos não se restringe ao contexto histórico de sua promulgação. Seus princípios irradiaram-se para outras declarações de direitos, inclusive para a *Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU* (1948) e para a *Convenção Europeia dos Direitos Humanos*, servindo de base para a edificação de uma gramática jurídica internacional voltada à proteção da dignidade humana.

---

[18] Devido processo legal.

[19] "[...] através de uma sábia iniciativa de Roger Sherman (1721-1793), de Connecticut, foi entabulada uma composição entre os dois grupos, ocasião na qual ficou decidido que o Congresso Nacional seria composto por duas casas, a Câmara e o Senado, sendo que naquela a representação seria proporcional, e nesta igualitária. Sherman havia sido signatário da Declaração de Independência e dos Artigos da Confederação. Também o seria da Constituição de 1787. Era um advogado e um político muito respeitado, a ponto de Thomas Jefferson ter afirmado: 'That is Mr. Sherman, of Connecticut, a man who never said a foolish thing in his life' [Esse é o Sr. Sherman, de Connecticut, um homem que jamais disse uma bobagem em toda a sua vida]" (Barcelos, 2017, p. 13).

A *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, aprovada entre os dias 20 e 26 de agosto de 1789 pela Assembleia Nacional Constituinte francesa, constitui um dos marcos mais emblemáticos da modernidade jurídica ocidental. Redigida sob os influxos do Iluminismo e inspirada tanto pela *Declaração de Independência* dos Estados Unidos (1776) quanto pelos ideais rousseaunianos de contrato social e vontade geral, a declaração francesa inaugura um novo paradigma político, ao proclamar que o fundamento de toda soberania reside na nação e que todos os homens nascem livres e iguais em direitos (Élysée, 2022).

Composta por um preâmbulo e dezessete artigos, a declaração não se limitou a enumerar garantias jurídicas; ela forjou uma nova gramática da dignidade humana e da cidadania política, rompendo com os pressupostos do Antigo Regime e estabelecendo os alicerces de uma nova ordem racional e secular. Os direitos nela consagrados são descritos como naturais, inalienáveis e sagrados, indicando que sua origem não decorre da vontade do soberano ou do legislador, mas de uma condição ontológica universal atribuída ao ser humano.

A liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão – elencadas no artigo 2º – figuram como eixos centrais de uma concepção republicana de sujeito. Tais direitos, por serem imprescritíveis, não se sujeitam à erosão do tempo nem à contingência política. O artigo 4º, ao afirmar que a liberdade consiste em fazer tudo o que não prejudique outrem, estabelece o princípio do limite recíproco, conferindo à liberdade um caráter relacional e normativamente regulado. Esse equilíbrio entre autonomia individual e convivência coletiva constitui o núcleo racional da vida em sociedade.

Outro ponto fundamental é o artigo 6º, que afirma: a lei é a expressão da vontade geral. Essa afirmação sintetiza a concepção rousseauniana segundo a qual a legitimidade jurídica deriva da soberania popular, exercida diretamente ou por meio de representantes. A igualdade perante a lei, o acesso aos cargos públicos por mérito, e a proibição de privilégios fundados em nascimento ou linhagem são corolários lógicos desse princípio democrático.

A proteção penal e processual também foi rigorosamente delineada: os artigos 7º a 9º estabelecem que ninguém pode ser acusado ou preso senão nos termos da lei, que a pena deve ser proporcional e prévia ao delito, e que todo indivíduo é presumido inocente até prova em contrário. A liberdade de pensamento e expressão – articulada no artigo 10º e elevada à condição de um dos direitos mais preciosos no artigo 11º – consagra a laicidade e o pluralismo como valores constitutivos do novo Estado.

A força pública é concebida, no artigo 12º, como um instrumento a serviço de todos os cidadãos, e não como instrumento de coação a favor de elites ou castas dominantes. A justiça fiscal, prevista nos artigos 13º e 14º, reforça a ideia de que a cidadania inclui o direito de

controlar os tributos e exigir transparência da administração pública (artigo 15º). O artigo 16º, por sua vez, institui dois critérios fundamentais para a existência de uma verdadeira Constituição: a garantia dos direitos e a separação de poderes. Já o artigo 17º, ao declarar a propriedade como um direito inviolável e sagrado, mas sujeito à expropriação mediante indenização justa e prévia, delineia o equilíbrio entre direito individual e interesse público.

Esse documento não apenas fundou a modernidade política francesa; ele universalizou, em termos jurídicos e filosóficos, a ideia de que os direitos humanos são expressões legítimas da dignidade humana e devem estar disponíveis a todos, independentemente de sua condição. Não obstante, essa universalidade foi, desde o início, marcada por exclusões. Mulheres, povos colonizados, pessoas negras e sujeitos dissidentes de gênero ou sexualidade foram, em larga medida, invisibilizados por essa gramática dos direitos – o que demonstra que o desafio contemporâneo não é apenas reiterar o legado da declaração, mas também confrontar suas lacunas históricas à luz das vivências *Queer* e de outras formas de subalternidade.

A *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, redigida por Olympe de Gouges em 1791, é uma das mais corajosas e disruptivas peças político-filosóficas surgidas no contexto revolucionário francês. Elaborada como um contraponto direto à *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (*Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*) de 1789 – da qual retoma a estrutura formal e retórica, mas não a substância universalista prometida – o documento de Gouges é um grito pungente por inclusão, justiça e simetria política entre os sexos. A autora denuncia, com vigor e clareza, o paradoxo de uma revolução que proclamava os direitos do *homem* enquanto deixava à margem metade da humanidade: as mulheres.

Nascida em Montauban, de origem modesta e falante de occitano, Olympe de Gouges enfrentou os preconceitos linguísticos, sociais e morais de sua época com notável firmeza. Sua habilidade intelectual e literária foi constantemente questionada – muitos diziam tratar-se de uma analfabeta – mas tais acusações não passavam de tentativas de deslegitimação. Como mostra Solheim (2014), ela ditava seus textos a secretários, prática comum entre escritores da elite iluminista, e chegou a redigir manuscritos de próprio punho durante sua prisão, o que confirma sua competência como escritora. Ainda que atacada por boatos sobre sua vida pessoal, sua reputação e seus supostos relacionamentos, essas narrativas desviam-se do cerne de sua contribuição histórica: sua luta intransigente pela emancipação das mulheres, pela abolição da escravidão e pela justiça social.

A peça *Zamore e Mirza ou o Feliz Naufrágio*, escrita em 1785, é um marco de seu engajamento abolicionista. Proibida de ser encenada por pressão dos colonos e recusada pela *Comédie-Française* após protestos, a obra revela a resistência conservadora diante de vozes

dissidentes, sobretudo quando encarnadas em uma mulher. Esse embate simbólico entre a criação literária e os limites do discurso autorizado não a desencorajou; ao contrário, impulsionou-a a redobrar sua militância e a escrever, dois anos depois da *Déclaration de 1789*, sua própria *Declaração* – agora centrada na mulher e na cidadã.

Em sua versão da *Declaração*, Gouges reafirma, artigo por artigo, os mesmos princípios revolucionários – liberdade, igualdade, segurança, resistência à opressão, soberania nacional, presunção de inocência, liberdade de expressão –, mas desloca o sujeito político do masculino genérico para o feminino plenamente nomeado. O Artigo I declara que mulher nasce livre e tem os mesmos direitos do homem. E no Artigo X, a autora ironiza com contundência que se a mulher tem o direito de subir ao patíbulo, deve ter também o de subir ao pódio. Com essa inversão mordaz, Gouges denuncia o uso da mulher como corpo sacrificial sem reconhecer-lhe o direito à palavra, à deliberação e à cidadania ativa.

Além de reproduzir a linguagem jurídica iluminista, Gouges articula elementos de uma filosofia da justiça baseada na reciprocidade: se a mulher participa dos trabalhos ingratos e das fadigas da sociedade, deve igualmente participar da distribuição de postos, empregos, dignidades e da administração pública (Artigo XIII). Sua denúncia é tanto política quanto existencial: o Estado que exige o sacrifício feminino sem conceder-lhe representação incorre em tirania.

A conclusão da Declaração é um verdadeiro manifesto de insurreição moral. Dirigindo-se diretamente às mulheres, ela as conclama: “Mulher, desperta. A força da razão se faz escutar em todo o Universo. Reconhece teus direitos” (Gouges, 1791). Ela denuncia o fato de que, libertado da tirania, o homem perpetua a injustiça em relação à sua companheira, demonstrando que a liberdade conquistada por um gênero foi construída à custa da opressão do outro. É uma convocação à consciência crítica, à mobilização e à desnaturalização das estruturas patriarcais.

É digno de nota que Olympe de Gouges não encontrou apoio institucional nem partidário. Sua coragem foi solitária, e sua voz, muitas vezes abafada pela violência política de sua época. Ela foi presa, condenada e executada em 1793. Ainda assim, seu legado ressurge com vigor no presente, à medida que os debates sobre gênero, cidadania e direitos humanos tornam-se mais complexos e plurais.

Entre os homens que se destacaram no combate à exclusão feminina, sobressai o filósofo e deputado girondino Marquês de Condorcet. Em seu texto *Sobre a admissão das mulheres ao direito de cidadania* (1790), afirma-se que os direitos não decorrem de atributos como força ou status, mas do fato de os seres humanos – homens ou mulheres – serem sensíveis e racionais. Portanto, a exclusão das mulheres é uma contradição lógica e moral. Condorcet, defensor da

igualdade de gênero, da liberdade de expressão, da abolição da escravidão e opositor da pena de morte, compartilhou com Gouges a mesma sina: foi preso e encontrado morto em sua cela em 1794 (Solheim, 2014).

Em seu ensaio sobre os direitos políticos das mulheres, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, o marquês de Condorcet, sustenta que não há fundamento racional que justifique a exclusão feminina da cidadania, uma vez que os direitos decorrem da condição de ser humano, e não de características contingentes como sexo, força física ou costumes sociais. Nesse sentido, afirma: "Ou nenhum indivíduo da espécie humana tem verdadeiros direitos, ou todos têm os mesmos; e aquele que vota contra o direito de outro, seja qual for sua religião, sua cor ou seu sexo, renúncia, a partir desse momento, ao seu próprio" (Condorcet, 2021, versão nossa). Tal formulação revela um argumento de extraordinária força lógica e normativa: a universalidade dos direitos humanos não admite exceções sem que se destrua a si mesma. Ao excluir as mulheres, o sistema jurídico não apenas comete uma injustiça particular, mas compromete a coerência de todo o edifício dos direitos. Condorcet, portanto, desloca o debate da esfera da concessão para a da legitimidade, afirmando que a igualdade não é um favor político, mas uma exigência racional.

Essa crítica inaugura um movimento que, posteriormente, será aprofundado pelo feminismo e, mais adiante, pelas teorias contemporâneas de gênero. A luta pelo reconhecimento dos direitos das mulheres evidencia que a cidadania, tal como concebida pela modernidade, foi historicamente construída sobre exclusões sistemáticas, sendo necessário um processo contínuo de revisão e ampliação de seus pressupostos. O que se apresenta, inicialmente, como uma reivindicação específica – o direito feminino à participação política – revela-se, em última instância, como uma crítica estrutural ao próprio conceito de sujeito de direitos.

Sob essa perspectiva, a questão de gênero insere-se no coração da problemática dos direitos humanos. A exclusão das mulheres, denunciada por Condorcet, não constitui um episódio isolado, mas um paradigma de funcionamento das estruturas normativas, que tendem a universalizar experiências particulares enquanto marginalizam outras. A partir desse ponto, torna-se possível compreender que outras formas de exclusão – como aquelas relacionadas à sexualidade e à identidade de gênero – seguem lógica semelhante, sendo igualmente justificadas por argumentos naturalizados e socialmente reproduzidos.

A defesa dos direitos das mulheres representa o primeiro grande abalo na pretensa neutralidade do universalismo iluminista, abrindo caminho para a problematização das categorias que definem quem pode ser reconhecido como sujeito político. O desenvolvimento posterior das teorias de gênero, especialmente na contemporaneidade, radicaliza essa crítica ao

demonstrar que as próprias noções de masculino e feminino são construções históricas, utilizadas para organizar hierarquias e legitimar desigualdades.

A Declaração de Gouges, assim como o texto de Condorcet, expõe com lucidez a limitação fundamental do universalismo iluminista: a exclusão concreta dos sujeitos reais que não se enquadravam na ficção do homem universal. A vivência *Queer*, bem como a luta feminista e antirracista, herda esse impulso crítico e o radicaliza, ao revelar que o acesso aos direitos não depende apenas de sua enunciação formal, mas da contínua reconstrução de suas condições materiais de efetivação.

Não obstante, cumpre reconhecer que o ingresso do sujeito *Queer* na esfera discursiva dos direitos não se deu de forma imediata, tampouco simultânea ao movimento feminista. Ao contrário, demandou um intervalo histórico considerável, marcado por silenciamentos, patologizações e repressões institucionais que retardaram sua emergência enquanto sujeito político e epistêmico. Enquanto as mulheres, ainda no século XVIII, já produziam textos que denunciavam sua exclusão – como se verifica em Gouges e Wollstonecraft[20] –, as experiências dissidentes de gênero e sexualidade permaneceram, por longo tempo, confinadas à invisibilidade ou capturadas pelo discurso médico e moral.

Somente a partir do final do século XIX e, de modo mais consistente, ao longo do século XX, começam a emergir escritos que, ainda que incipientes e frequentemente atravessados por categorias patologizantes, buscavam compreender e, em alguma medida, legitimar as existências não heteronormativas. Esse processo, entretanto, não se deu de forma autônoma: foi profundamente influenciado pelas conquistas discursivas do feminismo, que já havia inaugurado uma fissura na universalidade abstrata do sujeito de direitos. Ao reivindicar o reconhecimento das mulheres enquanto sujeitos políticos, o feminismo abriu caminho para a problematização das normas de gênero, tornando possível, ainda que indiretamente, a posterior emergência das críticas *Queer*.

Nesse sentido, pode-se afirmar que o pensamento *Queer* nasce em um terreno já parcialmente desestabilizado pelas lutas feministas e antirracistas, apropriando-se de seus instrumentos críticos – especialmente a denúncia da naturalização das hierarquias – para

[20] Mary Wollstonecraft (1759–1797) pode ser compreendida como uma das primeiras pensadoras a sistematizar, no contexto iluminista, a defesa dos direitos das mulheres como parte integrante dos direitos humanos. Em sua obra *A Vindication of the Rights of Woman* (publicado originalmente em 1792), a autora sustenta que a exclusão feminina da educação e da cidadania não decorre de incapacidade natural, mas de construções sociais que negam às mulheres o pleno desenvolvimento racional (Wollstonecraft, 2021; Sallum, 2022; 2025). Sua reflexão insere-se no mesmo movimento crítico de autores como Condorcet, ao evidenciar as contradições do universalismo moderno, antecipando debates que seriam posteriormente aprofundados pelo feminismo e pelas teorias de gênero.

expandi-los em direção à sexualidade e à identidade de gênero. A passagem do silêncio à enunciação, contudo, não foi linear: demandou décadas de mobilização social, produção intelectual e enfrentamento institucional, até que tais sujeitos pudessem não apenas ser nomeados, mas também reivindicar direitos em seu próprio nome.

No final do século XIX, começam a surgir os primeiros escritos que, ainda sob forte influência do paradigma médico, procuram nomear e compreender tais experiências. Autores como Karl Heinrich Ulrichs[21], considerado um dos primeiros a defender publicamente a legitimidade da homossexualidade, inauguram um campo discursivo que, embora incipiente, rompe com o silêncio imposto pela moral dominante. Na mesma direção, obras como *Psychopathia Sexualis* (*Psicopatia do sexo* de1886), de Richard von Krafft-Ebing, e *Sexual Inversion* (*Inversão Sexual* de 1897), de Havelock Ellis, ainda que marcadas por um viés patologizante, desempenham papel ambíguo ao simultaneamente classificar e tornar visíveis tais práticas. Magnus Hirschfeld[22], por sua vez, ao introduzir estudos sobre identidades de gênero e fundar movimentos organizados em defesa de direitos sexuais no início do século XX, contribui para a transição de uma abordagem puramente descritiva para uma perspectiva política embrionária.

Todavia, é apenas a partir de meados do século XX que se verifica um deslocamento mais consistente do eixo interpretativo da sexualidade, que passa a ser compreendida não mais como fenômeno estritamente biológico, mas como construção social e histórica. Nesse contexto, a obra *O Segundo Sexo* (originalmente publicado em 1949), de Simone de Beauvoir,

---

[21] "Karl Heinrich Ulrichs (1825–1895) foi uma figura fundamental, ainda que enigmática, no emergente discurso histórico da sexualidade moderna. Sem precedentes ou modelos a seguir, lançou sozinho uma campanha de ativismo literário em defesa dos direitos dos homens sexualmente atraídos por outros homens, publicando 12 livros entre 1864 e 1880. Ele chamava esses homens de '*urnings*' e os homens atraídos pelo sexo oposto de '*dionings*'. Advogado de formação, baseou seus argumentos no conhecimento médico contemporâneo e foi influente nas ciências sexuais emergentes. Os estudos acadêmicos só se voltaram para ele nos últimos 50 anos. Mais de um século se passou entre seus principais anos de atividade e a primeira avaliação histórica. Muito do que sabemos sobre *Ulrichs* provém de sua correspondência sobrevivente. Em contraste com suas obras publicadas, a correspondência oferece vislumbres fascinantes do mundo intelectual de Ulrichs e de suas redes de comunicação. Ela também revela facetas de seu caráter que ampliam nossa compreensão do próprio homem. Tragicamente, para o historiador da sexualidade, muitos dos documentos e cartas pessoais de Ulrichs foram confiscados e perdidos pelo Estado, e o restante foi destruído em um incêndio em sua casa em 1893. É provável que muitas das cartas que ele escreveu para outras pessoas também tenham sido destruídas. Apesar disso, a partir das cartas que sobreviveram, os historiadores podem extrair detalhes biográficos, insights sobre motivações e respostas emocionais, e mapear como outros indivíduos reagiram a *Ulrichs* e à sua campanha de ativismo literário" (Pretsell, 2020, p. 1).

[22] "O médico, sexólogo e teórico crítico judaico-alemão Magnus Hirschfeld (1868–1935) foi indiscutivelmente um dos pensadores sexuais mais importantes do século XX e um renomado defensor dos direitos das minorias sexuais. Apesar de seu engajamento emancipatório ser amplamente reconhecido, sua inovadora universalização da intermediariedade sexual e a consequente dissolução de esquemas binários, triádicos ou outros esquemas finitos de sexualidade foram, em grande parte, ignorados ou deturpados na história intelectual. Uma exceção relevante a esse respeito é a forma como o historiador da sexualidade Manfred Herzer abordou brevemente a 'doutrina dos intermediários sexuais' como o 'conceito-chave' de seu pensamento" (Bauer, 2021, p. 777).

desempenha papel fundamental ao afirmar que “não se nasce mulher, torna-se”, introduzindo a noção de gênero como construção – elemento que viria a se tornar central para as formulações posteriores da teoria *Queer*. Em continuidade, Michel Foucault, em *História da Sexualidade* (de 1976), desloca definitivamente o debate para o campo das relações de poder, demonstrando que a sexualidade é produzida e regulada por dispositivos discursivos e institucionais.

A partir das décadas finais do século XX, consolida-se o que se convencionou denominar pensamento *Queer*, marcado pela radicalização das críticas às normas de gênero e sexualidade. Textos como *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence* (*Heterossexualidade Compulsória e Existência Lésbica*, publicado em 1980), de Adrienne Rich, e *Thinking Sex* (*Pensando Sexo: Notas para uma Teoria Radical da Política da Sexualidade* de 1984 foi publicado em nosso idioma dentro da coletânea *Políticas do Sexo*), de Gayle Rubin, inauguram uma análise política da sexualidade, evidenciando seu caráter normativo e hierarquizante.

Esse percurso histórico evidencia que a emergência do pensamento *Queer* não constitui um evento isolado, mas o resultado de um processo cumulativo que se estende por aproximadamente dois séculos. Entre as primeiras críticas feministas ao sujeito universal e a formulação de uma teoria *Queer* propriamente dita, observa-se um intervalo temporal significativo, durante o qual as dissidências sexuais e de gênero permaneceram marginalizadas ou invisibilizadas. O pensamento *Queer* pode ser compreendido como herdeiro e, simultaneamente, radicalização dessas tradições críticas. Se o feminismo denunciou a exclusão das mulheres do sujeito de direitos, a teoria *Queer* expande essa crítica ao questionar a própria matriz normativa que define quem pode ser reconhecido como sujeito. Trata-se, portanto, não apenas de uma demanda por inclusão, mas de uma reconfiguração profunda das categorias que sustentam o ordenamento jurídico e social, exigindo que o direito abandone sua pretensão de neutralidade para enfrentar as estruturas históricas de exclusão que ainda delimitam o acesso à cidadania.

2.2 A Busca por uma Federação do Mundo

Ao longo do século XX, presenciamos o surgimento de inúmeras Ligas de Direitos Humanos em diversas partes do mundo, impulsionadas, em grande medida, por denúncias de violações flagrantes e pela força da comoção social provocada por casos de injustiça que ganharam visibilidade midiática. Essas iniciativas, muitas vezes organizadas sob a forma de

Organizações Não Governamentais (ONGs), surgiam com o intuito de interceder perante o Estado e o Judiciário, defendendo indivíduos ou grupos vulneráveis diante de práticas discriminatórias, perseguições políticas ou violações sistemáticas de direitos inalienáveis.

Contudo, embora meritórias, essas mobilizações permaneceram, na maioria dos casos, confinadas a contextos nacionais e orientadas por demandas pontuais. O que se observa é a ausência de uma coordenação global orgânica, de um corpo normativo e institucional que fosse, ao mesmo tempo, universalizante e enraizado na pluralidade dos povos. Tal limitação revela o desafio ainda pendente: o de conceber os direitos humanos não apenas como prerrogativas garantidas dentro de fronteiras estatais, mas como expressão de uma vontade coletiva transnacional – aquilo que, nas entrelinhas de Rousseau, se esboça como uma possível federação do mundo.

A reflexão de Jean-Jacques Rousseau, especialmente em *Do Contrato Social*, fornece ferramentas conceituais para pensar essa universalização. Para ele, toda associação de pessoas produz uma *vontade comum*, mas nem toda vontade comum é a *Vontade Geral*. Esta última, distinta e superior, é orientada para o bem comum e representa o espírito coletivo de uma associação plenamente desenvolvida – no caso, o Estado. No entanto, Rousseau adverte que, mesmo o Estado, em sua relação com entidades externas, age como um *ser simples*, isto é, como um indivíduo no concerto das nações. Esse reconhecimento permite um deslocamento teórico de grande importância: ao admitir que o Estado, enquanto pessoa moral e coletiva, possui uma vontade própria que é geral apenas no interior de suas fronteiras, Rousseau também deixa entrever a insuficiência dessa generalidade diante de uma sociedade mundial. No *Contrato Social*, ele limita-se a discutir a legitimidade do governo e da vontade corporativa dentro do Estado; contudo, em escritos complementares – como sua crítica ao *Projeto de Paz Perpétua* do Abade de Saint-Pierre e nos esboços originais do *Contrato Social* – o filósofo antecipa a possibilidade de uma vontade ainda mais elevada: uma *federação do mundo* (Cole, 1920). Nas palavras do genebrino, que usou a Europa como parâmetro unidos por meio de uma religião, um direito internacional, costumes, literatura, comércio e uma espécie de equilíbrio comum:

> Vejamos agora como esta grande obra, iniciada pela fortuna, pode ser concluída pela razão; e como a sociedade livre e voluntária que une todos os Estados europeus, adquirindo a força e a solidez de um verdadeiro corpo político, pode ser transformada numa verdadeira Confederação. É inegável que tal instituição, conferindo a esta associação a perfeição que lhe faltava, eliminará os seus abusos, ampliará as suas vantagens e obrigará todas as partes a contribuir para o bem comum. Mas para que isso aconteça, esta Confederação deve ser tão abrangente que nenhuma potência significativa se recuse a aderir; deve possuir um tribunal judicial capaz de estabelecer as leis e regulamentos que devem vincular todos os membros; deve ter uma autoridade coercitiva e vigorosa para obrigar cada Estado a submeter-se a deliberações comuns, quer aja, quer se abstenha; finalmente, deve ser firme e duradoura, para impedir que

> os membros se desvinculem dela à vontade, assim que considerem que o seu interesse particular é contrário ao interesse geral. Estes são os sinais seguros pelos quais a instituição será reconhecida como sábia, útil e inabalável (Rousseau, 2004, p. 301, versão nossa).

Essa federação seria uma associação de Estados soberanos, dotada de uma vontade comum orientada à paz, à justiça e à preservação da liberdade entre os povos. Seria, portanto, uma vontade geral de ordens superiores, capaz de se sobrepor às vontades corporativas de cada Estado isolado, sem, contudo, anulá-las. Tal ideia, embora ainda embrionária no pensamento rousseauniano, possui ressonâncias contemporâneas no ideal cosmopolita que inspira instituições como a Organização das Nações Unidas, os tribunais internacionais de justiça e os pactos multilaterais de direitos humanos.

Importa destacar que, para Rousseau, a existência de vontades gerais menores – tais como as que animam associações internas a um Estado – não representa, por si só, uma ameaça à soberania da *Vontade Geral* estatal. Do mesmo modo, pode-se conjecturar que a constituição de vontades gerais interestatais – como seria o caso de uma federação mundial de direitos humanos – não necessariamente comprometeria a soberania nacional, desde que fundada em princípios de justiça e reciprocidade.

Essa leitura resgata o que há de mais radical no pensamento rousseauniano: sua recusa de que a liberdade possa ser negociada ou fragmentada, e sua aposta na construção de corpos políticos justos e solidários. A *federação do mundo*, nesse sentido, não é apenas um projeto jurídico-institucional, mas uma exigência ética e civilizatória. É o reconhecimento de que, frente às múltiplas formas de opressão, violência e desigualdade que atravessam a humanidade, a resposta deve ser coletiva, transnacional e fundada na ideia de que a dignidade não conhece fronteiras. Portanto, pensar os direitos humanos a partir de uma perspectiva federativa global – onde múltiplas vontades particulares se alinham sob o horizonte da justiça universal – é dar um passo além das respostas localizadas. É inscrever a vivência *Queer*, as lutas feministas, as causas indígenas e todas as vozes historicamente silenciadas num novo pacto político capaz de acolher a diversidade sem abdicar da unidade moral que sustenta a noção de humanidade compartilhada.

O movimento internacional da Cruz Vermelha e do Crescente Vermelho representa, no plano histórico e jurídico, o primeiro esforço institucional sistemático na direção de uma concepção universalista dos direitos humanos. Antes mesmo da positivação ampla dos direitos civis, políticos e sociais nas declarações do século XX, essa rede humanitária já operava a partir de um princípio de humanidade que transcendia fronteiras, identidades nacionais e alinhamentos ideológicos.

Fundado oficialmente em 17 de fevereiro de 1863, em Genebra, por cinco cidadãos suíços – entre eles, o visionário Henry Dunant[23] – o então *Comitê Internacional de Resgate de Feridos* (mais tarde denominado *Comitê Internacional da Cruz Vermelha*, CICV) foi concebido com o intuito de garantir proteção e alívio às vítimas dos conflitos armados. A sua origem não decorre de Estados ou de tratados entre nações, mas da iniciativa de indivíduos movidos por um imperativo ético: a humanização da guerra. Em sua proclamação às tropas confederadas durante a guerra civil suíça, o general Dufour[24] sintetizou esse espírito ao exortar os soldados: "Confederalistas, confio a vocês o cuidado de crianças, mulheres, idosos e padres. Qualquer um que levante a mão contra uma pessoa inofensiva desonra a si mesmo e desonra sua bandeira" (Komljenović; Komljenović, 2011, p. 474, versão nossa).

A conferência diplomática realizada em 22 de agosto de 1864, também em Genebra, marca a adoção da primeira *Convenção Humanitária Internacional*, intitulada *Convenção para Melhorar o Destino das Vítimas Militares na Guerra*. Essa convenção, firmada por doze países, não apenas inaugura o Direito Internacional Humanitário moderno – chamado por vezes de Lei de Genebra – como também institucionaliza o princípio da neutralidade e imparcialidade na atuação junto aos feridos em combate, independentemente de sua filiação militar, étnica ou nacional.

A Cruz Vermelha Internacional constitui hoje uma complexa rede de entidades articuladas por valores comuns e objetivos humanitários convergentes. Compreende o *Comitê Internacional da Cruz Vermelha* (CICV), a *Federação Internacional das Sociedades da Cruz Vermelha e do Crescente Vermelho*, e 186 Sociedades Nacionais, incluindo aquelas identificadas por símbolos[25] alternativos como o Crescente Vermelho (usado em países de tradição islâmica) e a Estrela de Davi (*Magen David Adom*, foi adotada por Israel). Embora juridicamente independentes, essas entidades compartilham o compromisso com os princípios fundamentais consagrados em 1965: humanidade, imparcialidade, neutralidade, independência,

---

[23] "Henry Dunant (1828-1910), homem de negócios suíço, cristão protestante. Ele fundou a Cruz Vermelha Internacional em 1863 após ter descoberto os horrores da batalha de Solférino (1859). Prêmio Nobel da paz em 1901" (Devin, 2016, p. 369).

[24] Guillaume Henri Dufour [escrito no texto como general Difor] foi um oficial militar, engenheiro estrutural e topógrafo suíço. Ele presidiu a Primeira Convenção de Genebra, que estabeleceu a Cruz Vermelha Internacional. "Além de Henry Dunant (1828–1910), que idealizou o projeto da Cruz Vermelha após a experiência traumática de ver soldados feridos depois da Batalha de Solferino (24 de junho de 1859), houve o General Guillaume-Henri Dufour (1787–1875), oficial e engenheiro do exército suíço, e depois comandante-em-chefe do exército federal suíço durante a guerra civil do Sonderbund (1847); e Louis Appia (1818–1898), que foi cirurgião de guerra durante vários conflitos armados, incluindo a Guerra Italiana de 1859" (Palmieri, 2015, p. 986).

[25] "Em 1992, o então presidente do CICV apelou publicamente à criação de um emblema adicional desprovido de qualquer conotação nacional, política ou religiosa. Em 2005, os governos adotaram um sinal de proteção adicional, o cristal vermelho" ◊ (CICV, 2021). Até 1980, o Irã ainda usava o antigo sinal persa do leão e o sol vermelhos.

voluntariado, unidade e universalidade.

A estruturação dessa rede internacional é singular: o CICV, ainda hoje, é composto exclusivamente por cidadãos suíços, o que se justifica pela origem do movimento e pelo esforço de preservar o caráter apolítico, imparcial e tradicional de suas ações. Cada *Sociedade Nacional da Cruz Vermelha*, por sua vez, atua de modo autônomo em seu país, desempenhando funções humanitárias tanto em tempo de guerra quanto em situações de paz, como desastres naturais, epidemias, catástrofes climáticas e crises sanitárias.

No plano normativo, a atuação da Cruz Vermelha baseia-se na conjunção de três ordens jurídicas: o direito interno dos países, os atos jurídicos do próprio Comitê e, sobretudo, as normas do *Direito Internacional Humanitário*. A legitimidade desse organismo decorre de seu papel como mediador neutro em contextos de conflito, sendo amplamente reconhecido pelos Estados como agente autorizado de proteção e auxílio. Em momentos críticos, o CICV atua diretamente junto às partes beligerantes, promovendo o respeito às Convenções de Genebra, intercedendo em nome de prisioneiros, feridos, populações civis e outras vítimas da guerra.

Mais do que mitigar os efeitos da violência, o movimento se empenha na prevenção dos conflitos armados e na promoção de uma cultura de paz, por meio da educação para os direitos humanos e da disseminação dos princípios da não violência e da solidariedade internacional. Esse ideal humanitário – que almeja reunir as pessoas sob o signo da humanidade, nas palavras dos fundadores – antecipa, por sua estrutura e vocação, o que autores como Rousseau denominariam de *federação do mundo*: um pacto transnacional entre diferentes comunidades humanas, fundado não na lógica do poder, mas na ética do cuidado e da dignidade.

Nesse sentido, o movimento da Cruz Vermelha e do Crescente Vermelho não apenas representa um elo entre o direito e a moral, mas também simboliza uma das primeiras formas efetivas de internacionalização das responsabilidades éticas. Sua atuação serve de modelo para a arquitetura contemporânea dos direitos humanos, demonstrando que, mesmo em meio à barbárie dos conflitos, é possível afirmar a primazia da humanidade como valor universal.

A consolidação de uma comunidade internacional orientada por princípios jurídicos e humanitários não se realizou subitamente, mas por meio de um processo histórico marcado por experiências diplomáticas progressivas e, por vezes, fracassadas. Entre essas tentativas, destaca-se, com ênfase, a criação da *Liga das Nações* (*Société des Nations*), primeira entidade institucional que buscou transformar o ideal de segurança coletiva em estrutura permanente de cooperação interestatal.

Instituída pelo *Pacto da Liga*, adotado em 28 de abril de 1919 durante a Conferência de Paz que se seguiu à Primeira Guerra Mundial, a Liga representava um esforço inédito de superar

a lógica do equilíbrio de poder entre as potências europeias, substituindo-a por um modelo de solidariedade jurídica internacional. Como afirma Guieu, tratava-se de instaurar "uma nova ordem internacional" dentro do sistema ainda vigente dos Estados soberanos, mas sob o compromisso comum de "manutenção da paz" e "defesa da lei" (2009, p. 21, versão nossa).

O nascimento da Liga, portanto, não se deu apenas por razões diplomáticas, mas como uma resposta moral e civilizatória aos horrores da Grande Guerra. De sua devastação emergiu – na expressão de Léon Bourgeois[26] – uma nova ideia que se impôs às consciências: a associação necessária dos Estados civilizados para evitar a repetição do cataclisma mundial. Assim, desejava-se pôr fim à anarquia europeia – termo cunhado por G. Lowes Dickinson[27] – e fundar uma nova gramática das relações internacionais, baseada no princípio de que a segurança dos povos só seria possível por meio de ações coletivas vinculadas ao direito e não à força (Guieu, 2009).

Contudo, apesar de seu idealismo, a Liga das Nações revelou-se institucionalmente frágil. Seu artigo 10 comprometia os membros a respeitar e manter contra toda agressão externa a integridade territorial e a atual independência política de todos os Membros da Liga, o que gerou resistência, sobretudo nos Estados Unidos, cuja não adesão enfraqueceu politicamente o projeto. Por outro lado, os dispositivos de aplicação da segurança coletiva – como os artigos 15 e 16 – exigiam unanimidade nas deliberações do Conselho, tornando praticamente inviável a atuação eficaz em situações de agressão. Ademais, as sanções previstas eram majoritariamente econômicas e diplomáticas, não havendo obrigatoriedade de ação militar por parte dos membros. Esse arcabouço jurídico, embora inovador, carecia de força coercitiva e coesão estratégica

---

[26] "Léon Victor Auguste Bourgeois (1851-1925), doutor em Direito. Exerceu diversos cargos administrativos, foi deputado, ministro e, em 1895, foi eleito o primeiro primeiro-ministro de esquerda da França. Foi árbitro na 1ª grande greve dos mineiros em Carmaux e, após este episódio, adquiriu uma reputação de humanista caloroso, de negociador e mediador. Em 1899, conduziu a delegação francesa na Conferência de Paz de Haia, ocasião em que presidiu a Comissão de Arbitragem. Em 1907, foi nomeado Presidente da Corte de Arbitragem de Haia e, em 1919, foi o 1º Presidente da Sociedade das Nações, instituída pelo Tratado de Versalhes. Em 1920, recebe o Prêmio Nobel da Paz. Inspirou fortemente a política social francesa, então incipiente; e, muitas das leis sociais homologadas após a virada do século XX, originaram-se com ele. Engajava-se fortemente na organização de conferências internacionais, no campo da política social, e inseriu a ideia de solidariedade no direito internacional. Bourgeois era praticamente desconhecido enquanto teórico, uma vez que seus textos não eram redigidos no jargão científico, mas se caracterizavam pela incondicional vontade da comunicação com o cidadão. Introduziu a ideia de solidariedade no direito público e na vida política, elaborando uma teoria de conjunto dos direitos e dos deveres do homem na sociedade" (Roguet; Smanio; Magacho Filho, 2017, p. 164).

[27] "Académico conceituado de Cambridge e pacifista convicto, Lowes Dickinson (1862-1932) trabalhava há muito sobre esta temática publicando em setembro um plano para uma 'Liga das Nações' na Europa. É em torno deste plano que se constitui pouco depois o influente '*Bryce Group*' [Uma vez que Lord Bryce (que tinha sido embaixador em Washington entre 1907 e 1913) era o presidente deste think tank, no qual também participavam Lowes Dickinson e outros elementos da UDC, o grupo ficou conhecido por este nome], um grupo de reflexão sobre as perspectivas do estabelecimento de um sistema de salvaguarda da paz através da cooperação internacional que apresentava as suas conclusões no documento *'Proposals for the avoidance of war'* [Propostas para evitar a guerra] (1915)" (Dias, 2019, p. 17).

(Guieu, 2009).

A *Liga das Nações*, portanto, foi uma construção jurídica precursora, mas ainda limitada pela persistência de um sistema internacional pautado na soberania absoluta e na primazia dos interesses nacionais. Ainda assim, sua criação deve ser compreendida como um momento de inflexão no pensamento político e jurídico internacional, ao institucionalizar, pela primeira vez, o ideal de paz como responsabilidade compartilhada entre os povos.

Esse esforço histórico encontra continuidade e aprimoramento na fundação da ONU, em 1945. Antes disso, iniciativas multilaterais importantes já haviam sido ensaiadas. A *União Telegráfica Internacional* (1865) e a *União Postal Universal* (1874) surgiram como formas iniciais de cooperação técnica entre Estados, e a *Conferência Internacional da Paz de Haia*, em 1899, resultou na criação do *Tribunal Permanente de Arbitragem*, além de adotar a *Convenção para a Solução Pacífica de Controvérsias Internacionais*. Tais experiências prepararam o terreno institucional e diplomático para o nascimento da ONU (UN – UNITED NATIONS, s.d.).

Diferentemente da Liga das Nações, a *Carta das Nações Unidas* previu mecanismos mais robustos para a resolução de conflitos, bem como estruturas permanentes de governança, como o *Conselho de Segurança*, com competências expressas para intervir em situações de ameaça à paz e à segurança internacionais. A ONU também incorporou, de modo orgânico, o compromisso com os direitos humanos, elevando-os a princípios fundamentais da ordem internacional, ao lado da autodeterminação dos povos e da cooperação econômica e cultural.

A ONU, assim como sua predecessora, não está isenta de críticas quanto à seletividade de sua atuação ou à assimetria de poder entre seus membros permanentes. No entanto, ela representa a mais avançada expressão institucional da ideia de uma federação de povos, orientada por valores jurídicos e humanitários partilhados. Sua existência manifesta o reconhecimento de que a paz não é mera ausência de guerra, mas fruto de uma arquitetura política sustentada por normas, instituições e compromissos morais universais.

O nascimento da ONU é indissociável da devastação provocada pelas duas guerras mundiais e da urgência moral de instituir um novo pacto civilizatório capaz de prevenir, por meios jurídicos e diplomáticos, os horrores do conflito armado em escala planetária. Se a Liga das Nações representou uma tentativa embrionária e limitada de institucionalizar a paz, a ONU constitui o esforço mais robusto e duradouro de realizar, no plano internacional, uma governança fundada na cooperação, na segurança coletiva e na dignidade humana universal.

Desde 1941, quando governos exilados e aliados reunidos em Londres começaram a vislumbrar o pós-guerra, já se delineava a convicção de que a paz futura não poderia ser apenas a ausência de guerra, mas a construção ativa de um mundo onde todos pudessem gozar de

segurança econômica, social e política. A *Declaração de St. James's Palace* (12 de junho de 1941) enunciou essa aspiração com clareza, e os princípios seriam reiterados pouco depois na *Carta do Atlântico* (14 de agosto de 1941), firmada entre Roosevelt e Churchill. Este documento, ao declarar a necessidade de um sistema mais amplo e permanente de segurança geral, constitui o germe filosófico e jurídico da ONU (UN – UNITED NATIONS, s.d.).

A formalização do termo *Nações Unidas* ocorreu em 1º de janeiro de 1942, com a assinatura da *Declaração das Nações Unidas* por vinte e seis países, incluindo os EUA, URSS, China e Reino Unido. Este documento estabeleceu não apenas uma aliança militar contra o *Eixo*, mas um compromisso político com a futura organização mundial. A legitimidade dessa iniciativa baseava-se no sofrimento humano compartilhado e na percepção de que a soberania nacional deveria ser, doravante, articulada a um sistema multilateral de obrigações comuns.

A edificação institucional da ONU envolveu um longo e meticuloso processo. Conferências fundamentais como a de Moscou (1943), Teerã (1943), Dumbarton Oaks (1944) e Yalta (1945) pavimentaram o caminho até a Conferência de São Francisco, realizada entre 25 de abril e 26 de junho de 1945. Foi ali que representantes de 50 Estados elaboraram a *Carta das Nações Unidas*, texto fundacional que delineia os princípios, órgãos e funções da nova organização.

Ao longo de mais de 75 anos, a ONU expandiu seu campo de atuação, transcendendo as expectativas de seus fundadores. A promoção dos direitos humanos tornou-se uma de suas missões centrais, com desdobramentos normativos como a *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (1948), os *Pactos* de 1966, e tratados internacionais sobre tortura, discriminação racial, igualdade de gênero, direitos da criança, dos refugiados e das pessoas com deficiência. A ONU também desempenha papel crucial em missões de paz, ações humanitárias, respostas a desastres, e no estabelecimento de metas de desenvolvimento sustentável, como os *Objetivos de Desenvolvimento Sustentável* (ODS) para 2030 (UN – UNITED NATIONS, s.d.).

Em sua essência, a ONU cristaliza a convicção de que a paz não se impõe pela força, mas se constrói com base no diálogo, na igualdade e no respeito à dignidade humana. A vivência *Queer*, assim como tantas outras formas de existência dissidente, encontra na ONU um espaço de luta por reconhecimento, visibilidade e proteção. A presença de suas pautas nos fóruns multilaterais demonstra que os direitos humanos não são estáticos, mas um campo em permanente disputa – e é precisamente nessa fluidez que reside sua vitalidade ética e política.

À luz das transformações contemporâneas do direito internacional e da crescente interdependência entre os Estados, a ideia de uma federação mundial – outrora concebida como horizonte normativo distante – ressurge como problema teórico e político de primeira ordem.

Se, em Rousseau, a soberania se encontra circunscrita ao corpo político nacional, a modernidade tardia impõe a necessidade de pensar formas de organização que transcendam as fronteiras estatais, sobretudo diante da universalização dos direitos humanos e da insuficiência das estruturas tradicionais de proteção.

Nesse contexto, as reflexões de Allen Buchanan (2010b) oferecem um aporte decisivo ao debate, ao deslocar a discussão da mera possibilidade de uma governança global para a questão de sua legitimidade normativa. Para o autor, as instituições de governança global não devem ser avaliadas apenas por sua origem estatal ou por sua conformidade com a soberania nacional, mas sobretudo por sua capacidade de produzir bens públicos globais, proteger direitos fundamentais e operar sob princípios de justiça e accountability[28]. Assim, a legitimidade dessas instituições não deriva exclusivamente do consentimento dos Estados, mas de sua adequação a critérios normativos mais amplos, vinculados à promoção da justiça global.

Tal formulação permite reinterpretar a ideia de federação mundial não como uma estrutura centralizada e homogênea, mas como uma rede institucional complexa, composta por múltiplos níveis de autoridade, na qual diferentes organismos – formais e informais – atuam na regulação de problemas transnacionais. Nesse arranjo, a soberania estatal não é abolida, mas reconfigurada, passando a coexistir com instâncias supranacionais que exercem funções específicas de coordenação, regulação e proteção.

No que concerne aos direitos humanos, Buchanan (2010a), ao desenvolver a noção de igualitarismo dos direitos humanos, sustenta que tais direitos não devem ser compreendidos como garantias máximas de igualdade, mas como um mínimo moral universal, destinado a assegurar condições básicas de dignidade. Trata-se, portanto, de um igualitarismo limitado, que estabelece um patamar mínimo de proteção abaixo do qual nenhuma pessoa deveria cair, independentemente de sua nacionalidade ou pertencimento político.

Essa concepção possui implicações diretas para a ideia de federação mundial. Se os direitos humanos constituem um núcleo mínimo de justiça global, sua efetivação não pode depender exclusivamente da vontade dos Estados, sobretudo quando estes se mostram incapazes ou relutantes em garanti-los. Surge, assim, a necessidade de instituições supranacionais capazes de intervir normativamente e, em certos casos, materialmente, para assegurar tais direitos. A federação mundial, nesse sentido, não se apresenta como utopia

[28] Accountability refere-se ao princípio jurídico-político da prestação de contas, segundo o qual agentes e instituições que exercem poder devem justificar suas decisões, submeter-se a mecanismos de controle e responder por eventuais abusos ou irregularidades, inclusive mediante sanções. Trata-se de elemento essencial à legitimidade democrática, especialmente em contextos de governança supranacional, nos quais se evidencia o desafio de vincular poder decisório a formas efetivas de responsabilização.

abstrata, mas como exigência prática decorrente da universalização dos direitos humanos.

Entretanto, Buchanan adverte que a construção de uma governança global legítima enfrenta obstáculos significativos. Entre eles, destaca-se a dificuldade de estabelecer mecanismos efetivos de responsabilização democrática, uma vez que as instituições globais frequentemente carecem de vínculo direto com os cidadãos. Além disso, há o risco de que tais estruturas reproduzam ou aprofundem desigualdades existentes, sendo capturadas por interesses econômicos ou políticos das nações mais poderosas.

Sob essa perspectiva, a federação mundial não pode ser concebida como mera ampliação do modelo estatal, sob pena de replicar, em escala global, as mesmas assimetrias que marcam o sistema internacional. Ao contrário, deve ser pensada como um projeto normativo orientado pela inclusão, pela pluralidade e pela justiça distributiva, capaz de articular diferentes níveis de governança sem suprimir as especificidades culturais e políticas dos povos.

Em nosso âmbito, tal discussão adquire contornos ainda mais agudos quando relacionada à população *Queer*. A universalização dos direitos humanos, embora proclamada em termos abstratos, revela-se frequentemente insuficiente para proteger sujeitos cuja existência desafia normas culturais profundamente enraizadas. Nesse sentido, a ausência de uma instância global efetiva de proteção contribui para a perpetuação de regimes locais de exclusão, nos quais a cidadania *Queer* permanece condicionada à tolerância – e não ao reconhecimento pleno.

A proposta de uma federação mundial, informada pelas reflexões de Buchanan, pode ser compreendida como um horizonte normativo que visa superar as limitações do Estado-nação na garantia dos direitos humanos. Trata-se de um projeto que, ao articular soberania, legitimidade e justiça global, busca assegurar que a dignidade humana não seja contingente às fronteiras políticas, mas constitua um princípio efetivo de organização da ordem internacional. Em última instância, a federação mundial representa a tentativa de realizar, em escala ampliada, aquilo que Rousseau concebeu no plano interno: a constituição de um corpo político no qual cada indivíduo seja reconhecido como parte indivisível do todo, ainda que, no cenário contemporâneo, esse “todo” ultrapasse os limites da nação e se projete sobre a humanidade em sua pluralidade irreconciliável.

2.3 Fundamentos de uma Sociedade de Direitos: por um contrato social que inclua o Queer

Com fundamento em *Do Contrato Social (Du contrat social; ou, Principes du droit politique)*, de Rousseau, adentra-se a presente discussão por uma perspectiva *Queer*, objetivando a inclusão do sujeito *Queer* em um contexto ontológico e jurídico de legitimidade. "O homem nasce livre; e em toda parte está acorrentado" (Rousseau, 1978, p. 22). A assertiva rousseauniana, ao enunciar a contradição entre a liberdade natural e a sujeição civil, revela-se plenamente aplicável à realidade *Queer*, visto que este, social e culturalmente, encontra-se submetido a correntes mais robustas, duradouras e estruturalmente implantadas desde o nascimento, restringindo tanto o comportamento quanto as formas de expressão no mundo social.

A liberdade, concebida como condição ontológica e filosoficamente natural à espécie humana, apresenta-se, todavia, deformada por padrões normativos de conduta e por expectativas sociais que delimitam o que é considerado aceitável. Destarte, qualquer desvio da linha tênue do que se entende como "normalidade" é, de modo célere, corrigido e reconduzido aos moldes da convenção social. Essa coerção, embora simbólica, possui caráter normativo e disciplinador, traduzindo-se em restrição material da liberdade de ser.

Tendo-se em vista que "a ordem social, porém, é um direito sagrado que serve de base a todos os outros. Tal direito, no entanto, não se origina da natureza; funda-se, portanto, em convenções" (Rousseau, 1978, p. 22-23), impõe-se indagar em que medida tais convenções podem ser tidas como legítimas. À luz do exposto, constata-se, com base nos preceitos de Judith Butler, que as normas jurídicas e sociais contemporâneas encontram-se impregnadas por convenções heteronormativas que, por sua vez, segregam, diminuem e, não raramente, penalizam a mera existência *Queer*. Assim, é imperioso reconhecer que a sociedade deve compreender a existência *Queer* como manifestação natural da diversidade humana – embora, por longos períodos históricos, tenha sido culturalmente silenciada e juridicamente invisibilizada.

Para Rousseau (1978), a mais antiga e única sociedade natural, no sentido de necessária, é a família, cuja finalidade precípua seria a preservação da espécie. Nessa estrutura, sob uma ótica cisnormativa, o pai provedor cumpre a função de sustento e tutela enquanto os filhos dele dependem. Superada tal dependência, a unidade familiar subsiste apenas por convenção. Todavia, sob análise mais detida, verifica-se que a estrutura familiar não se esgota nesse modelo patriarcal de provisão, sendo indispensável considerá-la sob um prisma histórico e social mais

profundo. Desde a antiguidade até a modernidade, a mulher – cujo campo de ação se encontrava limitado ao âmbito doméstico – também dependia economicamente do provedor masculino, e nem por isso tal configuração deixava de se constituir em núcleo familiar.

Cumpre salientar, outrossim, que a sociabilidade é atributo essencial da natureza humana. Em qualquer tempo ou cultura, o ser humano tende à organização em grupos – seja na forma de família, comunidade, povo ou outra estrutura social – em razão de sua vulnerabilidade e da necessidade de proteção mútua. Haja vista que as crianças necessitam de amparo prolongado até alcançarem autonomia, o agrupamento social surge como exigência vital. Os bebês humanos, que levam aproximadamente um ano para caminhar, demandam níveis contínuos de cuidado e proteção durante toda a infância. Tal fenômeno encontra correspondência na própria natureza, observando-se que manadas de elefantes ou búfalos mantêm seus filhotes no centro do grupo, protegendo-os por reconhecerem neles os elementos mais frágeis e, portanto, dignos de resguardo.

Por conseguinte, a analogia permite compreender que a coesão social, tanto nos aspectos naturais quanto jurídicos, decorre de uma necessidade intrínseca de proteção e amparo mútuo. Um contrato social que pretenda ser legítimo deve abranger todas as formas de existência humana, reconhecendo o *Queer* não como exceção, mas como parte integrante da pluralidade que compõe o tecido social.

Partindo de uma necessidade social natural do homem para identificar a demanda de delimitação do direito – que, nos primórdios da civilização, podia reduzir-se à mera demonstração de força –, observamos que tal compreensão se revela incompatível com a racionalidade e a inclinação gregária próprias da espécie humana. Com efeito, o exercício da força como critério legitimador do direito é, desde logo, questionável, pois subverte a finalidade primeira do convívio civil: o equilíbrio entre liberdade e segurança.

Em *Do Contrato Social*, Rousseau dirige sua crítica ao denominado “direito do mais forte”, o qual, sob pretensa aparência de naturalidade, legitima a dominação e converte a violência em princípio jurídico. Essa leitura é corroborada pela nota de Lourival Gomes Machado, que observa o paradoxo iluminista do século XVIII: enquanto a teoria buscava negar a força como fundamento do direito, a prática política permanecia submissa à autoridade dos poderosos. O contraste entre o discurso de liberdade e a aceitação do poder de fato revela o cerne da crítica rousseauniana – o abismo entre o ideal normativo e a realidade social. Segundo Machado:

> Resumindo em duas frases as teorias de Hobbes, Rousseau aqui enfrentará uma das mais fortes tendências do século XVIII, quando havia afirmações teóricas contra o

> direito da força – como as de Burlamaqui, em seus *Princípios de Direito Natural*, de 1747, que Rousseau leu – mas, na prática, todos se dispunham a aceitar o fato consumado do poder do mais forte. Cinicamente, Crimm[29] escrevia a Dederot, em dezembro de 1765, referindo-se ao contrato: "Não sejamos crianças e não tenhamos medo das palavras. De fato, não há outro direito no mundo além do direito do mais forte e, é preciso dizê-lo, esse direito é o único legítimo". Rousseau, a seguir, assinala o contraste entre as ironias dos pretensos defensores da liberdade e sua passividade real diante dos poderosos (*in* Rousseau, 1978, p. 25).

Rousseau se opõe não apenas à arbitrariedade da força, mas à própria hipocrisia das instituições que a revestem de legitimidade jurídica. Em consonância com Machado, afirmar que "de fato, não há outro direito no mundo além do direito do mais forte", conforme a citação de Crimm a Diderot, denuncia-se a contradição intrínseca ao pensamento político de sua época: o contrato social é invocado como instrumento de liberdade, mas serve, na prática, como mecanismo de conservação do poder. Rousseau, ao identificar tal cinismo, evidencia que o verdadeiro direito não pode nascer da coação física ou do domínio, mas do consentimento racional e da convenção social fundada na igualdade moral entre os indivíduos.

Destarte, é possível afirmar que Rousseau inaugura uma ruptura paradigmática entre o "fato" e o "direito". O poder, em si, é um fato social – mas o direito, enquanto norma vinculante, somente adquire legitimidade quando reconhecido pela razão e pela vontade geral. Assim, a força pode gerar obediência, mas jamais dever jurídico. Essa distinção é de natureza fundante para o pensamento moderno e encontra eco na construção posterior do Estado de Direito, em que a legitimidade substitui a mera imposição.

No contexto desta tese, a reflexão rousseauniana adquire especial relevância ao se transpor para a discussão *Queer*. A heteronormatividade social, enquanto poder simbólico e culturalmente instituído, opera de modo análogo ao "direito do mais forte": apresenta-se como natural, quando, na verdade, é convenção social sedimentada pelo tempo. O discurso normativo da maioria transforma-se em critério de legitimidade, enquanto o *Queer* é situado na esfera da exceção, da marginalidade e da não conformidade.

Ao considerar o pensamento potencial da imposição imposta pela força, contudo, tal poder não pode ser considerado legítimo, pois carece de fundamento racional e de consenso universal. As convenções que produzem a exclusão do *Queer* são, portanto, arbitrárias – constituem, no sentido filosófico e jurídico, formas modernas de coerção simbólica. Em rigor, equivalem a um "contrato social" que não contempla todos os contratantes.

Por conseguinte, a crítica ao "direito do mais forte" permite identificar o limite ético e

---

[29] Crimm é um sobrenome; possivelmente seja: Friedrich Melchior, Barão von Grimm (1723-1807), jornalista, crítico de arte, diplomata e colaborador da Encyclopédie.

jurídico das normas sociais excludentes. Um contrato social verdadeiramente justo deve ser celebrado entre iguais, e não imposto pelos que detêm poder – seja ele político, econômico ou cultural. Sob esse prisma, incluir o sujeito *Queer* no pacto social significa restituir ao direito sua função primeira: a de ser instrumento de liberdade, e não de dominação. A lição de Rousseau permanece atual. O verdadeiro direito não é aquele que se impõe pela força, mas o que nasce da razão, da justiça e da reciprocidade. A força pode sujeitar o corpo, mas apenas o reconhecimento pode legitimar o sujeito.

A grande relevância em se questionar o denominado "direito do mais forte" reside, precisamente, na tendência humana de submeter-se às convenções habituais, àquilo que é tradicional e aceito pela maioria, conferindo a esta uma força impositiva e coercitiva. Tal poder, embora informal, assume feição normativa e sustenta-se na legitimação social do costume, mesmo quando este contraria os princípios da liberdade e da igualdade substancial. Em um Estado democrático de direito, no qual o soberano – o povo – exerce seu poder por meio do sufrágio, a verdadeira soberania se expressa na vontade geral, e não na tirania da maioria.

No entanto, a imposição da maioria, ao silenciar as diferenças, torna-se uma forma de violência simbólica que atinge diretamente as minorias dissidentes, entre elas a população *Queer*. A repressão de suas manifestações em espaços públicos traduz a negação de um direito fundamental de expressão e de pertencimento ao corpo político. Assim, a exclusão social e jurídica do *Queer* viola frontalmente um princípio essencial da doutrina rousseauniana: "Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo" (Rousseau, 1978, p. 33).

Consoante esse preceito, o corpo político é constituído pela soma dos indivíduos que o integram, e cada um deles é elemento indispensável à integridade do todo. Logo, qualquer tentativa de excluir ou inferiorizar um membro do corpo social equivale a uma agressão contra a totalidade. Sob o prisma jurídico, tal violação compromete o pacto originário, pois o contrato social pressupõe a reciprocidade dos direitos e deveres e a proteção igualitária de todos os cidadãos, independentemente de suas singularidades identitárias.

Nesse sentido, cumpre destacar outra passagem, que aprofunda a noção de interdependência entre o indivíduo e o coletivo:

> Desde o momento em que essa multidão se encontra assim reunida em um corpo, não se pode ofender um dos membros sem atacar o corpo, nem, ainda menos, ofender o corpo sem que os membros se ressintam. Eis como o dever e o interesse obrigam igualmente as duas partes contratantes a se auxiliarem mutuamente, e os mesmos homens devem procurar reunir, nessa dupla relação, todas as vantagens que dela provêm. [Entram em conexão substancial o dever e o interesse. Em sua totalidade, o

> parágrafo exprime a antecipação, por Rousseau, da noção de 'síntese social' que dá base a toda a sociologia moderna, para a qual o individual e o coletivo são simples aspectos espaciais de uma mesma realidade (nota de Lourival Gomes Machado)] (Rousseau, 1978, p. 35).

O fragmento acima expressa, em termos jurídicos e filosóficos, a antecipação daquilo que denominaríamos, vislumbrando o pensamento de Rousseau, *síntese social*: a indissociabilidade entre o sujeito e a coletividade. Cada indivíduo, ao ingressar no pacto, torna-se parte de um todo orgânico que, reciprocamente, deve zelar por sua integridade. A exclusão de qualquer membro, portanto, constitui lesão ao próprio corpo social e afronta a legitimidade do contrato.

Trata-se de uma visão fundadora da concepção moderna de nação, na qual se projeta a utopia de uma comunidade política que harmoniza liberdade individual e vontade coletiva. Todavia, tal ideal encontra obstáculos nos interesses particulares, que, segundo Rousseau, derivam das paixões e das invejas inerentes à convivência humana. O individualismo desmedido, ao sobrepor-se ao bem comum, corrompe o pacto e converte a liberdade em privilégio.

Ao correlacionar os corpos sociais – as nações – a organismos vivos, Rousseau concebe o Estado como uma entidade dinâmica, que busca constantemente o aperfeiçoamento para o bem de seus membros. Em analogia, pode-se compreender que as nações, ao interagirem entre si, devem agir em condições de igualdade e cooperação mútua, tendo em vista a manutenção da harmonia e da justiça entre os povos.

Tal reflexão é de suma relevância para o presente estudo, pois a comunidade *Queer* não se circunscreve às fronteiras de um único Estado. Ao contrário, constitui um corpo social transnacional, interligado por vínculos de solidariedade, redes de apoio e Organizações Não Governamentais (ONGs) que ultrapassam os limites territoriais em busca de proteção e bem-estar. Nessa perspectiva, delineia-se o ideal de uma "Federação *Queer*" – não no sentido jurídico-formal de um Estado, mas como uma comunidade global de direitos, fundada na dignidade, no respeito e na liberdade de ser.

Não obstante, impende reconhecer que outras instituições também exercem influência determinante na formação e manutenção das convenções sociais, dentre as quais se destacam as igrejas. Desde os primórdios da civilização, tais entidades assumem papel central na modelagem dos valores e na legitimação das normas morais. A fé, enquanto força unificadora, possui inegável poder de coesão social, mas também pode, quando instrumentalizada, cristalizar dogmas e transformar opiniões em verdades absolutas.

Cumpre ressaltar que nem todos os grupos religiosos manifestam repulsa à vivência

Queer; contudo, aqueles que o fazem frequentemente se pautam por posturas intransigentes, rechaçando qualquer forma de existência que se afaste do modelo cisnormativo. Essa rejeição, sustentada por discursos de autoridade e apoiada por vastos contingentes de fiéis, consolida práticas de exclusão e reforça a ideia de que apenas uma forma de vida é legítima diante de Deus e da sociedade. Tal postura, quando convertida em norma moral e refletida na esfera pública, configura obstáculo à plena realização dos direitos humanos e à efetivação do contrato social em sua acepção mais justa e inclusiva.

A consideração de Rousseau acerca da religião e do papel do soberano revela um princípio basilar de autonomia moral e de laicidade do Estado.

> Os súditos, portanto, devem ao Soberano uma prestação de contas de suas opiniões apenas na medida em que elas importam para a comunidade. Ora, importa muito para a comunidade que cada cidadão tenha uma religião. Isso o fará amar seu dever; mas os dogmas dessa religião dizem respeito ao Estado e seus membros apenas na medida em que se referem à moralidade e aos deveres que aquele que os professa é obrigado a cumprir para com os outros. Cada homem pode ter, além disso, as opiniões que desejar, sem que seja da conta do Soberano tomar conhecimento delas; pois, como o Soberano não tem autoridade no outro mundo, qualquer que seja a sorte de seus súditos na vida futura, isso não lhe diz respeito, desde que sejam bons cidadãos nesta vida (Rousseau, 1978, p. 143).

A partir dessa colocação, depreende-se que, segundo o pensamento rousseauniano, o Estado deve intervir apenas naquilo que compromete a ordem civil e o convívio comum, sendo-lhe vedado exercer autoridade sobre as crenças íntimas ou as convicções espirituais de seus cidadãos. Em termos jurídicos, tal formulação constitui um dos fundamentos da separação entre as esferas pública e privada: o soberano, enquanto expressão da vontade geral, tem legitimidade apenas sobre as condutas que repercutem na vida coletiva.

Entretanto, observa-se que, historicamente, o poder civil não se manteve imune à influência das convenções religiosas e patriarcais. Assim como as mulheres casadas, que foram privadas de certos direitos civis e submetidas à representação de seus maridos – podendo, inclusive, ser impedidas de exercer atividades laborais fora do lar –, o sujeito *Queer* também foi, por omissão legislativa, relegado a uma posição de subcidadania. Tal omissão, de natureza normativa, resultou na exclusão prática de indivíduos de pleno exercício de direitos civis e políticos reconhecidos à população cisgênera.

Ademais, determinadas lideranças religiosas, valendo-se de sua autoridade moral, perpetuam discursos que desqualificam a vivência *Queer*, chegando, por vezes, a aplicar sanções simbólicas como a excomunhão ou a expulsão de fiéis que não se enquadram na moral tradicional. Todavia, tais condutas carecem de legitimidade jurídica, uma vez que a moral religiosa não pode sobrepor-se às garantias constitucionais e aos princípios universais de

dignidade e igualdade.

Por essa razão, impõe-se o dever jurídico e político de pleitear leis mais justas e equitativas para a população *Queer*, visto que somente a norma legal, dotada de coercibilidade e sanção, tem o condão de assegurar a efetividade dos direitos fundamentais. A esfera moral, embora possa orientar valores, não se confunde com a esfera jurídica, cuja obrigatoriedade decorre do consenso formal e não da crença.

Nesse ponto, cabe observar o princípio da indivisibilidade do poder soberano, conforme expresso por Grotius:

> A força de um Estado também se opõe à multiplicidade de Soberanos; assim como no homem há uma vontade que move os membros e preside suas operações, uma única autoridade inspira o movimento no Corpo civil; a arte toma a natureza como modelo; a República é una [...] Ele [Deus] sem dúvida ensinou aos homens que 'o que deveria ser Soberano não poderia ser mais de um'.
> Alguém poderá talvez responder que as ações são distintas, algumas contenciosas, outras militares, outras eclesiásticas, e que, de acordo com seus diferentes objetivos, o poder soberano é divisível. Disto se inferirá que um homem comandado por três senhores para ir ao mesmo tempo ao Palácio, à Guerra, à Igreja, seria obrigado a executar as ordens de todos, uma obediência impossível, da qual Tácito judiciosamente disse: 'toda ordem, ninguém executa' (Grotius, 2020, *Chapitre premier*, versão nossa).

O ensinamento de Grotius evidencia a necessidade de unidade na soberania como condição de coerência do Estado e de estabilidade jurídica. A multiplicidade de poderes soberanos – civis, religiosos ou militares – implica contradição normativa e inviabiliza a obediência racional, pois, onde há comandos simultâneos e conflitantes, nenhuma autoridade prevalece plenamente. Em termos contemporâneos, tal reflexão reafirma o princípio da supremacia do ordenamento jurídico estatal sobre qualquer outra fonte de poder que pretenda regular condutas no mesmo território.

Por conseguinte, o Estado, enquanto expressão suprema da vontade civil, não pode submeter-se a dogmas ou determinações externas à sua estrutura normativa. Ainda que a moral social ou religiosa exerça influência sobre a formação da consciência coletiva, sua eficácia jurídica é nula se não for convertida em lei por meio de processo legislativo legítimo. Assim, apenas a norma positivada possui caráter vinculante e coercitivo.

A máxima bíblica mencionada – "Ninguém pode estar a serviço de dois senhores, pois ou odeia um e ama o outro, ou agradará a um e desprezará o outro" (Mateus 6:24, in Bíblia, 1997, p. 2331) – sintetiza de modo simbólico a mesma impossibilidade apontada por Grotius: a coexistência de soberanias paralelas gera conflito de obediência e anomia social. Logo, em matéria jurídica, o Estado deve permanecer uno e indivisível, regendo-se por suas próprias leis e submetendo a todas as demais esferas de poder ao império da legalidade.

Dessa forma, reafirma-se a função essencial dos tribunais enquanto órgãos de preservação da unidade do ordenamento jurídico e de resolução dos impasses normativos. São eles que asseguram que nenhum poder – seja eclesiástico, político ou moral – se sobreponha ao princípio constitucional da soberania estatal e à garantia da igualdade de todos perante a lei.

A legitimidade do Estado repousa na coerência de seu poder soberano e na exclusividade de sua autoridade sobre os cidadãos. Tal unidade é condição indispensável para que o contrato social se mantenha íntegro e para que o direito, liberto das pressões morais externas, possa exercer sua função primordial: garantir a liberdade, a justiça e a proteção de cada membro do corpo social, inclusive – e sobretudo – daqueles historicamente marginalizados pela força da maioria.

Rousseau, ao tratar das formas de governo, estabelece uma relação direta entre a estrutura política e a dimensão do Estado: "[...] em geral o Governo democrático convém aos Estados pequenos, o aristocrático aos médios e o monárquico aos grandes" (Rousseau, 1978, p. 83). Tal proposição, conquanto ancorada nas circunstâncias históricas do século XVIII, revela um raciocínio que transcende a mera questão territorial. O filósofo não se limita a distinguir o regime pela extensão geográfica, mas pela proporção entre o número de governantes e o de governados. Em outras palavras, o critério fundamental não é o espaço físico, mas o volume populacional e, sobretudo, a capacidade de representação e de participação efetiva dos cidadãos no exercício do poder político. Quanto maior o Estado, mais complexa se torna a administração pública, e mais distanciado o governante se encontra da vontade geral.

Esse distanciamento conduz à problemática da representatividade – tema de extrema relevância quando transposto ao contexto brasileiro contemporâneo. O déficit representativo das minorias sociais, dentre as quais a população *Queer*, evidencia que o princípio democrático da igualdade formal não se converte, na prática, em igualdade substancial. O Estado brasileiro, embora constitucionalmente democrático, reproduz, em sua dinâmica política, estruturas oligárquicas herdadas de um passado colonial e patriarcal, nas quais o poder circula dentro de círculos familiares, econômicos e ideológicos restritos.

A advertência de Rousseau acerca da escravidão e da alienação política ganha, nesse ponto, contornos notavelmente atuais:

> Quanto a vós, povos modernos, não tendes escravos, mas sois; pagais a liberdade com a vossa. Acreditais certo enaltecer essa preferência; nela encontro mais covardia do que humanidade.
> De modo algum entendo, por tudo isso, que se deve possuir escravos, nem que seja legítimo o direito de escravidão, uma vez que demonstrei o contrário; falo somente das razões pelas quais os povos modernos, que se creem livres, têm representantes, e porque os povos antigos não os tinham. De qualquer modo, no momento que um povo se dá a representantes, não é mais livre, não existe (Rousseau, 1978, p. 109-110).

A passagem é de contundente lucidez: Rousseau denuncia a abdicação do poder popular em favor da representação como uma forma disfarçada de servidão. O povo, ao transferir a outrem a condução de sua vontade, abdica da soberania que lhe é originariamente inalienável. Assim, quanto mais o corpo político se distancia da vontade geral, mais vulnerável se torna às forças da corrupção, do privilégio e do arbítrio.

No caso brasileiro, observa-se um fenômeno análogo. A persistência de dinastias políticas, a profissionalização do poder e a concentração das decisões em grupos restritos configuram uma espécie de aristocracia disfarçada sob as vestes da democracia. O governo, em tese popular, é exercido de fato por uma minoria detentora de capital político e econômico, reproduzindo o modelo que Rousseau designaria como aristocrático.

Dessa forma, pode-se sustentar que o Brasil, embora se autoproclame República Federativa Democrática, apresenta traços oligárquicos em sua prática institucional. A representatividade torna-se meramente formal, enquanto o povo – fonte legítima do poder – vê-se afastado das instâncias decisórias e reduzido ao papel de espectador de um sistema político viciado. A corrupção endêmica que assola o país é, por conseguinte, não apenas um desvio moral, mas o sintoma de uma estrutura política em que o interesse particular sobrepõe-se ao interesse público.

Consoante o raciocínio rousseauniano, quando o governo deixa de expressar a vontade geral e passa a servir a seus próprios fins, o pacto social se corrompe. O Estado, que deveria garantir a liberdade e a igualdade, transforma-se em instrumento de dominação. A servidão moderna não se impõe mais pela força física, mas pela indiferença política, pela manipulação simbólica e pela exclusão silenciosa das minorias.

A advertência de Rousseau continua ecoando como denúncia e como diagnóstico: a liberdade política é uma construção frágil, que se dissolve sempre que o povo abdica de sua soberania em troca da comodidade da representação. O desafio contemporâneo – especialmente em um Estado marcado por desigualdades históricas e pela marginalização de identidades dissidentes – é reconstituir a legitimidade do contrato social, de modo que a vontade geral volte a ser expressão de todos, e não de poucos. Somente então o ideal republicano de liberdade, igualdade e justiça poderá deixar de ser promessa e tornar-se realidade efetiva.

Devemos compreender que há uma constante modificação nas estruturas sociais, pois estas se adaptam, historicamente, a novas condições de existência, tecnologias emergentes, ideologias dominantes e conjunturas políticas transitórias. Da mesma forma, as leis – enquanto instrumentos de normatização da vida civil – acompanham essa mutabilidade, refletindo o espírito de cada época. O que outrora se apresentava como natural ou aceitável, pode, em outro

tempo, ser reputado inconcebível. Tal é a dialética do direito e da moral: ambos se ajustam ao movimento da história e à transformação das consciências.

Neste contexto, torna-se pertinente adentrar a questão da falibilidade da vontade geral, conceito central no pensamento de Rousseau. Embora o filósofo afirme que a vontade geral é, por sua natureza, justa e orientada ao bem comum, reconhece a possibilidade de que o soberano – isto é, o povo – cometa enganos ocasionais, os quais, contudo, devem ser corrigidos e autorregulados pela própria dinâmica do pacto social. Em suas palavras:

> Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se pretende somente ao interesse comum; ao interesse privado e não passa de uma soma das vontades particulares. Quando se retiram, porém, dessas mesmas vontades, os a-mais e os a-menos que nela se destroem mutuamente*, resta como soma das diferenças, a vontade geral. *Nota do autor: 'Cada interesse', diz o Marquês d'Argenson[30], 'tem princípios diversos. O acordo de dois interesses particulares se forma por oposição ao de um terceiro'. Ele poderia ter acrescentado que o acordo de todos os interesses se forma à oposição de cada um. Se não houvesse interesses diferentes, reconhecer-se-ia com dificuldade o interesse comum, que jamais encontraria obstáculo. Tudo andaria por si e a política deixaria de ser uma arte (Rousseau, 1978, p. 46-47).

A nota explicativa da edição utilizada esclarece que, no primeiro esboço de *Do Contrato Social*, Rousseau afirmava que a vontade geral "raramente é a vontade de todos", o que demonstra que a formulação final foi mais enfática ao delimitar a diferença entre ambas. A *vontade de todos* consiste na soma aritmética dos interesses particulares; já a *vontade geral* traduz o interesse comum, depurado das paixões e dos egoísmos individuais. Em termos jurídicos e políticos, essa distinção é crucial, pois revela que a soberania não se confunde com a opinião da maioria, mas com o princípio racional que busca o bem comum.

Rousseau, com notável lucidez, antecipa a tensão entre a soberania popular e a fragmentação partidária. Ao diferenciar a vontade geral das vontades particulares, o filósofo distingue a soberania – expressão da unidade moral do povo – das disputas político-partidárias, que representam interesses parciais e transitórios. A democracia, para ele, não se reduz ao jogo de forças dos partidos, mas consiste na manutenção dos princípios fundamentais que asseguram a liberdade, a igualdade e a justiça como valores perenes.

Consoante esse entendimento, os partidos e agrupamentos políticos podem perecer, fundir-se ou reinventar-se, conforme as circunstâncias históricas, mas a vontade geral – enquanto aspiração permanente ao bem comum – permanece como o eixo normativo que deve orientar a ação do Estado. Sua função é assegurar que o pacto social não se desvirtue em favor

---

[30] René-Louis de Voyer de Paulmy, Marquês d'Argenson (1694-1757) foi um político, servindo como Secretário de estado para Relações Exteriores da França, para Luiz XV, além de ter sido amigo de Voltaire.

de facções, mas preserve a unidade moral e jurídica do corpo político.

Sob esse prisma, abordar a questão *Queer* implica reconhecê-la dentro do mesmo horizonte da vontade geral: o sujeito *Queer* é, antes de tudo, cidadão – parte indissociável do corpo social e titular dos mesmos direitos de liberdade e de dignidade. Qualquer exclusão ou restrição fundada em preconceito representa uma violação ao pacto originário, pois rompe a reciprocidade entre os membros do Estado civil.

O *Queer*, portanto, deve ser considerado na plenitude de sua individualidade, com liberdade para viver suas expressões afetivas, corporais e relacionais, desde que tais condutas não afrontem os direitos de terceiros nem atentem contra o princípio da convivência social. Do mesmo modo que a vontade geral busca o equilíbrio entre o interesse individual e o bem coletivo, o exercício da liberdade *Queer* deve coexistir harmoniosamente com o respeito às leis que regem a ordem pública.

Em outras palavras, se a soberania reside no povo e o pacto social tem por fim o bem de todos, a exclusão de qualquer grupo – seja por orientação, identidade ou expressão – constitui uma anomalia do contrato e um desvio da própria vontade geral. A verdadeira justiça, nessa perspectiva, consiste em garantir que cada cidadão, independentemente de sua condição ou identidade, possa usufruir do mesmo direito à vida, à liberdade e ao reconhecimento.

Assim como o pacto social favorece a vida – pois a união sob regras inalienáveis permite ao povo prosperar e garantir a ordem civil –, Rousseau reconhece que o Estado, enquanto guardião desse pacto, detém também o poder sobre ela, podendo, em situações excepcionais, imputar a morte. O filósofo compreende que, em nome da preservação da soberania e do bem coletivo, o Estado pode fazer uso legítimo da força, manter exércitos e convocar cidadãos às armas, ainda que isso implique o sacrifício de vidas individuais.

Nesse sentido, o genebrino admite a pena capital como derivação lógica da convenção civil: “É para não tornar-se vítima de um assassino que se consente em morrer, caso se venha a ser assassino. Em tal tratado, longe de dispor da própria vida, só se pensa em garanti-la, e não se presume que, por isso, qualquer dos contratantes premedite fazer-se enforcar” (Rousseau, 1978, p. 52). Trata-se de uma posição coercitiva e, de certo modo, radical, mas plenamente compreensível dentro do pensamento político do século XVIII, quando o direito soberano de punir era visto como extensão natural da autoridade estatal. Para Rousseau, a morte aplicada pelo Estado não se confunde com vingança, mas representa o cumprimento do pacto social que visa à segurança de todos. Todavia, o próprio autor, em passagens posteriores, suaviza tal rigidez, admitindo a remição e a possibilidade de regeneração moral, excetuando apenas os casos de maior gravidade.

No Estado brasileiro contemporâneo, a pena de morte é vedada, salvo em situação de guerra declarada, conforme prevê a Constituição Federal. Ainda assim, o ordenamento jurídico mantém mecanismos punitivos severos – como a reclusão e outras sanções restritivas –, que visam coibir condutas lesivas e preservar a harmonia social. Dentre as práticas mais danosas à ordem civil e à dignidade humana, destacam-se os discursos de ódio, manifestações que instigam o preconceito e a violência simbólica contra grupos vulneráveis.

No entendimento do Ministério Público Federal (Brasil; MPF, s.d.), os discursos de ódio configuram crimes tipificados na legislação penal brasileira, sendo enquadrados, com maior frequência, em dois dispositivos legais principais: a Lei nº 7.716/1989, que define os crimes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional, e o artigo 140, §3º, do Código Penal, que trata da injúria racial, punindo ofensas à dignidade ou ao decoro baseadas em raça, cor, etnia, religião, origem, idade ou deficiência.

De acordo com o MPF, o crime previsto na Lei nº 7.716/1989 se caracteriza quando a agressão é dirigida a um grupo ou coletividade de pessoas – como, por exemplo, "todos os nordestinos" ou "todas as pessoas LGBTQIAPN+" –, enquanto a injúria racial se verifica quando a ofensa é individualizada, ou seja, voltada contra uma pessoa específica. Em ambos os casos, o ordenamento jurídico prevê penas privativas de liberdade, sendo a ação penal pública e incondicionada nos crimes de racismo, o que significa que o Ministério Público pode instaurar o processo sem necessidade de representação da vítima. A Constituição, ademais, classifica o racismo como crime inafiançável e imprescritível, demonstrando o grau de gravidade que o legislador atribui a essas condutas discriminatórias.

Importa salientar que, em 2019, o Supremo Tribunal Federal equiparou a homofobia e a transfobia ao crime de racismo, reconhecendo que tais práticas violam o princípio da dignidade da pessoa humana e afrontam o núcleo essencial da igualdade constitucional. Ao fazê-lo, a Corte reafirmou a responsabilidade do Estado em proteger os cidadãos *Queer* contra toda forma de violência, seja física, verbal ou simbólica.

Tendo em vista a teoria rousseauniana, pode-se compreender que a criminalização dos discursos de ódio constitui uma atualização do próprio contrato social. Assim como, em *Do Contrato Social*, o cidadão consente em restringir parte de sua liberdade em favor da segurança e da vida coletiva, no Estado contemporâneo o indivíduo aceita que sua liberdade de expressão seja limitada naquilo que ultrapassa o campo da opinião e se converte em incitação à violência. O discurso de ódio, ao violar o pacto civil e atentar contra a coexistência pacífica, não é manifestação legítima da vontade individual, mas sim distorção que ameaça a unidade do corpo político.

Dessa forma, a repressão legal a tais condutas não configura censura, mas expressão da própria vontade geral, que busca preservar o bem comum e impedir a degradação da convivência social. A liberdade de expressão, enquanto direito fundamental, não é absoluta; encontra seus limites no respeito à dignidade e aos direitos de outrem. O Estado, ao intervir, cumpre sua função soberana de garantir a igualdade material e de impedir que a violência simbólica substitua o diálogo e a razão – fundamentos primeiros do convívio civilizado.

Discutamos, neste ponto, a questão da injúria, compreendendo-a enquanto ofensa à honra subjetiva de um indivíduo, ou seja, à sua dignidade e ao seu decoro. De acordo com a doutrina penal (Assis, 2019), a injúria ocorre quando alguém, verbalmente ou por escrito, profere palavras ou expressões que atinjam o valor moral ou a integridade pessoal de outrem. Diferencia-se da calúnia e da difamação, pois não se refere a fatos específicos, mas à desqualificação da pessoa em sua essência, atingindo-a em sua identidade e em seu valor simbólico diante da sociedade.

A norma penal, conforme o artigo 140 do Código Penal (Brasil, 1940), estabelece que a injúria é um crime de ação penal privada, cabendo à vítima promover a queixa-crime, representada por advogado, após a confecção do boletim de ocorrência. Tal característica processual já indica a dificuldade enfrentada por grupos vulneráveis – como a população *Queer* – para a efetiva tutela de seus direitos. Em muitos casos, a vítima, além de sofrer a ofensa, precisa arcar com o ônus de buscar a reparação judicial, o que, na prática, perpetua a desigualdade de acesso à justiça.

Assis (2019) observa que a ofensa pode ocorrer sob diversas formas, desde expressões injuriosas proferidas em momentos de exaltação até agressões físicas leves destinadas a humilhar a vítima, denominadas injúrias reais. Em tais situações, o ato ofensivo dispensa publicidade, podendo configurar crime mesmo em ambiente privado, bastando que a intenção de ofender esteja presente. Em sociedades marcadas por fortes tensões identitárias, como a brasileira, as injúrias voltadas contra pessoas *Queer* tornam-se especialmente graves, uma vez que não apenas violam a honra individual, mas reproduzem o preconceito estrutural e institucionalizado que historicamente marginaliza tais sujeitos.

O ordenamento jurídico prevê hipóteses atenuantes e excludentes de punibilidade, como a provocação direta ou a retorsão imediata – situações em que o ofendido tenha provocado a injúria ou respondido a uma agressão verbal com outra. No entanto, tais exceções, embora previstas em lei, não devem ser interpretadas de forma a justificar comportamentos discriminatórios sob o pretexto de conflito interpessoal. No caso das injúrias proferidas contra pessoas *Queer*, o caráter discriminatório se sobrepõe à esfera meramente individual e deve ser

entendido como violação coletiva da dignidade humana, pois atinge um grupo socialmente vulnerável.

A injúria racial ou discriminatória, prevista no §3º do artigo 140 do Código Penal, ocorre quando a ofensa utiliza elementos referentes à raça, cor, etnia, religião, origem, idade, deficiência ou outra condição pessoal. Tal modalidade de injúria adquire especial relevância quando voltada à população LGBTQIAPN+, uma vez que as expressões homofóbicas e transfóbicas constituem ataques à identidade e à integridade moral da vítima. A jurisprudência do Supremo Tribunal Federal tem reconhecido, desde 2019, que tais condutas se equiparam aos crimes de racismo, tornando-as imprescritíveis e inafiançáveis.

É importante destacar que, na prática, a diferença entre injúria racial e racismo reside na amplitude do sujeito passivo: enquanto a injúria se dirige a uma pessoa específica, o racismo atinge um grupo ou categoria indeterminada de indivíduos. Contudo, sob o ponto de vista ético e político, ambas as condutas têm o mesmo efeito corrosivo sobre a estrutura do pacto social, pois violam o princípio da igualdade e reforçam hierarquias simbólicas.

Sob o prisma da teoria rousseauniana, tais condutas representam rupturas no corpo social. Rousseau afirmava que cada membro da comunidade política é parte indivisível do todo, e que ofender um cidadão é, por extensão, ferir a coletividade. Assim, as injúrias dirigidas ao sujeito *Queer* configuram uma espécie de desequilíbrio moral do contrato social, pois negam a este cidadão o reconhecimento de sua plena humanidade. A dignidade, fundamento do direito moderno, deixa de ser universal quando a linguagem é usada como instrumento de exclusão.

A injúria, portanto, ultrapassa o campo estritamente penal e adentra a esfera filosófico-jurídica da justiça simbólica. A ofensa verbal ou gestual ao *Queer* não é apenas um delito isolado, mas expressão de uma estrutura de poder que busca silenciar e disciplinar a diferença. Combater tais práticas é reafirmar, em sentido rousseauniano, a vontade geral como vontade do bem comum, que se realiza apenas quando todos os indivíduos – sem exceção – são reconhecidos como partes legítimas do pacto civil.

Demonstrados alguns importantes aspectos legais, cumpre observar que, segundo Rousseau, a lei é a expressão suprema da vontade geral, constituindo-se como instrumento da razão coletiva em busca do bem comum. O filósofo confere à legislação um caráter quase sagrado, não porque emane de uma autoridade divina, mas porque representa o consenso racional do corpo político sobre aquilo que é justo e necessário à convivência civil. Nesse sentido, o exercício do poder legislativo, no sistema rousseauniano, é uma prerrogativa do soberano – o povo –, que, ao legislar, manifesta sua própria liberdade. Em nosso ordenamento republicano, essa função recai sobre representantes eleitos, incumbidos de traduzir, em normas

jurídicas, as aspirações e os valores da coletividade.

Rousseau, contudo, reconhece a fragilidade humana diante da tarefa de legislar e propõe a figura do legislador como um ser extraordinário, dotado de discernimento e sabedoria excepcionais, cuja missão é instituir as bases da república sem submeter-se às paixões e interesses particulares.

> O legislador, sob todos os aspectos, é um homem extraordinário no estado. Se o dever ser pelo gênio, não é magistratura, nem é soberania. Tal ofício, que constitui a república, não pertence à sua constituição [Se o Legislador não é um ser mais poderoso que os outros, por isso mesmo nem terá poderes sobre eles, nem sua ação se compreenderá na existência como da república, sendo anterior e superior a ela, e, sobretudo, uma ação particular. O Legislador que passasse a governar seria o pior dos déspotas, pois os déspotas, afinal, não começam por arrogar-se as atribuições de Legislador? (nota de Lourival Gomes Machado)], por ser uma função particular e superior que nada tem de comum com o império humano, pois, se aquele que governa os homens não deve governar as leis, o que governa as leis não deve também governar os homens: de outra forma, suas leis, instrumentos de suas paixões, frequentemente não fariam mais do que perpetuar suas injustiças e jamais ele poderia evitar que pontos de vistas particulares alterassem a integridade de sua obra (Rousseau, 1978, p. 57-58).

Essa passagem revela a distinção essencial entre poder e sabedoria, entre força e justiça. Rousseau concebe o legislador como uma espécie de mediador entre a natureza humana e a razão coletiva – alguém que, sem exercer soberania direta, orienta o povo a reconhecer o que é bom para si mesmo. Tal função, de caráter excepcional, não se confunde com a de governar; ao contrário, o próprio autor adverte que aquele que governa os homens não deve governar as leis, sob pena de converter o direito em instrumento de dominação.

À luz dessa concepção, compreende-se que o legislador, em sua pureza ideal, deve situar-se acima das contingências políticas e das paixões que corrompem a imparcialidade da norma. O direito, enquanto produto da vontade geral, não pode nascer da conveniência momentânea dos grupos dominantes, mas da deliberação racional que visa à preservação da igualdade. O verdadeiro legislador, portanto, não cria leis para favorecer facções, mas para garantir que nenhum poder particular se sobreponha ao interesse comum.

Tal distinção ganha relevância especial quando observamos o contexto contemporâneo, no qual a produção legislativa frequentemente se confunde com interesses de classe, de religião ou de orientação ideológica. Rousseau, ao denunciar a possibilidade de o governante tornar-se déspota ao acumular a função de legislador, antecipa o perigo da instrumentalização das leis – risco que se concretiza sempre que o poder político legisla em causa própria.

No caso brasileiro, a crítica rousseauniana se revela particularmente pertinente. A função legislativa, embora formalmente vinculada à representação popular, nem sempre reflete a pluralidade da sociedade. As minorias – entre elas, a comunidade *Queer* – permanecem sub-representadas nos espaços de decisão, o que implica, na prática, a produção de um direito parcial,

que perpetua desigualdades sob o disfarce de neutralidade jurídica. A ausência de representantes comprometidos com o ideal de igualdade substancial evidencia o descompasso entre a vontade geral e a vontade das maiorias parlamentares, frequentemente orientadas por crenças morais, religiosas ou econômicas.

Desse modo, o conceito de legislador extraordinário adquire, em nosso tempo, um sentido simbólico e normativo: a exigência de que o legislador seja capaz de transcender seus próprios interesses e de agir conforme a razão pública. No que tange aos direitos *Queer*, essa exigência se traduz na necessidade de um direito desapaixonado, que não se submeta à moral privada, mas que reconheça a cidadania plena de todos os corpos e subjetividades. O verdadeiro legislador é aquele que resiste à tentação do poder e legisla não para impor, mas para libertar. Onde o direito é contaminado pelas paixões e pelas crenças particulares, o contrato social se corrompe; mas onde a lei reflete a razão e a equidade, o pacto civil se renova, restaurando a promessa de liberdade e de justiça que fundamenta a vida comum.

Contudo, principalmente no que se refere à vivência *Queer* e à efetivação de seus direitos, torna-se necessário compreender por que determinadas normas e reconhecimentos jurídicos são frequentemente atribuídos ao Supremo Tribunal Federal (STF) e não às casas legislativas – Senado Federal e Câmara dos Deputados. Em tese, o Supremo não tem competência para criar normas, mas apenas para interpretá-las conforme a Constituição. No entanto, em virtude das omissões do Poder Legislativo e da morosidade de seu processo deliberativo, o STF, ao preencher lacunas normativas e decidir questões de repercussão geral, acaba por exercer, de modo indireto, uma função quase legiferante.

Trata-se, em rigor, de um fenômeno de ativismo judicial que se consolida quando o tribunal, ao aplicar os princípios constitucionais, expande o alcance da norma de forma criadora. Em matéria de direitos *Queer*, essa atuação tem se revelado fundamental para garantir o mínimo existencial da cidadania, visto que o Legislativo, muitas vezes refém de pautas morais e ideológicas, permanece inerte diante das demandas por igualdade. Assim, o Supremo, ao interpretar o texto constitucional, acaba produzindo efeitos concretos equivalentes à criação de norma.

Sob o prisma do pensamento rousseauniano, entretanto, essa situação suscita reflexão crítica. Rousseau concebia a estrutura da república de modo que o poder de legislar fosse prerrogativa exclusiva do povo – o soberano – e que a função de interpretar ou aplicar as leis não pudesse jamais usurpar essa competência. A analogia traçada pelo próprio autor com o tribunato romano é elucidativa:

> O tribunato não é certamente uma parte constituinte da *pólis* e não deve ter nenhuma porção de poder legislativo nem do executivo, e nisso exatamente está seu maior poder, pois, não podendo fazer nada, tudo pode impedir. É mais sagrado e mais reverenciado, como defensor das leis, do que o príncipe que as executa e o soberano [povo] que as dá (Rousseau, 1978, p. 132).

Ao comentar tal passagem, nota-se que Rousseau confere ao tribunato uma função essencialmente moderadora e fiscalizadora, cuja legitimidade decorre não do poder de agir, mas da capacidade de impedir abusos e de preservar a integridade das leis. O tribunal, nesse sentido, é o guardião do pacto social, não seu reformador. Sua sacralidade deriva da neutralidade e do respeito absoluto às fronteiras institucionais. A analogia é pertinente à análise do STF, que, considerada a Constituição brasileira, exerce papel de guardião da ordem constitucional, devendo zelar pela supremacia da Carta Magna e pela preservação dos direitos fundamentais. Contudo, quando as casas legislativas se omitem diante de temas sensíveis – como os direitos das pessoas LGBT –, o tribunal é instado a agir para impedir que a ausência de norma perpetue a injustiça. A atuação do STF na equiparação da homofobia e da transfobia ao crime de racismo, ou no reconhecimento das uniões homoafetivas, não decorre de voluntarismo judicial, mas de uma necessidade de resguardar o pacto constitucional em sua essência igualitária.

O tribunato romano, aqui referenciado, consistia em uma magistratura originalmente criada na República Romana para proteger os interesses da plebe contra abusos dos detentores do poder. Seus representantes, os tribunos da plebe, possuíam prerrogativas singulares, sobretudo o direito de veto (*intercessio*) e a inviolabilidade pessoal (*sacrosanctitas*), atuando como garantidores da justiça política. Diferentemente das demais instituições, o tribunato não exercia funções legislativas nem executivas, caracterizando-se como um poder negativo, cuja principal função era impedir desvios da ordem e preservar a integridade do corpo político. Na leitura rousseauniana, trata-se de uma instância idealmente extraordinária e moderadora, destinada a conter os excessos do soberano ou do governo, sem, contudo, participar diretamente do exercício do poder. Os tribunos da plebe (*tribuni plebis*) eram, originariamente, membros da própria plebe, isto é, cidadãos romanos não pertencentes à aristocracia patrícia, eleitos para representar e salvaguardar os interesses dessa classe diante das estruturas de poder dominadas pelos patrícios.

A elegibilidade ao tribunato estava, portanto, vinculada a dois critérios fundamentais, pertencimento à plebe e eleição popular. Pertencer à plebe significava que apenas plebeus podiam exercer o cargo, o que reforçava sua natureza representativa e sua função de defesa contra abusos aristocráticos. Já ser definido mediante eleição popular se referia a serem escolhidos pela assembleia da plebe (*Concilium Plebis*), o que lhes conferia legitimidade direta

junto ao corpo social que representavam (Pellam Jr., 2012). Com o tempo, especialmente nos períodos mais avançados da República, a distinção entre patrícios e plebeus tornou-se menos rígida, e o cargo passou a ser ocupado por indivíduos oriundos de famílias plebeias já integradas à elite política. Ainda assim, formalmente, o tribunato permaneceu como uma magistratura plebeia. Cumpre destacar que os tribunos não eram simples representantes no sentido moderno, mas figuras dotadas de uma autoridade peculiar: sua legitimidade derivava não apenas da eleição, mas de uma espécie de sacralização política, que tornava sua pessoa inviolável (*sacrosancta*), algo acima da contemporânea imunidade parlamentar, pois a inviolabilidade absoluta, de natureza simultaneamente jurídica e religiosa, pela qual aquela pessoa era considerada sagrada e, portanto, intocável. Mais do que governar, cabia-lhes interpor-se entre o poder e o povo, funcionando como barreira contra a opressão institucionalizada.

Em face do pensamento rousseauniano, poder-se-ia dizer que o Supremo, ao agir em tais casos, exerce a função de tribunato moderno: não cria a lei, mas impede que a omissão legislativa a torne inócua. Seu poder é o de obstar a injustiça, não o de legislar. Contudo, o limite é tênue – e é justamente nesse ponto que emerge a tensão entre a legitimidade democrática e a necessidade de tutela dos direitos humanos.

Rousseau adverte que, quando o poder de interpretar se confunde com o de legislar, o equilíbrio do contrato social se fragiliza, pois, a vontade geral corre o risco de ser substituída pela vontade particular de um corpo de magistrados. No contexto atual, esse risco se manifesta no debate sobre o ativismo judicial e a separação dos poderes. Todavia, diante da inércia do Legislativo, o tribunal é compelido a agir como defensor das leis e da justiça, ainda que isso implique uma ampliação interpretativa de sua competência.

No tocante à população *Queer*, essa atuação tem caráter não apenas jurídico, mas ético e civilizatório. Ao reconhecer o direito de existência, de família e de igualdade, o Supremo reafirma a essência do pacto social – a proteção da vida e da liberdade em sua pluralidade. Rousseau, se transportado ao presente, provavelmente veria nessa intervenção não uma violação da soberania popular, mas um ato corretivo de preservação do contrato social, enquanto instrumento de coesão e justiça.

Portanto, o paralelo entre o tribunato romano e o Supremo Tribunal Federal revela uma mesma finalidade: proteger as leis e os princípios que sustentam a república. O primeiro, ao impedir abusos dos magistrados e governantes; o segundo, ao impedir que a omissão legislativa destrua o ideal constitucional. Em ambos os casos, a legitimidade decorre do serviço à lei e não do exercício arbitrário do poder. Assim, quando o STF atua para garantir os direitos *Queer*, não se distancia da doutrina rousseauniana – ao contrário, realiza o mais alto dever do Estado civil:

impedir que a lei, por omissão ou preconceito, negue a humanidade de qualquer de seus membros.

Ao refletirmos sobre a concepção rousseauniana de lei como expressão da vontade geral e, portanto, como manifestação suprema da soberania popular, deparamo-nos com um interessante desafio à luz da estrutura jurídica contemporânea: qual seria, para Rousseau, o lugar dos precedentes, da jurisprudência e das súmulas dentro da ordem republicana?

No pensamento clássico do genebrino, a lei deveria ser produto direto da deliberação coletiva, resultado da razão comum que busca o bem público e a igualdade entre os cidadãos. Entretanto, o Estado moderno, complexificado pela pluralidade de relações sociais e pela especialização das funções de poder, opera sob um modelo em que a interpretação judicial desempenha papel normativo relevante. O sistema brasileiro, especialmente após a promulgação do Código de Processo Civil de 2015, consolidou essa característica ao instituir a obrigatoriedade da observância de precedentes vinculantes, súmulas e jurisprudência consolidada.

Conforme esclarece Aguiais (2021), o precedente é a decisão judicial tomada em um caso concreto que, por seu conteúdo e fundamentação, serve de referência para casos futuros de natureza idêntica. A jurisprudência, por sua vez, consiste no conjunto reiterado de decisões de um tribunal sobre determinado tema, e a súmula representa a síntese interpretativa dessa orientação, condensando em enunciado abstrato o entendimento majoritário da corte. Quando determinados precedentes passam a ser julgados sob regime de repetitivos (no STJ) ou de repercussão geral (no STF), adquirem caráter vinculante, impondo aos juízes o dever de observá-los ou de justificar explicitamente sua distinção (*distinguishing*) ou superação (*overruling*).

Consoante a Rousseau, poderíamos dizer que esses instrumentos representam uma tentativa institucional de reconstruir a unidade da vontade geral dentro da multiplicidade interpretativa do Estado moderno. O precedente, quando corretamente fundamentado e derivado de um órgão colegiado, aproxima-se da ideia de uma deliberação racional coletiva, pois resulta do consenso entre julgadores sobre o significado da norma no caso concreto. A súmula, ao condensar esse entendimento em termos gerais, cumpre função análoga à da lei no sentido formal, buscando uniformizar a aplicação do direito e preservar a segurança jurídica, que é uma das formas contemporâneas de estabilidade do pacto social.

Contudo, Rousseau advertiria que há um risco latente nessa sistemática: o de que a lei – originalmente expressão da vontade do povo – seja substituída pela vontade particular dos magistrados. Ao criar hierarquias entre decisões judiciais, o sistema de precedentes pode

transformar a interpretação em fonte autônoma de direito, deslocando o centro de soberania do corpo político para o corpo judiciário. Assim, a autoridade da norma passa a derivar não da deliberação coletiva dos cidadãos, mas da coerência interna do próprio sistema jurídico.

Se, por um lado, tal estrutura confere previsibilidade e eficiência ao direito, por outro, ela o distancia de seu fundamento democrático. Rousseau certamente veria nessa tendência um sintoma da degeneração da república em tecnocracia: as leis deixam de expressar a vontade viva do povo para refletir a razão institucional dos tribunais. Ainda assim, ele reconheceria que, em sociedades vastas e complexas como as atuais, o diálogo entre lei e jurisprudência é inevitável. Os precedentes, nesse contexto, não seriam uma afronta à soberania popular, mas uma forma moderna de manutenção do pacto social pela via interpretativa, especialmente quando garantem direitos fundamentais negligenciados pelas instâncias legislativas.

A leitura rousseauniana permite, portanto, distinguir entre dois modos de atuação judicial: aquele que preserva a vontade geral – ao interpretar a lei de modo a efetivar a igualdade e a justiça – e aquele que a corrompe, ao impor ao povo uma vontade particular disfarçada de técnica. O primeiro reafirma o contrato social; o segundo o perverte. No caso brasileiro, a utilização dos precedentes vinculantes e súmulas tem sido essencial para proteger minorias, como a comunidade *Queer*, diante da inércia legislativa. Paradoxalmente, o instrumento que poderia ser visto como ameaça à soberania popular converte-se, em certos contextos, em garantia de sua integridade moral e política. Afinal, se a vontade geral é a busca racional do bem comum, o precedente e a jurisprudência, quando comprometidos com a dignidade e a equidade, tornam-se complementos legítimos do legislador – não substitutos, mas vozes interpretativas que asseguram a continuidade da justiça onde o silêncio da lei se faz perigoso.

Ao discorrer sobre a questão dos costumes, Rousseau observa que os povos antigos apresentavam maior resistência às mudanças, dado que as tradições, uma vez consolidadas, adquirem força normativa mais intensa do que as próprias leis. O autor adverte que, nos locais colonizados, o processo de dominação não se limitou à conquista territorial, mas implicou também a importação de costumes e preconceitos provenientes das metrópoles. Tais práticas, arraigadas nas estruturas morais e políticas, tornam-se extremamente difíceis de reformar, pois o povo, habituado à estabilidade do conhecido, tende a rejeitar qualquer tentativa de transformação. Uma vez fixadas as crenças e cristalizados os hábitos, a simples exposição de suas falhas é percebida como ameaça à coesão social e à própria identidade coletiva.

Essa reflexão de Rousseau, ao ser relida sob o prisma da teoria de Judith Butler, revela um paralelismo notável entre a fixação dos costumes e a repetição performativa das normas de gênero. Butler demonstra que as identidades – especialmente as de gênero e sexualidade – não

derivam de uma essência natural, mas são produzidas e reiteradas por práticas sociais e discursivas que se apresentam como naturais. Do mesmo modo que os costumes rousseaunianos moldam o comportamento político e moral de um povo, as normas de gênero moldam o corpo e o desejo, instaurando uma aparência de estabilidade que encobre seu caráter construído e contingente.

Para Rousseau, alterar os costumes é tarefa arriscada porque implica mexer na base simbólica que sustenta o pacto social; para Butler, subverter as normas de gênero é igualmente desestabilizar a matriz de inteligibilidade que define quem pode ser reconhecido como sujeito legítimo. Ambos os autores, embora separados por séculos, convergem na constatação de que a resistência à mudança não é meramente racional, mas afetiva e política: as pessoas defendem os costumes – ou os papéis de gênero – porque neles está ancorada a promessa de pertencimento.

No contexto das sociedades colonizadas, a crítica de Rousseau ganha dimensão ainda mais ampla. A importação dos costumes europeus operou como mecanismo de padronização cultural e moral, impondo modelos de família, religião e sexualidade que excluíram e reprimiram outras formas de existência. Sob a ótica de Butler, esse processo equivale à universalização de uma performance normativa específica – a heterossexualidade compulsória – que se consolidou como padrão civilizatório. O colonialismo não apenas subjugou povos, mas também colonizou corpos e identidades, naturalizando hierarquias entre os modos de viver e de desejar. Dessa maneira, quando Rousseau afirma que é inútil tentar reformar costumes profundamente enraizados, podemos interpretar, com Butler, que essa resistência é justamente o efeito da repetição incessante das normas sociais que se fazem passar por naturais. Ambas as perspectivas revelam o mesmo paradoxo: a lei e o costume, criados pelos homens, retornam como força coercitiva sobre eles, produzindo um ciclo de sujeição e de reprodução do poder. Romper esse ciclo exige, portanto, mais do que a mudança de leis – exige a reconfiguração simbólica do que é considerado legítimo, natural e humano.

É nesse ponto que a crítica butleriana amplia o horizonte rousseauniano: se os costumes, como ele afirma, são difíceis de reformar, é precisamente porque se inscrevem nos corpos, nos gestos e nas linguagens, tornando-se parte do modo como o sujeito se reconhece e é reconhecido. Subverter essa estrutura, então, é tarefa política de primeira ordem – não apenas para emancipar o *Queer*, mas para libertar o próprio contrato social das amarras invisíveis de seus preconceitos históricos.

Direcionando as indagações rousseaunianas à perspectiva *Queer*, é possível observar que a questão central proposta por Rousseau – a legitimidade da lei diante de uma ordem social corrompida – adquire nova profundidade quando confrontada com as dinâmicas de exclusão e

resistência que marcam a experiência *Queer* nas sociedades modernas. O filósofo questiona:

> Se a ordem estabelecida é, porém, má, por que se tomaria por fundamentais leis que a impedem de ser boa? [Uma má constituição, só por ser má, deixa de constituir uma obrigação do soberano, ou seja, do corpo político ativo. Em outras palavras: a má lei política não é legítima (nota de Lourival Gomes Machado)]. Aliás, seja qual for a situação, o povo é sempre senhor de mudar suas leis, mesmo as melhores, pois, se for do seu agrado fazer o mal a si mesmo, quem terá o direito de impedi-lo? (Rousseau, 1978, p. 69).

A passagem demonstra o núcleo revolucionário do pensamento rousseauniano: a soberania popular não é um dogma imutável, mas um princípio dinâmico que autoriza o povo a reformar, revogar ou reinventar suas próprias leis sempre que estas deixarem de corresponder ao ideal de justiça. Nesse sentido, a legitimidade da norma jurídica não decorre de sua antiguidade ou estabilidade, mas de sua consonância com o bem comum – e, sobretudo, de sua capacidade de garantir a liberdade e a igualdade de todos os cidadãos.

Quando transposta ao campo das políticas de gênero e sexualidade, essa concepção assume um valor transformador. Se o povo é, de fato, senhor de suas leis, deve igualmente ser senhor de seus costumes, pois ambos se entrelaçam na sustentação do pacto social. As normas morais e jurídicas que excluem ou marginalizam o sujeito *Queer* – seja pela omissão legislativa, seja pela cristalização dos preconceitos – constituem, de acordo com Rousseau, más leis políticas, isto é, normas desprovidas de legitimidade. Não o são apenas por seu conteúdo discriminatório, mas porque rompem o vínculo fundamental entre o indivíduo e a vontade geral, negando a certos corpos e existências a possibilidade de participação plena na vida civil.

A teoria *Queer*, em consonância com essa leitura, propõe que a mudança das leis deve ser acompanhada pela transformação dos costumes e das linguagens que sustentam as hierarquias de gênero e sexualidade. Judith Butler demonstra que a opressão não se perpetua apenas por meio da norma legal, mas também por meio das práticas discursivas que naturalizam o que é considerado aceitável ou inteligível. A reforma jurídica, quando isolada da crítica cultural, é insuficiente: pode abolir a discriminação formal, mas não dissolve o imaginário que legitima a exclusão.

Rousseau, ao reconhecer que o povo é livre para mudar suas leis – mesmo as melhores –, sugere que a liberdade política implica a possibilidade de errar, de experimentar e de refazer o pacto social. Esse movimento é análogo ao gesto *Queer* de desafiar a matriz normativa e propor novas formas de existência. Ambos operam pela ruptura criativa, que recusa o caráter absoluto das tradições e restitui ao corpo político o poder de autoinvenção. Todavia, é preciso reconhecer que, na prática, a mudança das leis e dos costumes segue ritmos distintos. A lei, formalmente, pode ser reformada por meio de processos institucionais; os costumes, porém,

exigem um trabalho mais lento, de descolonização simbólica e afetiva. A resistência ao reconhecimento do *Queer* como sujeito político reflete precisamente essa defasagem entre a norma escrita e o hábito social. O direito pode declarar a igualdade, mas o costume ainda a nega.

Nesse ponto, a advertência de Rousseau é de extrema atualidade: a lei que conserva uma ordem má não é legítima, pois perpetua a injustiça sob o disfarce da estabilidade. As legislações que permanecem omissas quanto à proteção das identidades dissidentes reproduzem, sob nova roupagem, as mesmas exclusões coloniais que o filósofo denunciava em seu tempo. Reformar tais leis – e os costumes que as sustentam – é, portanto, mais do que um ato político: é a reafirmação do próprio contrato social em sua essência ética.

Sob o prisma *Queer*, essa reforma não se reduz à inclusão de novas categorias jurídicas, mas implica uma transformação profunda do imaginário coletivo: substituir a ideia de tolerância – que ainda supõe hierarquia – pela de coexistência, na qual a pluralidade das formas de vida seja compreendida como expressão legítima da liberdade humana. A vontade geral, purificada de seus preconceitos, reencontra sua verdadeira função: garantir que nenhuma diferença seja convertida em exclusão, e que o bem comum não se confunda mais com a uniformidade moral.

A esta altura, torna-se imperioso adentrar o tema da censura, tal como delineado por Rousseau, que a compreendia como instrumento de preservação da vontade geral e, por conseguinte, expressão legítima da opinião pública. O filósofo via nela uma forma de equilíbrio entre o poder soberano e a moral coletiva, destinada a proteger os costumes e a coesão do corpo político. Todavia, ao transpor tal concepção para a contemporaneidade, observa-se que o genebrino ignorava um fator que hoje se revela determinante na formação da opinião e na regulação dos costumes: os meios de comunicação em massa.

Na antiguidade, o papel de unificação social cabia à religião. O dogma constituía a norma, e o púlpito, o veículo de difusão das ideias hegemônicas. A Igreja, amparada pelo poder do magistrado, buscava o monopólio da verdade e da moral, e os reis, vistos como representantes divinos, convertiam suas deliberações em leis, independentemente da vontade geral. O poder coercitivo do Estado se confundia com o poder espiritual, legitimando uma única forma de pensar, agir e crer. Com a invenção da imprensa, esse monopólio foi abalado. O livro impresso, ao multiplicar a palavra escrita, rompeu a mediação obrigatória entre o clero e o fiel, subtraindo da religião a exclusividade da interpretação e da verdade. O saber deixou de ser privilégio clerical e tornou-se acessível, inaugurando um novo paradigma de difusão do conhecimento e de contestação da autoridade. A voz do indivíduo, antes silenciada pela hierarquia eclesiástica, encontrou meio de propagar-se, e o poder da censura passou a ser disputado entre as esferas religiosa, política e intelectual.

A partir daí, cada nova tecnologia de comunicação reconfigurou a relação entre poder e discurso. O correio institucionalizou o diálogo à distância; o rádio e a televisão romperam as barreiras da alfabetização, ampliando o alcance da persuasão; e, por fim, as redes sociais transformaram cada indivíduo em potencial emissor de ideias. No entanto, essa democratização aparente da palavra gerou também novos mecanismos de controle. Se antes a censura se exercia por meio do Estado e da Igreja, hoje ela se manifesta nos algoritmos invisíveis que regulam o que pode ou não ser visto, ouvido e debatido. A opinião pública, que Rousseau concebia como manifestação da vontade geral, encontra-se agora fragmentada em bolhas discursivas, nas quais a informação é filtrada conforme interesses econômicos e ideológicos.

Essa dinâmica não elimina os antigos influenciadores – apenas os reinventa. O poder simbólico que outrora emanava do trono e do altar foi substituído pela autoridade midiática e pelas corporações digitais, que moldam os costumes e as moralidades de modo tão eficaz quanto o fizeram as instituições religiosas. A censura, portanto, não desapareceu; apenas se tecnificou, tornando-se difusa, automatizada e, paradoxalmente, voluntária – pois os sujeitos reproduzem, nas redes, os mesmos discursos normativos que os oprimem.

O próprio Rousseau, ao identificar no povo o verdadeiro soberano, não imaginou que o avanço das tecnologias comunicativas pudesse produzir uma nova forma de sujeição simbólica, na qual a liberdade de expressão seria convertida em instrumento de manipulação da vontade coletiva. Sua crítica à censura estatal, ainda ancorada em disputas entre Igreja e monarquia, não abarcava a complexidade dos regimes discursivos contemporâneos, nos quais o poder opera não pela proibição direta, mas pela curadoria da visibilidade.

A perseguição sofrida pelo filósofo após a publicação de *Emílio, ou da Educação* exemplifica o caráter político da censura. Como observam Almeida Júnior, Tomaz e Castro:

> [...] especialmente seus opositores de Genebra teriam certa razão em dizer que atacara os governos ou solapava a ordem social, de fato, seus livros questionavam o ordenamento político de Genebra em que os patrícios detinham poder sobre as outras classes sociais e era isto que não admitiam ser questionado, a ordem social que desejavam preservar era, especialmente, a do *establishment* genebrino. Quanto ao processo de Paris, Rousseau de fato atacara a decadente forma de poder monárquica, ancorada na censura, na repressão e no medo; assim como, as estruturas eclesiais da Igreja Católica que não condiziam com as origens do cristianismo. No entanto, o que se pode questionar é se o fato de um autor, por meio de seus livros, deveria ser punido da mesma forma que um criminoso comum, do ponto de vista de quem detém o poder, este seria o crime mais grave (2018, p. 185).

Essa leitura evidencia que a censura não se exerce apenas como defesa da ordem moral, mas como estratégia de preservação do poder. Rousseau foi punido não por atentar contra a fé, mas por desestabilizar a estrutura política que sustentava os privilégios de poucos. A censura, nesse sentido, é o reflexo da fragilidade de um sistema que teme a crítica e confunde o

questionamento com o crime. De forma análoga, a experiência *Queer* reproduz essa mesma lógica de silenciamento. Assim como os textos de Rousseau incomodaram tanto católicos quanto protestantes ao desafiarem dogmas enraizados, o corpo e o discurso *Queer* são, ainda hoje, alvo de suspeita e censura moral – não porque ameacem a ordem pública, mas porque revelam sua falsa naturalidade. O simples ato de existir fora do modelo heteronormativo é lido como afronta à moral coletiva, e o exercício da liberdade identitária converte-se, paradoxalmente, em ofensa.

A crítica *Queer*, portanto, cumpre papel semelhante ao do pensamento rousseauniano: denuncia a hipocrisia das instituições que, em nome da estabilidade social, reprimem a diversidade e criminalizam o pensamento divergente. Se Rousseau foi julgado por escrever, os *Queer* são julgados por existir – e, em ambos os casos, o que está em jogo é o direito de expressar o humano em sua totalidade. Ao final, percebe-se que a censura, seja ela religiosa, política ou tecnológica, atua como o mais sofisticado instrumento de conservação dos costumes. O desafio ético e político contemporâneo é, pois, libertar a vontade geral dos filtros que a deformam, devolvendo ao povo – em toda a sua pluralidade – a capacidade de pensar, falar e viver sem medo. Tal como Rousseau foi silenciado por dizer o indizível de seu tempo, o sujeito *Queer*, ao afirmar sua diferença, revela a urgência de um novo contrato social, fundado não mais na uniformidade, mas na coexistência radical das liberdades.

3 A ARTE LITERÁRIA EXPRESSANDO A EXISTÊNCIA QUEER

> A gente vive, eu acho, é mesmo para se desiludir e desmisturar. A senvergonhice reina, tão leve e leve pertencidamente, que por primeiro não se crê no sincero sem maldade. Está certo, sei. Mas ponho minha fiança: homem muito homem que fui, e homem por mulheres! – nunca tive inclinação pra aos vícios desencontrados. Repilo o que, o sem preceito. Então – o senhor me perguntará – o que era aquilo? Ah, lei ladra, o poder da vida. Direitinho declaro o que, durando todo tempo, sempre mais, às vezes menos, comigo se passou. Aquela mandante amizade. Eu não pensava em adiação nenhuma, de pior propósito. Mas eu gostava dele, dia mais dia, mais gostava. Diga o senhor: como um feitiço? Isso. Feito coisafeita. Era ele estar perto de mim, e nada me faltava. Era ele fechar a cara e estar tristonho, e eu perdia meu sossego. Era ele estar por longe, e eu só nele pensava. E eu mesmo não entendia então o que aquilo era? Sei que sim. Mas não. E eu mesmo entender não queria. Acho que. Aquela meiguice, desigual que ele sabia esconder o mais de sempre. E em mim a vontade de chegar todo próximo, quase uma ânsia de sentir o cheiro do corpo dele, dos braços, que às vezes adivinhei insensatamente – tentação dessa eu espairecia, aí rijo comigo renegava. Muitos momentos. Conforme, por exemplo, quando eu me lembrava daquelas mãos, do jeito como se encostavam em meu rosto, quando ele cortou meu cabelo. Sempre. Do demo: digo? Com que entendimento eu entendia, com que olhos era que eu olhava? Eu conto. O senhor vá ouvindo. Outras artes vieram depois.
>
> Riobaldo:
> o Urutu-Branco ou, anteriormente, Tatarana
> (Grande Sertão: Veredas de Guimarães Rosa, 1956).

A reflexão acerca da análise literária, à luz de Roland Barthes (1987), desloca o eixo interpretativo da obra enquanto objeto estável para a experiência do leitor enquanto sujeito atravessado pela linguagem. Barthes recusa a leitura como decifração de um sentido oculto previamente inscrito pelo autor, propondo, em seu lugar, uma concepção em que o texto se constitui como espaço de fruição, de deslizamento e de abertura semântica.

Nesse horizonte, a análise literária não se orienta pela busca de uma verdade definitiva do texto, mas pela exploração de seus efeitos – aquilo que ele produz no leitor. Barthes distingue, de modo célebre, o texto de prazer (*plaisir*) daquele de gozo (*jouissance*): o primeiro conforta, confirma expectativas, inscreve-se em uma continuidade cultural; o segundo desestabiliza, rompe com as normas, desloca o sujeito e o coloca em confronto com os limites da linguagem e de si mesmo. A literatura, nesse sentido, não apenas comunica, mas perturba, instaurando fissuras na ordem simbólica.

Tal perspectiva implica uma redefinição do próprio gesto crítico. O analista não ocupa mais a posição de intérprete soberano, mas de leitor implicado, cuja leitura é atravessada por

sua história, seu corpo e seus desejos. O texto deixa de ser um objeto a ser dominado e passa a ser um campo de forças, no qual se entrecruzam múltiplas vozes, códigos e significantes. A análise, portanto, não se encerra; ela se prolonga em uma cadeia de leituras possíveis.

Ademais, Barthes (1987) enfatiza a materialidade da linguagem – o modo como o texto se escreve no corpo do leitor. O prazer do texto não é apenas intelectual, mas sensível, quase tátil: ele se dá no ritmo, na textura, na ruptura sintática, naquilo que escapa à pura significação. Há, assim, uma erotização da leitura, em que o texto seduz, envolve e, por vezes, desconcerta.

A inflexão teórica proposta por Barthes (1973), ao deslocar definitivamente o estatuto da literatura do domínio da "obra" para o campo do "texto". Tal distinção, longe de ser meramente terminológica, instaura uma ruptura epistemológica no modo de compreender, ler e analisar o fenômeno literário. A obra pertence à ordem do objeto: é material, delimitável, inscrita em um suporte físico, passível de classificação e inserção em tradições e cânones. Ela se oferece à leitura como unidade fechada, frequentemente subordinada à autoridade do autor e à busca de um sentido estabilizado. Já o texto, por sua vez, não se confunde com esse objeto; ele é um campo de produção, um tecido (*textum*) de significantes em constante movimento, que só se realiza plenamente no ato da leitura. O texto não se possui, não se esgota, não se encerra – ele se pratica.

Nesse sentido, a análise literária, sob a égide barthesiana, deixa de ser um exercício de decifração para tornar-se uma atividade de travessia. O leitor não busca um significado oculto, mas se engaja em um processo de circulação entre códigos, referências e intertextualidades. O texto é, assim, plural por constituição: nele confluem vozes diversas, ecos culturais, fragmentos de discursos anteriores, compondo uma rede na qual a noção de origem se dissolve. A célebre "morte do autor", que atravessa o pensamento de Barthes (2004), encontra aqui sua consequência metodológica: o sentido não é garantido por uma instância originária, mas produzido na relação entre texto e leitor.

Ademais, Barthes (1973) introduz a ideia de que o texto se situa no campo do jogo (*jeu*), no qual as regras não são fixas, mas continuamente reconfiguradas. Há, nesse movimento, uma dimensão política: ao romper com a lógica da obra como unidade fechada e hierarquizada, o texto desestabiliza também os regimes de autoridade que sustentam interpretações – únicas e normativas. Ler torna-se, assim, um gesto de liberdade – e, simultaneamente, de responsabilidade.

Aplicada ao campo da análise literária neste trabalho, tal abordagem permite compreender as obras não como meros reflexos de uma realidade social ou jurídica, mas como espaços de produção de sentidos que excedem qualquer enquadramento normativo. Textos

como O Conto da Aia, Stella Manhattan ou O Arroz de Palma não apenas representam experiências *Queer* ou estruturas de poder; eles as performam, desestabilizam e reconfiguram no próprio ato de narrar. A análise literária, sob a égide barthesiana, torna-se menos um exercício de interpretação conclusiva e mais um gesto de escuta sensível – um modo de habitar o texto em sua ambiguidade constitutiva, reconhecendo que é precisamente nessa abertura, nesse excesso de sentido, que reside sua potência crítica e transformadora.

Neste ponto devemos efetivar, tornar permanente, os direitos humanos e a aceitação *Queer* como natural para além da binaridade homem e mulher. Para mudar a mentalidade, devemos primeiramente demonstrar artisticamente que o diferente não é realmente algo fora dos padrões, neste sentido, séries, filmes, novelas e livros, afinal, toda expressão artística é fonte de análise e pode revelar uma ideologia ou uma resistência.

A caracterização de *Grande Sertão: Veredas*, de João Guimarães Rosa, como uma complexidade relacional impõe-se não apenas pela tessitura linguística que o singulariza, mas, sobretudo, pelo entrecruzamento de forças simbólicas, políticas e eróticas que se condensam na figura de Diadorim. O sertão roseano não é mero espaço geográfico; é campo metafísico de tensão entre lei e desejo, entre identidade e diferença, entre vida qualificada e vida matável.

Conforme os critérios da leitura proposta por Marcia Tiburi (2013), em *Diadorim: biopolítica e gênero na metafísica do Sertão*, Diadorim configura-se como avatar da donzela guerreira, símbolo de uma renúncia radical: aquela que nega o feminino para habitar uma liberdade que se pretende além-do-sexo. Não se trata de simples travestimento estratégico, mas de uma operação ontológica: vestir-se de jagunço é inscrever-se na esfera do *bíos* – a vida qualificada, pública, política – historicamente interditada às mulheres.

Diadorim, enquanto "homem vivo vestido" e "mulher morta desnudada", encarna a cisão trágica entre corpo e poder. Seu performar-se no sertão pode ser compreendido como gesto de camuflagem, mas também como insurgência. Se o espaço jagunço é territorialidade masculina, regida por códigos de honra, violência e soberania, a única via possível para executar sua vingança – e para existir politicamente – foi a supressão do feminino. A performatividade, nesse contexto, não é jogo identitário voluntarista, mas estratégia de sobrevivência num regime que associa o feminino à *zoé*, à mera vida, à domesticidade e à exclusão da guerra. Tiburi (2013) evidencia que a morte de Diadorim não é episódio fortuito, mas cumprimento de uma lógica patriarcal que restitui a mulher ao seu lugar simbólico pela via da exposição do corpo morto. A nudez final opera como revelação e punição: aquilo que ousou transitar no território do masculino é devolvido, pela morte, à condição de "mulher/morta", figura paradigmática da matabilidade. A literatura, nesse gesto, reproduz a biopolítica que decide sobre quem pode viver

e sob que forma pode existir.

Há, portanto, no romance, uma dialética cruel: Diadorim só pôde viver como sujeito enquanto ocultava sua anatomia; ao ser revelada, é destituída de agência. Sua nudez é simultaneamente verdade e anulação. A morte sela a impossibilidade histórica de uma mulher ocupar o espaço do guerreiro sem pagar com o próprio corpo. Se, no sertão, performar-se como homem foi condição de liberdade para Diadorim, na vida cotidiana, fora da ficção, manifestar-se fora da conformidade normativa implica outra forma de risco: o julgamento social, a ruptura de laços familiares, a violência simbólica e material. O sertão roseano, nesse sentido, funciona como alegoria ampliada da sociedade. A pergunta que emerge – como alcançar aceitação e evitar discriminação? – não encontra resposta simplista. A aceitação, sob a lógica normativa, é frequentemente condicionada à adequação: à domesticação da diferença. O reconhecimento pleno, contudo, exige deslocamento da própria norma. Exige, para além da tolerância, a revisão dos critérios que definem quem pode participar da vida pública sem renunciar à sua corporeidade.

A literatura de Rosa, ao dramatizar o destino de Diadorim, evidencia que a violência contra a dissidência não reside apenas na exclusão explícita, mas na estrutura que define quais vidas são qualificadas e quais permanecem vulneráveis. Se Diadorim precisou camuflar-se para agir, isso revela que o problema não estava em sua identidade, mas no regime que a circunscrevia. A complexidade relacional de *Grande Sertão: Veredas* não é apenas amorosa ou metafísica; é político-existencial. Diadorim é *alter ego* performativo da donzela guerreira e, simultaneamente, denúncia da ordem que só permite à mulher existir plenamente sob o signo do sacrifício. Entre vestimenta e nudez, entre *bíos* e *zoé*[31], entre liberdade e matabilidade, inscreve-se o drama de uma subjetividade que ousou atravessar o limite – e cuja travessia permanece, ainda hoje, interrogação ética incontornável.

Há, no itinerário literário que ora delineamos, uma progressão histórica e simbólica que não se limita à variação temática, mas traduz uma verdadeira metamorfose cultural na forma de apresentação das subjetividades dissidentes ao mundo. Em narrativas pretéritas – como a de

[31] O vocábulo grego zoé (ζωή) designa a vida em sua acepção mais elementar e indiferenciada: a vitalidade biológica que pulsa em todos os seres vivos, independentemente de sua inserção social ou reconhecimento político. Trata-se da vida enquanto dado natural, da existência despojada de qualificações, da condição nua de estar vivo – anterior a qualquer mediação simbólica ou institucional. Já bios (βίος) refere-se à vida enquanto forma, enquanto configuração singular assumida no interior da *pólis*. Não é a vida simplesmente vivida, mas a vida narrada, organizada, situada em práticas, valores e pertencimentos. Bios é a vida qualificada – política, ética e culturalmente estruturada – que distingue modos de existir, estilos de habitar o mundo, itinerários socialmente reconhecidos. Se zoé aponta para o fato bruto da sobrevivência, bios exprime a maneira pela qual essa sobrevivência é investida de sentido, estatuto e visibilidade no espaço público (Agamben, 2002).

Diadorim – a dissidência de gênero só encontra possibilidade de existência por meio da supressão radical da feminilidade. A transformação em homem é completa, quase sacrificial: apagar-se enquanto mulher torna-se condição para agir, para vingar, para sobreviver. A performatividade, nesse contexto, não é celebração, mas estratégia de ocultamento. O gênero é máscara necessária à inserção em uma ordem violenta que não tolera ambiguidade.

Em *O Arroz de Palma* (Azevedo, 2025), já se percebe um deslocamento: a sociedade reconhece a presença *Queer*, admite-a no interior da vida familiar e cotidiana, mas a tolerância é circunscrita. A aceitação não se estende a todos os espaços simbólicos, especialmente àqueles que perpetuam tradição, herança e continuidade genealógica. O *Queer* pode existir – desde que não desestabilize os pilares normativos que sustentam a ideia de família, de linhagem e de honra. Há reconhecimento, mas condicionado; visibilidade, porém negociada.

Em *O Conto da Aia* (Atwood, 2017) a narrativa radicaliza a problemática. O que se vislumbra é a instauração de um regime no qual o controle biopolítico sobre o corpo feminino é formalizado juridicamente. A aceitação da diversidade, que poderia ter existido em momentos anteriores, é suprimida por uma reação política e religiosa que transforma preconceito em norma. O ciclo opressivo se institucionaliza: direitos são revogados, identidades são regulamentadas, e a própria possibilidade de apresentar-se socialmente é cerceada. A performatividade deixa de ser apenas contestada – ela é proibida.

Com *Stella Manhattan* (Santiago, 2011) o cenário adquire contornos mais complexos. A performatividade não é apenas resposta à tradição familiar, mas enfrentamento direto do aparato estatal. No contexto da ditadura militar, a identidade de Stella não é mera expressão íntima; é gesto político. O corpo que performa dissidência de gênero torna-se simultaneamente espaço de liberdade e alvo de vigilância. Aqui, já não se trata de esconder-se integralmente, como em Diadorim, nem de negociar discretamente a existência, como em Azevedo; trata-se de existir sob o risco permanente da repressão. A performatividade é resistência, mas também exposição ao poder disciplinador do Estado.

Nosso percurso revela uma oscilação histórica comparável a uma balança instável: momentos de abertura cultural são sucedidos por recrudescimentos autoritários. A vivência *Queer*, ora tolerada, ora celebrada, pode tornar-se novamente alvo de perseguição quando forças políticas ou religiosas mobilizam a diferença como ameaça à ordem. O que pretendemos demonstrar, portanto, é que a evolução cultural da apresentação das identidades dissidentes não é linear nem progressiva. Ela se move em ciclos de visibilidade e retração, de reconhecimento e silenciamento. A literatura, ao dramatizar esses movimentos, expõe a precariedade das conquistas e recorda que a performatividade de gênero permanece sempre atravessada por

relações de poder – ora negociadas, ora impostas, ora violentamente interditadas.

3.1 O Arroz de Palma

Francisco José Alonso Vellozo Azevedo, conhecido literariamente como Francisco Azevedo, é escritor brasileiro nascido no Rio de Janeiro. Formado em Comunicação Social, atuou profissionalmente nas áreas de publicidade e marketing antes de dedicar-se à literatura. Sua estreia no romance deu-se com *O Arroz de Palma* (publicado originalmente em 2008), obra que alcançou significativa recepção crítica e circulação internacional, sendo traduzida para diferentes idiomas (Oliveira, 2019). A escrita de Azevedo caracteriza-se por uma prosa memorialista e sensorial, que articula tradição familiar, culinária, afetividade e formação identitária.

Em *O Arroz de Palma*, o autor constrói uma narrativa genealógica que percorre gerações, tematizando pertencimento, herança cultural e tensões entre continuidade e ruptura – elementos que permitem leituras acerca da normatividade social e das performances identitárias no interior da família. A resistência *Queer* se dá por meio de estratégias discursivas e performativas que desafiam a inteligibilidade normativa do gênero e da sexualidade. Nesta sessão, serão abordadas experiências de luta e mobilização política na reivindicação de direitos humanos para sujeitos *Queer*. Neste, a resistência às normas estabelecidas se manifesta nas relações interpessoais, na forma como os personagens renegociam suas identidades e seus papéis dentro da família, ilustrando a possibilidade de subversão das normas sociais de maneira cotidiana. A desconstrução das certezas ontológicas sobre identidade é essencial para ampliar o escopo da proteção jurídica dos sujeitos *Queer*. Butler propõe uma abordagem em que as identidades sejam compreendidas de forma relacional e contingente, permitindo um reconhecimento mais abrangente.

A história contada em *O Arroz de Palma* mostra como a identidade se constrói e se redefine ao longo do tempo, trazendo à tona a complexidade das relações humanas e a necessidade de reconhecer as subjetividades de forma mais fluida e inclusiva. A Teoria da Performatividade do Gênero, Butler argumenta que o gênero não é uma essência inata, mas sim uma construção discursiva e performativa. A identidade de gênero é reiterada por atos que produzem a ilusão de uma coerência ontológica. Assim, a concepção tradicional de identidade fixa é questionada, abrindo espaço para subjetividades *Queer* que desestabilizam a matriz heteronormativa.

No livro observa-se como as tradições familiares e os papéis de gênero são transmitidos e reforçados ao longo das gerações. O protagonista revisita sua história e a de sua família, permitindo uma análise sobre como as performances de gênero e as expectativas sociais se perpetuam e são contestadas no contexto familiar. A subversão das normas de gênero ocorre através de práticas que expõem a instabilidade da identidade de gênero. Butler enfatiza a performatividade como um mecanismo para resistência e redefinição das subjetividades, colocando em evidência a força política do discurso *Queer*. Em *O Arroz de Palma*, a forma como os personagens enfrentam os desafios da tradição e os dilemas da identidade permite examinar como a resistência às normas sociais pode gerar conflitos, mas também abrir espaço para novas formas de existência e reconhecimento.

O conceito de direitos humanos frequentemente se baseia em uma concepção universalista do sujeito. No entanto, a teoria de Butler sugere que essa universalidade é atravessada por exclusões estruturais que marginalizam identidades dissidentes. Analisemos os desafios que os sujeitos *Queer* enfrentam na reivindicação de direitos dentro desse paradigma. O romance demonstra como os vínculos familiares podem tanto restringir quanto possibilitar a aceitação de identidades divergentes. As experiências dos personagens revelam as complexas interações entre normas sociais, tradição e a busca por reconhecimento.

O romance oferece terreno fértil para interrogar como as estruturas jurídicas da família – moldadas no início do século XX – dialogam ou entram em tensão com as formas contemporâneas de viver o parentesco, inclusive aquelas que escapam ao modelo tradicional. A metáfora culinária, longe de ser apenas estética, converte-se em dispositivo crítico para pensar a historicidade da instituição familiar e suas reconfigurações no campo do gênero e da diferença.

> Súbito, feito milagre, a família está servida. Fulana sai a mais inteligente de todas. Beltrano veio no ponto, é o mais brincalhão e comunicativo, unanimidade. Sicrano – quem diria? – solou, endureceu, murchou antes do tempo. Este, o mais gordo e generoso, farto, abundante. Aquele o que surpreendeu e foi morar longe. Ela, a mais apaixonada. A outra, a mais consistente.
> E você? É, você mesmo, que me lê os pensamentos e veio aqui me fazer companhia. Como saiu no álbum de retratos? O mais prático e objetivo? A mais sentimental? A mais prestativa? O que nunca quis nada com o trabalho? Seja quem for, não fique aí reclamando do gênero ou do grau comparativo. Reúna essas tantas afinidades e antipatias que fazem parte da sua vida. Não há pressa. Eu espero. Já estão aí? Todas? Ótimo. Agora, ponha o avental, pegue a tábua, a faca mais afiada e tome alguns cuidados. Logo, logo, você também estará cheirando a alho e a cebola. Não se envergonhe se chorar. Família é prato que emociona. E a gente chora mesmo. De alegria, de raiva ou de tristeza.
> Primeiro cuidado: temperos exóticos alteram o sabor do parentesco. Mas, se misturadas com delicadeza, essas especiarias – que quase sempre vêm da África e do Oriente e nos parecem estranhas ao paladar – tornam a família muito mais colorida, interessante e saborosa.

> [...]
> Há famílias doces. Outras, meio amargas. Outras, apimentadíssimas. Há também as que não têm gosto de nada – seriam assim um tipo de "Família Diet", que você suporta só para manter a linha. Seja como for, família é prato que deve ser servido sempre quente, quentíssimo. Uma família fria é insuportável, impossível de se engolir (Azevedo, 2025, p. 11-12).

Azevedo inaugura sua narrativa sob a metáfora culinária como matriz hermenêutica da família. O trecho citado evidencia não apenas uma alegoria sensorial, mas uma ontologia doméstica: a família como prato, como mistura, como alquimia de afetos e fricções. Cada membro é tempero, textura, densidade, excesso ou ausência. A identidade familiar, portanto, não é substância fixa, mas composição – e, como toda composição, exige manejo, tempo, calor. A convocação direta ao leitor ("E você?", quebrando a chamada, no cinema ou em programas televisionadas, quarta parede) rompe a distância entre narrador e público, inserindo-o na própria tessitura do parentesco. Não se trata de observar a família como objeto externo, mas de reconhecê-la como estrutura constitutiva da subjetividade. A metáfora do alho e da cebola – que fazem chorar – traduz a ambivalência estrutural da instituição familiar: fonte simultânea de nutrição e sofrimento.

Entretanto, ao afirmar que "temperos exóticos alteram o sabor do parentesco", o texto toca, ainda que poeticamente, na tensão entre tradição e alteridade. O "exótico" – vindo da África e do Oriente – remete à historicidade colonial e à formação multicultural luso-brasileira, mas também evoca aquilo que, no interior da família normativa, é percebido como estranho, desviante ou disruptivo. O narrador, contudo, desloca a suspeita: tais especiarias, quando misturadas com delicadeza, tornam a família "mais colorida, interessante e saborosa". A diferença não é ameaça; é potência estética e vital. A este respeito enfatizando o tema para a doutrina do sentimento de potência:

> Somente para os homens mais excitáveis e mais desejosos do sentimento de potência pode ser mais aprazível imprimir ao que resiste o selo da potência; para aqueles a quem a visão do já submisso (que, como tal, é o objeto do bem-querer) é pesada e enfadonha. O que importa é como se está habituado a temperar a vida; é uma questão de gosto, se se prefere ter o aumento de potência lento ou súbito, o seguro ou o perigoso e temerário – procura-se este ou aquele tempero sempre segundo seu temperamento. Uma presa fácil, para naturezas orgulhosas, é algo desprezível, elas só se sentem bem à visão de todos os bens de difícil acesso; para com aquele que sofre são frequentemente duras, pois este não é digno de seu esforço e de seu orgulho – mas se mostram tanto mais atenciosas para com os iguais, com os quais um combate e luta seriam, em todo caso, honrosos, se alguma vez se encontrasse uma ocasião para isso. Sob o efeito do bem-estar desta perspectiva, os homens da casta cavalheiresca habituaram-se, entre si, a uma seleta cortesia. – Compaixão é o sentimento mais agradável para aqueles que são pouco orgulhosos e não têm perspectiva de grande conquista; para eles a presa fácil – e assim pé todo aquele que sofre – é algo que delicia. Celebra-se a compaixão como a virtude das mulheres de vida alegre (Nietzsche, 1974, p. 201-202).

A metáfora culinária mobilizada em Azevedo encontra, em diálogo com a reflexão de Friedrich Nietzsche, uma ressonância que ultrapassa o plano estético para inscrever-se no campo daquilo que se poderia denominar uma doutrina do sentimento de potência no interior das relações familiares. Se, para Nietzsche, a potência se intensifica no encontro com aquilo que resiste – na dificuldade, no risco, na alteridade que não se submete de imediato –, então a introdução do "exótico" no tecido familiar não representa mero adorno, mas condição mesma de sua expansão vital.

Nesse horizonte, os "temperos" oriundos da África e do Oriente não apenas evocam a historicidade colonial e a formação mestiça luso-brasileira, mas encarnam aquilo que, inicialmente percebido como estranho ou desviante, oferece resistência à normatividade familiar. É precisamente nesse ponto que a metáfora se torna fecunda: a família que se fecha na repetição homogênea – naquilo que Nietzsche chamaria de "presa fácil" – empobrece-se, tornando-se previsível e, por conseguinte, desprovida de intensidade. Ao contrário, a família que se permite atravessar pela diferença, que aceita o risco da mistura, realiza uma espécie de elevação de potência, transformando o que poderia ser percebido como ameaça em fonte de vitalidade, cor e complexidade.

Tal leitura permite compreender a potência não como dominação, mas como capacidade de integração criativa da alteridade. Nesse sentido, as dificuldades históricas que segregaram corpos, cores e tradições – especialmente no contexto colonial e pós-colonial – podem ser relidas como forças que, embora operassem inicialmente sob o signo da exclusão, carregavam, paradoxalmente, a possibilidade de reconfiguração das formas de convivência. A mistura, longe de ser degeneração, revela-se como processo de reinvenção.

A potência, aqui, não é um estado latente que busca realização, mas uma força que se intensifica no confronto, na resistência e na superação. Diferente da tradição aristotélica, onde a potência (*dýnamis*) designa a capacidade de um ente vir a ser aquilo que ainda não é plenamente – uma possibilidade orientada para sua atualização em ato (*enérgeia*). Trata-se de uma categoria ontológica estruturada teleologicamente: a potência tende ao ato como sua realização própria, inscrita em uma ordem natural de fins. Assim, a semente é potência da árvore; a criança, potência do adulto. O movimento é, portanto, de atualização ordenada, em que o ser alcança sua plenitude ao realizar aquilo que já estava, de certo modo, contido em sua essência. Em Nietzsche, não há teleologia nem essência a cumprir; há, antes, um jogo de forças em que o sujeito experimenta sua vitalidade ao se afirmar diante do difícil, do inacessível, do que não se submete facilmente.

No que concerne à passagem nietzschiana sobre a compaixão e a figura da "mulher de

vida alegre", impõe-se uma problematização crítica. A associação entre compaixão e fraqueza, bem como a redução do feminino a um lugar de menor potência, reflete uma perspectiva situada, atravessada por valores aristocráticos e por uma concepção hierárquica das relações sociais. Tal visão torna-se particularmente questionável quando confrontada com os contextos populares, nos quais as mulheres historicamente desempenharam papéis de intensa responsabilidade – econômica, afetiva e social –, muitas vezes em condições de extrema precariedade. Nesses espaços, a compaixão não se configura como sinal de fraqueza, mas como estratégia de sobrevivência e de sustentação coletiva, expressão de uma potência outra, menos espetacular, porém igualmente fundamental.

Dessa forma, ao articular Nietzsche com a narrativa de O Arroz de Palma, evidencia-se que a potência não reside exclusivamente na superação do outro, mas pode manifestar-se na capacidade de coexistir com a diferença, de temperar a vida com aquilo que resiste sem destruí-lo. A família, assim compreendida, deixa de ser estrutura de reprodução do mesmo para tornar-se espaço de experimentação – um lugar onde tradição e alteridade não se anulam, mas se tensionam produtivamente, dando origem a novas formas de vínculo, identidade e pertencimento.

A tradição do arroz lançado aos noivos, recolhido simbolicamente por Palma[32] em Viana do Castelo, em 1908, insere a narrativa numa genealogia jurídica e cultural, um período de profunda instabilidade política e social em Portugal, marcado pela crise terminal da monarquia constitucional. Nas primeiras décadas do século XX, o país vivenciava um cenário de fragilidade econômica, deslegitimação institucional e crescente polarização entre forças monarquistas e republicanas. Nesse contexto, o movimento republicano ganhou força sobretudo entre as classes médias urbanas e setores da elite, articulando-se, em parte, por meio de associações de caráter secreto, como a Carbonária, organização de viés conspiratório e orientação anticlerical, que desempenhou papel relevante na radicalização política do período. A intensificação dos conflitos culminou no regicídio de 1908, quando o rei D. Carlos I e o príncipe herdeiro Luís Filipe foram assassinados em Lisboa, episódio que simboliza a ruptura definitiva com a ordem monárquica e inaugura uma fase de instabilidade que desembocaria na implantação da República em 1910 (Lomeu; Melean, 2023). Tal conjuntura histórica, atravessada por tensões entre tradição e modernização, religiosidade e anticlericalismo, autoridade e insurgência, fornece o pano de fundo simbólico para compreender as estruturas familiares e os vínculos afetivos retratados na obra, os quais não se dissociam das

[32] Palma, tia materna do protagonista, peça central da maior parte da narrativa do livro.

transformações mais amplas que reconfiguravam a sociedade portuguesa à época.

O casamento, naquele contexto, não era apenas rito afetivo, mas instituição regulada por um ordenamento civil profundamente patriarcal. Em Portugal, promulgada após a implantação da República, a Lei do Divórcio[33] de 1910 introduziu alterações significativas no regime matrimonial, mas manteve traços estruturais de hierarquia conjugal. No Brasil, o Código Civil de 1916 consolidou o modelo de família patriarcal, atribuindo ao marido a chefia da sociedade conjugal e restringindo a capacidade civil da mulher casada. Assim, o arroz – símbolo de fertilidade e prosperidade – é também signo de uma ordem jurídica específica, na qual o matrimônio representava a única moldura legítima para a constituição familiar. A metáfora culinária de Azevedo, ao percorrer gerações, expõe a lenta transformação desse modelo: do parentesco como estrutura rígida, regulada por códigos e deveres, à família como espaço plural, atravessado por deslocamentos, partidas, dissidências e reconfigurações.

A narrativa sugere que toda família é histórica. Há famílias "doces", "amargas", "apimentadíssimas" – mas há também aquelas "sem gosto", talvez resultado da tentativa de padronização normativa, da neutralização dos conflitos, da supressão das diferenças. A família "diet", suportada apenas para "manter a linha", pode ser lida como crítica à manutenção formal de laços esvaziados de afeto, preservados apenas por conveniência social ou imposição moral. Em vista de nosso percurso – que articula performatividade, reconhecimento e normatividade jurídica –, o romance permite compreender que a família não é apenas núcleo afetivo, mas dispositivo biopolítico. É no interior dela que se produzem expectativas de gênero, papéis sociais e regimes de pertencimento. Se, historicamente, os códigos civis moldaram uma família heteronormativa e hierarquizada, a literatura de Azevedo revela o processo pelo qual tal estrutura é tensionada por experiências singulares, deslocamentos identitários e novas formas de convivência.

O arroz, portanto, não é apenas memória; é também crítica silenciosa. Cada grão carrega a marca de uma tradição que se transforma. A cozinha, espaço privado por excelência, converte-se em arena simbólica onde se decide quem pertence, quem é tempero aceito e quem é considerado "exótico". Ao afirmar que a família deve ser servida "sempre quente", o narrador

[33] Cumpre observar que o matrimônio retratado em O Arroz de Palma insere-se no contexto das transformações inauguradas pela legislação republicana portuguesa de 1910, que introduziu o divórcio e rompeu com a indissolubilidade do casamento de matriz católica. Tal alteração jurídica, fruto do projeto secularizante da Primeira República, desloca o vínculo conjugal do campo sacramental para a esfera civil, tornando-o passível de dissolução e, por conseguinte, de reconfiguração afetiva. Nesse horizonte, as dinâmicas familiares narradas na obra podem ser lidas à luz dessa inflexão histórica, na qual o casamento deixa de constituir destino irrevogável para tornar-se relação sujeita às contingências da vontade e do tempo (Portugal, 1910).

parece advertir: o parentesco exige vitalidade, exige fricção, exige presença. Uma família fria – isto é, destituída de reconhecimento, alteridade e potência – torna-se indigesta.

A cronologia familiar apresentada permite uma leitura paralela com a própria evolução do direito de família no Brasil, revelando como os destinos íntimos se entrelaçam às mutações normativas do Estado. A narrativa acompanha deslocamentos geográficos, enlaces matrimoniais, rupturas e recomposições afetivas que atravessam quase um século – período igualmente marcado por profundas reformas legislativas.

Nos anos 1930 e 1940, quando Antonio, Nicolau e Joaquim[34] migram para o Rio de Janeiro, o Brasil ainda vivia sob a égide do Código Civil de 1916, cuja estrutura consolidava o modelo patriarcal. A mulher casada era relativamente incapaz, subordinada à chefia marital; o casamento era indissolúvel; e a família legítima era aquela fundada na união heterossexual sacramentalizada e juridicamente reconhecida. Período coincidente como a Segunda Grande Guerra, quando o mundo presenciou o Holocausto contra o povo judeu, Alan Mathison Turing deu os primeiros passos consistentes para a computação e Harry S. Truman decidiu pelo usa das bombas atômicas contra o Japão, encerrando a guerra convencional, enquanto abria a porta à Guerra Fria. Assim, durante o período de readaptação, a breve calmaria, o matrimônio de Antonio e Isabel[35], celebrado em 1946, insere-se numa ordem normativa que concebia a família como instituição hierárquica, fundada na autoridade masculina e na estabilidade compulsória.

Nesse período, segundo Nathalia Alves Pedroso (2017), a sociabilidade *Queer* desenvolvia-se, majoritariamente, em espaços marginais e discretos – como parques, pensões e ambientes ocultos –, não apenas como estratégia de encontro afetivo-sexual, mas como mecanismo de autopreservação diante do risco constante de intervenção estatal e familiar. Tal clandestinidade não era contingente, mas estruturante, resultante de uma ordem social que compreendia a não heterossexualidade como desvio a ser corrigido ou eliminado.

A partir do final do século XIX, com autores como Francisco José Viveiros de Castro, consolida-se um discurso que articula condenação moral e medicalização, convertendo a homossexualidade em objeto de saber e intervenção. Esse movimento se intensifica nas décadas de 1920 a 1940, quando práticas de encarceramento e internação passam a ser mobilizadas sob o argumento de proteção da "ordem social" e da "saúde coletiva". Nesse contexto, hospitais psiquiátricos e manicômios judiciários tornam-se dispositivos de controle, utilizados tanto pelo

[34] Antonio, protagonista da história, que conta a narrativa de sua vida, deste antes de seu nascimento, retrata, também, seus 88 anos, momento adequado para uma reflexão de tudo o que aconteceu com a família. Nicolau e Joaquim, irmão de Antonio, todos filhos de José Custódio e Maria Romana.
[35] Isabel, esposa de Antonio, foi filha adotiva dos donos da fazenda onde ele nasceu.

Estado quanto por famílias, que buscavam ocultar e disciplinar comportamentos considerados desviantes (Pedroso, 2017).

Importa destacar que tais práticas não se distribuíam de forma homogênea: enquanto indivíduos das camadas médias e altas eram mais frequentemente submetidos a tratamentos psiquiátricos, os sujeitos das classes populares eram, em maior medida, encaminhados a instituições penais ou manicômios judiciários, sobretudo quando sua dissidência sexual se entrelaçava com outras formas de marginalização social. Essa diferenciação evidencia o caráter classista do controle exercido sobre a população *Queer*. No plano jurídico, embora não tenha havido, no Código Penal de 1940, a tipificação explícita da homossexualidade como crime, propostas nesse sentido chegaram a ser debatidas, revelando a força das concepções punitivistas então vigentes. Paralelamente, o campo médico-legal produzia teorizações que classificavam tais identidades como "patologias sociais", frequentemente importando referenciais europeus e norte-americanos, reforçando a necessidade de intervenção e normalização (Pedroso, 2017).

Ademais, ainda que não explicitada de forma direta, a articulação entre sexualidade dissidente e racialização encontrava-se subjacente a essas construções discursivas. As representações mobilizadas para ilustrar as chamadas "perversões" frequentemente se apoiavam em estereótipos racializados, indicando que o controle da sexualidade estava imbricado com hierarquias raciais e com projetos de normatização do corpo nacional. Dessa forma, o período anterior a 1964 já delineava um cenário no qual a população *Queer* era objeto de vigilância, patologização e exclusão, configurando um terreno fértil para a intensificação das práticas repressivas que se consolidariam durante o regime militar. Trata-se, portanto, de um momento em que a ausência de criminalização formal não implicava liberdade, mas antes a atuação de mecanismos difusos de controle, que operavam na interseção entre saber, poder e normatividade social (Pedroso, 2017).

A década de 1960, logo após a inauguração de Brasília e pouco antes da instituição – golpe – do regime militar, inaugura uma lenta inflexão de gênero. O Estatuto da Mulher Casada (Lei n.º 4.121/1962) representou ruptura significativa ao retirar da esposa a condição de relativamente incapaz e ao atenuar a supremacia jurídica do marido. Esse movimento coincide, na narrativa, com o amadurecimento dos filhos e com o surgimento de afetos que já tensionam o modelo tradicional – como o encontro de Nuno com Augusto, em 1968. Eventos que ocorreram longe das tensões internas do Quinto Ato Institucional (AI-5). Enquanto o ordenamento jurídico ainda não reconhecia quaisquer direitos às relações homoafetivas, a literatura já insinuava a existência de vínculos que escapavam ao paradigma heteronormativo.

O Ato Institucional número cinco (AI-5), promulgado em 13 de dezembro de 1968,

constitui o instrumento jurídico mais paradigmático do endurecimento do regime militar brasileiro. Editado durante o governo do marechal Artur da Costa e Silva, o AI-5 conferiu poderes excepcionais ao Executivo, permitindo o fechamento do Congresso Nacional e das assembleias legislativas, a intervenção direta em estados e municípios, a suspensão de direitos políticos, a cassação de mandatos eletivos e a imposição de censura prévia aos meios de comunicação e às manifestações culturais. Ademais, autorizou a suspensão do habeas corpus para crimes políticos, ampliando significativamente os mecanismos de repressão estatal (Brasil, 1968). Tal ato – apelidado de "golpe dentro do golpe" (Pedroso, 2017) – marcou o ápice do autoritarismo institucional no Brasil, instaurando um período de intensificação da perseguição política, da vigilância e da restrição das liberdades civis, cujos efeitos se estenderam ao longo da década de 1970, configurando um dos momentos mais críticos da história republicana brasileira, pois o comportamento ditatorial se ramificou ao longo das hierarquias de poder, este período ficou conhecido posteriormente como "anos de chumbo" (Natalino, 2010), que voltaremos na seção seguinte.

O divórcio, instituído no Brasil apenas em 1977 (Lei n.º 6.515) [36] , altera substancialmente o regime familiar. Quando Rosário[37] se divorcia de Mário, em 1979, sua decisão passa a ser juridicamente possível – embora socialmente ainda marcada por estigmas. A dissolução do vínculo conjugal deixa de ser transgressão moral absoluta para tornar-se faculdade jurídica, abrindo espaço para a pluralização das trajetórias afetivas.

A Constituição de 1988 representa outro marco decisivo. Ao reconhecer a igualdade entre homens e mulheres no casamento, proteger a união estável e afirmar a dignidade da pessoa humana como fundamento da República, a Carta inaugura uma concepção mais inclusiva de família. O nascimento de Bernardo[38], também em 1988, simbolicamente coincide com esse novo horizonte constitucional: a família deixa de ser exclusivamente biológica e matrimonializada para tornar-se espaço de afeto e responsabilidade.

O Código Civil de 2002 (vigente a partir de 2003) consolida essa transição, substituindo

---

[36] A Lei nº 6.515, de 26 de dezembro de 1977, conhecida como Lei do Divórcio, representou um marco na reconfiguração jurídica das relações familiares no Brasil, ao introduzir a possibilidade de dissolução do vínculo matrimonial civil. Até então, o ordenamento jurídico brasileiro admitia apenas o desquite, que encerrava a sociedade conjugal, mas não permitia novo casamento. Com a referida lei, passou-se a admitir o divórcio, ainda que inicialmente condicionado a requisitos temporais, como a prévia separação judicial por determinado período ou a comprovação de separação de fato prolongada (Brasil, 1977). A norma alterou substancialmente a concepção tradicional de família, ao deslocar o casamento de uma estrutura indissolúvel para um vínculo passível de ruptura legal, abrindo espaço para novas formas de organização afetiva e familiar. Tal transformação jurídica refletiu mudanças sociais em curso, especialmente no que concerne à autonomia individual, à secularização das relações privadas e à progressiva flexibilização dos modelos normativos de conjugalidade.

[37] Rosário, irmã gêmea de Nuno, filhos de Antonio, ela foi casada com um militar de carreira.

[38] Bernardo, filho de Rosário, portanto, neto de Antonio.

a chefia marital pela direção conjunta da sociedade conjugal e incorporando princípios constitucionais de igualdade e solidariedade. Posteriormente, decisões paradigmáticas do Supremo Tribunal Federal – como o reconhecimento da união estável homoafetiva em 2011 e a equiparação de seus efeitos ao casamento civil – ampliaram ainda mais o conceito jurídico de família.

À luz desse percurso, a linha do tempo do romance revela algo mais que eventos domésticos: expõe a historicidade da própria instituição familiar. O casamento centenário celebrado em 2008 remete a uma tradição iniciada sob rígidos códigos patriarcais; contudo, as gerações subsequentes já vivenciam migrações internacionais, relações homoafetivas, divórcios e recomposições conjugais. A família em Azevedo atravessa o século como o arroz atravessa a panela: absorvendo novas águas, novos temperos, novos tempos.

O romance, portanto, espelha a metamorfose jurídica brasileira: da família como unidade estática e hierarquizada à família como comunidade plural, dinâmica e performativa. Se outrora o ordenamento impunha formas únicas de pertencimento, hoje – ainda que com resistências – o direito reconhece múltiplas configurações afetivas. A cronologia literária confirma que a história da família não é linear nem homogênea; é processo, é disputa, é reinvenção contínua entre norma e vida.

O bilhete de Palma – "Este arroz – plantado na terra, caído do céu como o maná do deserto[39] e colhido da pedra – é símbolo de fertilidade e eterno amor. Esta é a minha bênção" (Azevedo, 2025, p. 17) – opera, no interior do romance, como uma espécie de fórmula sacramental laica: uma bênção que não depende do altar, mas do gesto; não depende do Estado, mas da transmissão; não depende do contrato, mas do cuidado. E é justamente aqui que se abre uma ponte conceitual fecunda com o universo hijra, ainda que o capítulo específico sobre essa comunidade esteja adiante na tese: a família como instituição jurídica e a família como arranjo existencial nem sempre coincidem – e, muitas vezes, entram em litígio simbólico.

Palma, descrita como "uma espécie de mãe", parteira, madrinha e educadora, e ainda assim "solteirona" por "convicção ideológica", insistindo em que "solteira não era estado civil, era estado de graça" (Azevedo, 2025, p. 44), encarna um paradoxo social clássico: à mulher que recusa o casamento, a cultura patriarcal tende a imputar, com maior ou menor crueldade, um déficit – como se a não inscrição no regime conjugal significasse ausência de plenitude, suspeita sobre a sexualidade, ou impropriedade do corpo. A narratividade de Azevedo torna isso visível quando Palma aparece "feito uma rainha" e, simultaneamente, como "motivo de

[39] Ver Êxodo 16; Números 11:7-9; Deuteronômio 8:3 (Bíblia, 1997).

zombaria" (Azevedo, 2025, p. 49): o mesmo corpo que sustenta a casa é o corpo que a norma tenta ridicularizar, para recolocá-lo no lugar do "desvio".

É nesse ponto que a aproximação com as questões hijra se torna iluminadora: nas etnografias e análises ao final do Contexto Mundial dos Direitos Humanos *Queer*, no capítulo **Erro! Fonte de referência não encontrada.** (Loh, 2014; Mazumdar, 2016; Mount, 2017), a comunidade hijra – com seus vínculos guru-chela e suas formas internas de pertencimento – aparece como família escolhida, erguida precisamente contra o colapso ou a violência da família de origem. A bênção de Palma, simbolizada no arroz "caído do céu como maná", faz eco a esse mesmo mecanismo: quando a ordem social restringe o direito ao reconhecimento, a vida inventa redes de filiação, proteção e transmissão que não pedem licença ao código. Em outras palavras: há, aqui, uma pedagogia do parentesco que não se resume ao sangue, nem ao papel timbrado, nem ao rito matrimonial – e que, por isso mesmo, é profundamente política.

Daí decorre, com naturalidade, o seu lembrete: a família verdadeira pode ser, muitas vezes, a que se escolhe. Em O Arroz de Palma, a adoção e os rearranjos afetivos funcionam como correções íntimas da rigidez social: se Isabel foi acolhida por um casal heterossexual, o romance abre – como possibilidade ética e narrativa – o argumento que você propõe para Susan, parente órfã de Andrew[40], acolhida por ele e Nuno como filha. A literatura, aqui, faz o que o direito demorou a fazer: reconhece que a parentalidade é, antes de tudo, responsabilidade e cuidado, e só depois biologia.

No plano jurídico, é importante assinalar que, no Brasil, a adoção por pessoas e casais homoafetivos vem sendo afirmada por decisões judiciais há anos – com destaque para precedentes do STJ que rechaçaram objeções baseadas na orientação sexual e privilegiaram o melhor interesse da criança. Mais recentemente, o Conselho Nacional de Justiça editou a Resolução n.º 532/2023, com diretrizes explícitas para prevenir discriminação e qualificar a atuação do Judiciário em matéria de adoção, incluindo referência direta à adoção homoparental.

Nos Estados Unidos – cenário onde Andrew e Nuno constroem sua vida – a paisagem jurídico-familiar também foi profundamente reconfigurada: o reconhecimento do casamento entre pessoas do mesmo sexo em âmbito nacional (a partir de 2015) consolidou um eixo de proteção institucional que repercute na vida familiar em sentido amplo. Quanto à adoção, casais do mesmo sexo podem adotar, embora persistam assimetrias práticas e resistências locais em certos contextos, sobretudo quando atravessadas por políticas estaduais e por disputas sobre "liberdade religiosa" no acesso a serviços.

---

[40] Andrew, relacionamento de Nuno, após o término com Augusto.

Com isso, a amarração conceitual se torna nítida: Palma, ao abençoar com o arroz, abençoa menos a fertilidade biológica – zoé – do que a fertilidade do vínculo – bios: a capacidade humana de produzir pertencimento, continuidade e sentido. Essa é a chave que dialoga com os hijras: quando a sociedade pretende interditar a vida qualificada (a vida com nome, laço, lugar e dignidade), surgem comunidades, alianças e filiações que reconstituem o mundo por dentro. O arroz, então, deixa de ser apenas símbolo de casamento e passa a ser símbolo de transmissão: aquilo que, lançado ao chão, é recolhido – e, recolhido, torna-se memória, casa, e possibilidade de futuro.

Dentre as perspectivas vindouras, vejamos uma questão ligada à liberdade. Em Aristóteles a liberdade é realização racional de uma finalidade, enquanto em Azevedo ela se aproxima de uma liberdade como invenção de si e dos laços, deslocando o centro da ética do dever para a experiência. Entre ambos, delineia-se uma tensão fecunda: de um lado, a liberdade como cumprimento de uma forma de vida; de outro, a liberdade como criação contínua de novas formas de pertencimento.

> Não estou ligado a ninguém em particular. Quero a liberdade. Mais vale um pássaro voando, que dois na mão – Nova York me fez entender o avesso do ditado. Você costuma dizer que família somos todos. Não quero deturpá-lo, mas vou concebendo a família do meu jeito. Quem me abraça de verdade de corpo inteiro e me beija na boca se torna parente. Quem me ferve o sangue de verdade estará com certeza em alguma página do meu álbum de família. Os do passado, os de agora e os que ainda virão. Os nomes conhecerei com o tempo (Azevedo, 2025, p. 313).

A noção de liberdade em Aristóteles não se confunde com a ideia moderna de autonomia irrestrita, tampouco com a simples ausência de vínculos. Antes, inscreve-se no âmbito da ação voluntária (*prohairesis*), isto é, na capacidade racional de deliberar e escolher segundo um fim considerado bom. Ser livre, para Aristóteles, não significa agir ao sabor do desejo imediato, mas agir conforme a razão, orientando-se pela prudência (*phronesis*) e pela busca da vida boa (*eudaimonia*). A liberdade, assim compreendida, realiza-se no interior da polis, em relações que não anulam o sujeito, mas o constituem – pois é no vínculo que a ação ganha sentido ético.

Nesse horizonte, a liberdade aristotélica está intimamente ligada à passagem da potência ao ato: o sujeito é livre quando atualiza, de modo deliberado, suas capacidades racionais em ações concretas que visam ao bem. Trata-se, portanto, de uma liberdade teleológica e situada, que não rompe com a ordem, mas a realiza de maneira consciente.

Ao relacionar essa concepção com o excerto, observa-se um deslocamento significativo. Quando Nuno afirma “não estou ligado a ninguém em particular. Quero a liberdade” e redefine a família a partir da intensidade dos afetos – “quem me abraça de verdade [...] se torna parente” –, tem-se uma formulação que tensiona a matriz aristotélica. Aqui, a liberdade não se ancora

em uma ordem previamente dada, mas se afirma como gesto de criação dos próprios vínculos. A família deixa de ser finalidade natural para tornar-se escolha, não orientada por uma teleologia externa, mas pela experiência sensível e afetiva.

Ainda assim, não se trata de uma oposição absoluta. Pode-se entrever uma possível convergência no fato de que, também em Azevedo, há uma dimensão deliberativa: o sujeito escolhe, nomeia, constitui. Contudo, enquanto em Aristóteles a escolha visa à realização de um bem inscrito na ordem da natureza e da comunidade, em Azevedo ela se orienta por uma ética da intensidade, na qual o critério do vínculo é o afeto vivido e não a conformidade com uma estrutura preexistente.

Em um momento de inflexão existencial no qual o sujeito abandona o horizonte da mera possibilidade – aquilo que designa como *dýnamis* (potência) – para inscrever-se no domínio do *enérgeia* (ato), isto é, da realização concreta de si. Ao afirmar "não estou ligado a ninguém em particular" e reivindicar a liberdade como valor primário, o enunciador não apenas enuncia um desejo, mas o performa: a família deixa de ser categoria herdada e potencialmente questionada para tornar-se criação ativa, reconfigurada segundo a experiência vivida.

Nesse sentido, a recusa do ditado tradicional – "mais vale um pássaro na mão…" – e sua inversão a partir da vivência em Nova York revelam um deslocamento epistemológico: a segurança do já possuído (potência estabilizada) cede lugar à abertura do que ainda não se realizou (ato em devir). O sujeito, outrora inscrito em uma estrutura familiar normativa, passa a produzir uma família em ato, fundada não na consanguinidade ou na tradição, mas na intensidade dos afetos: o abraço, o beijo, o "ferver do sangue" tornam-se critérios de pertencimento.

Tal movimento pode ser lido, ainda, à luz de uma ontologia do devir, na qual o ser não é dado, mas continuamente produzido. A família, nesse contexto, deixa de ser substância para tornar-se relação; não é mais aquilo que se herda, mas aquilo que se constrói. A potência – enquanto conjunto de possibilidades latentes de vínculo – realiza-se no ato quando o sujeito assume a autoria de suas próprias conexões, transformando encontros contingentes em pertencimentos efetivos.

Há, portanto, uma dimensão ética nesse deslocamento: ao escolher quem será "parente", o sujeito assume a responsabilidade por sua rede de afetos, deslocando-se de uma posição passiva para uma posição criadora. A temporalidade também se reconfigura: passado, presente e futuro coexistem como campo aberto de inscrições, onde os nomes "serão conhecidos com o tempo", isto é, no próprio processo de atualização das relações. O trecho não apenas descreve uma liberdade desejada, mas encena a passagem decisiva da potência ao ato: a liberdade deixa

de ser projeto e torna-se prática, e a família, outrora dada, passa a existir como obra – sempre inacabada – de uma subjetividade que se faz no movimento de escolher, desejar e vincular-se.

Esse deslocamento ecoa no interlúdio de Palma com os saltimbancos. Ao narrar que se entregou "por puro instinto. Desmedido sentimento. Razão nenhuma. Bichos com alma" (Azevedo, 2025, p. 119), Palma reivindica uma dimensão da experiência humana que antecede a normatividade moral. Seu "juramento" não é de fidelidade, mas de liberdade: permanecer "bicho com alma" é recusar a domesticação integral da sexualidade pela ordem social.

Aqui se torna inevitável a aproximação com Jean-Jacques Rousseau (1978). O "bom selvagem" rousseauniano não é figura histórica, mas construção crítica: simboliza o humano anterior à corrupção institucional, cuja sensibilidade moral é espontânea e cuja inclinação ao cuidado precede as convenções artificiais. A pureza não reside na ignorância, mas na não alienação. Quando Palma afirma não entender por que associamos o "desumano" ao cruel – sendo a crueldade invenção propriamente humana –, ela toca precisamente no diagnóstico rousseauniano: a sociedade, ao organizar-se em hierarquias, comparações e padrões massificadores, produz inveja, competição e repressão.

A sexualidade, nesse contexto, torna-se campo privilegiado de disciplinamento. A religião institucional – em sua leitura mais rígida – transforma o desejo em falta, o prazer em culpa, o corpo em suspeita. A biologia é instrumentalizada para naturalizar papéis fixos. A cultura massificada, por sua vez, fabrica modelos homogêneos de masculinidade e feminilidade, exigindo adequação performativa contínua. Aquele que escapa – o *Queer*, o solteiro convicto, a mulher que não se casa, o homem que redefine parentesco – torna-se alvo de vigilância simbólica.

O gesto de Palma, contudo, não é regressão ao instinto bruto, mas reconciliação entre instinto e alma. "Bicho com alma" é síntese paradoxal: reconhece a dimensão corpórea e desejante sem abdicar da consciência ética. Não se trata de negar a cultura, mas de recusá-la quando esta se converte em mecanismo de opressão. Assim, o romance sugere que a liberdade sexual *Queer* pode ser lida como tentativa de recuperar essa dimensão originária – não no sentido de retorno arcaico, mas como resistência à domesticação total do desejo. A sociedade massificadora impõe padrões; o sujeito, ao afirmar sua liberdade, reintroduz singularidade. Se a família tradicional buscou estabilidade pela repetição, a família escolhida busca autenticidade pela afinidade.

A crítica, portanto, não é à convivência ou ao laço, mas à rigidez normativa que transforma afeto em contrato obrigatório e desejo em culpa permanente. Entre religião, biologia e cultura, a liberdade aparece como exercício de autoafirmação responsável: não a dissolução

de vínculos, mas sua reconfiguração consciente. No final, Palma – rainha sem trono oficial – encarna essa tensão. Ao recusar "voltar a ser gente" no sentido domesticado do termo, ela denuncia o preço da civilização quando esta se converte em repressão. A literatura, ao dar voz a essa escolha, recorda que a humanidade não se mede pela conformidade ao padrão, mas pela capacidade de amar sem violência e de escolher sem medo.

No universo simbólico de O Arroz de Palma, a purificação não se restringe à moral religiosa nem ao rito institucional: ela é, antes de tudo, corporal. "O que o corpo põe para fora é sinal de purificação" (Azevedo, 2025, p. 21). A expulsão torna-se linguagem fisiológica de renovação. O expurgo é condição de continuidade. Nada se conserva vivo sem eliminar resíduos.

Em Platão (2011), a purificação (*katharsis*) inscreve-se primordialmente no plano da alma. Trata-se de um processo de separação do sensível, pelo qual o sujeito se liberta das paixões e das ilusões do corpo, elevando-se ao domínio do inteligível. O corpo, nesse contexto, é frequentemente concebido como obstáculo – aquilo que turva a visão da verdade. A purificação, portanto, é movimento de descorporeização, uma espécie de limpeza ontológica que visa restituir à alma sua afinidade com o eterno. Nesse sentido, a concepção apresentada por Azevedo tensiona radicalmente o platonismo: ao invés de afastar-se do corpo, a purificação se realiza no e pelo corpo, não como negação, mas como expressão de sua vitalidade.

Já em Aristóteles (1991), a noção de katharsis adquire um estatuto mais imanente e integrado. Na Poética, a purificação ocorre por meio das emoções – especialmente o medo e a piedade – que, ao serem experimentadas na tragédia, são moduladas e reordenadas. Não se trata de expulsão no sentido físico, mas de uma regulação afetiva, uma reorganização das disposições internas que permite ao sujeito reencontrar um certo equilíbrio. Aqui, o corpo não é negado, mas tampouco é o centro do processo; ele participa de uma dinâmica mais ampla entre sensação, emoção e razão.

O que Azevedo realiza, então, é uma espécie de radicalização material da *katharsis*: aquilo que, em Platão, é purificação da alma, e em Aristóteles, modulação das emoções, torna-se, em sua narrativa, expurgo fisiológico, linguagem concreta da renovação. A urina, o suor, o vômito, as lágrimas – longe de serem sinais de degradação – configuram-se como atos de manutenção da vida. A purificação deixa de ser transcendência ou equilíbrio e passa a ser processo orgânico de continuidade.

Nesse deslocamento, pode-se entrever uma inversão filosófica relevante: se, para Platão, purificar é afastar-se do corpo, e para Aristóteles é ordenar suas afecções, em Azevedo purificar é deixar o corpo agir segundo sua própria lógica de eliminação e renovação. O expurgo não é falha, mas condição de permanência; não é perda, mas possibilidade de recomeço. Assim, a

purificação, outrora pensada como elevação ou moderação, reaparece como ciclo vital, no qual o que é expelido não compromete a vida, mas a sustenta. Trata-se de uma filosofia do resto, na qual viver implica, necessariamente, saber eliminar – e, ao eliminar, continuar.

A anedota de José Custódio – "meio entupido", melhor de humor após sair do banheiro – traduz essa metáfora de modo quase grotesco, mas revelador. O enfezamento, palavra cuja etimologia remete às fezes, sugere não apenas obstrução física, mas retenção psíquica: aquilo que não é elaborado, que não é simbolizado, torna-se peso, amargura, endurecimento. A purificação corporal, nesse contexto, assume dimensão psicológica. Conversar com José Custódio depois do alívio intestinal equivale, simbolicamente, a falar com alguém que já expulsou suas retenções – alguém momentaneamente reconciliado com o fluxo da vida.

Freudianamente, poderíamos recordar que a economia psíquica também opera por deslocamentos e descargas. A retenção excessiva – seja de afeto, de culpa ou de desejo – produz sintoma. O expurgo, ao contrário, restitui circulação. O romance parece insinuar que a vitalidade depende da capacidade de pôr para fora, de não cristalizar o que deve fluir.

Quando o narrador afirma que "as lágrimas seriam a forma mais elevada de nos purificarmos. E o nascimento de uma criança, a mais completa" (Azevedo, 2025, p. 21), ele eleva a metáfora ao plano simbólico. O choro é descarga emocional; o nascimento, descarga criadora. Ambos são atos de exteriorização que produzem renovação.

É nesse ponto que a discussão sobre fertilidade se complexifica. "Que ideia você faz de fertilidade?", indaga o texto (Azevedo, 2025, p. 319). A fertilidade deixa de ser atributo exclusivamente biológico – vinculado à reprodução heterossexual – para tornar-se potência criadora. O exemplo de Avelino e Maria Celeste, férteis ao adotarem uma filha, desloca o eixo da geração biológica para a geração relacional. A adoção, aqui, não é substituto inferior da procriação; é exercício pleno de fecundidade ética.

Do mesmo modo, quando o personagem Nuno afirma sentir-se "fértil no palco" e Augusto lhe responde que ele "vive fertilizando tudo à sua volta" (Azevedo, 2025, p. 319), a masculinidade é redefinida. Não se trata da virilidade agressiva ou da paternidade genética, mas da capacidade de produzir sentido, criar ambientes, fecundar simbolicamente o mundo. A fertilização torna-se metáfora da criatividade, da presença transformadora, da energia relacional.

Essa releitura é profundamente significativa no debate sobre sexualidade *Queer*. A tradição religiosa e biológica frequentemente vinculou a legitimidade da sexualidade à procriação. Ao deslocar a fertilidade para o campo da criação cultural e afetiva, o romance dissolve essa associação restritiva. A sexualidade *Queer*, mesmo quando não orientada à reprodução biológica, pode ser fecunda no plano simbólico, artístico, comunitário.

O expurgo, então, ganha dimensão ainda mais ampla: expulsar padrões rígidos, eliminar culpas impostas, purificar-se de narrativas que associam valor humano exclusivamente à reprodução biológica. A fertilidade passa a significar capacidade de gerar vida no sentido ampliado – vida de ideias, de vínculos, de arte, de cuidado.

Em termos jurídico-filosóficos, essa ampliação dialoga com a transição do conceito de família fundada na consanguinidade para a família fundada na afetividade. O nascimento é purificação suprema porque inaugura mundo; mas a adoção, a criação artística e a formação de laços escolhidos também o fazem. A purificação corporal e a fertilidade simbólica convergem, assim, numa mesma lógica: a vida só se sustenta quando flui, quando se exterioriza, quando se permite transformar.

No fundo, o romance sugere que o verdadeiro enfezamento social reside na retenção de preconceitos, na incapacidade de expurgar padrões massificadores. A purificação mais urgente talvez não seja a fisiológica, mas a cultural: expulsar o que impede o reconhecimento da multiplicidade das formas de amar e de criar. O momento em que Nuno se revela, ao pai (que posteriormente admite: "Meio caminho andado para que, mais adiante, quem sabe, eu aceite o que hoje me causa decepção e constrangimento" (Azevedo, 2025, p. 293), um varão estar com outro homem:

> Admito que tudo o que ouço é de uma coerência, de um amadurecimento e de uma honestidade que me impressionam. Contraditoriamente, mesmo desarmado, Nuno me golpeia firme com sua narrativa. Parece boxeador tarimbado que sabe perfeitamente os pontos fracos do adversário e vai batendo aqui e ali, devagar e sem trégua. Sem demonstrar um pingo de fragilidade, olhando em meus olhos o tempo todo, Nuno me explica como começou a se envolver com as manifestações estudantis, as ideias políticas, o contato com as drogas, o clima de liberdade sexual entre os jovens e, por fim, para me deixar completamente zonzo e nocautear, a sua amizade e o seu relacionamento com Augusto, um rapaz de 20 anos como ele.
> – É isso, meu pai.
> – É isso, meu pai?!
> Estou nocauteado, sim, estirado na lona, o corpo moído. Enquanto eu mesmo conto até dez, o que me ocorre é ficar repetindo numa interrogação grogue o fecho do monólogo.
> – É isso, meu pai?! Como é isso, meu pai?! Você acha que é assim tão simples?! Porque confia, chega e vomita tudo isso em cima de mim?!
> – Vômito não é sinal de purificação? Você mesmo me ensinou.
> Chega! Agora é a minha vez de falar. Aparentemente refeito, parto para o ataque. Ataque destemperado, nervoso, primitivo, triste de se ver e ouvir. Será por vergonha? Na realidade, não sinto vergonha do meu filho. Sinto vergonha é de mim. Da minha incapacidade de entender quem eu mais amo. Por isso, o ofendo. Insegurança minha. Canhestramente macho, continuo a recorrer à agressão verbal. A fúria dos insultos culmina com minhas mãos a lhe puxar pelo colarinho, nossos rostos tão próximos que poderíamos estar prestes ao beijo. Neste espaço – em que talvez não passe uma folha de papel – a distância que nos separa é desmedida. A dor da constatação me faz soltá-lo com relutância amorosa, mas com determinação suficiente para ainda conseguir me afastar e lhe dar as costas (Azevedo, 2025, p. 290-291).

O momento em que Nuno se revela ao pai constitui um dos pontos de maior densidade

afetiva e simbólica do livro. Não se trata apenas de uma confissão sobre orientação sexual; trata-se de uma reconfiguração do pacto filial. O filho, ao falar, assume a palavra como sujeito autônomo. O pai, ao ouvir, vê-se deslocado do lugar de autoridade para o de vulnerabilidade. A cena é construída sob a metáfora pugilística: Nuno é o boxeador experiente, o pai o adversário "nocauteado". A coerência e maturidade do discurso do filho produzem efeito paradoxal: desarmam e, simultaneamente, ferem. O golpe não é a homossexualidade em si, mas a constatação de que o filho cresceu para além das expectativas paternas. A revelação desnuda não apenas o desejo de Nuno, mas a limitação do pai em compreender o mundo que já não é o seu.

A resposta paterna – "Vômito não é sinal de purificação? Você mesmo me ensinou" – retoma a metáfora anterior do expurgo. O filho transforma a lição corporal em argumento ético: dizer é purificar. Revelar é limpar o silêncio. Se o corpo expulsa para sobreviver, a verdade expulsa para libertar. A palavra, aqui, é gesto terapêutico. Contudo, a reação do pai evidencia o conflito entre amor e narcisismo. Ele reconhece não sentir vergonha do filho, mas de si mesmo – de sua "incapacidade de entender quem mais ama". Essa distinção é crucial. A agressão verbal não nasce do ódio, mas da fratura narcísica. O ideal de ego paterno – que projetava determinada trajetória para o filho – é abalado. A violência que emerge é tentativa desesperada de recompor o próprio lugar simbólico.

A proximidade física descrita – rostos tão próximos que poderiam estar prestes ao beijo – intensifica o paradoxo: a intimidade corporal contrasta com a distância afetiva. Entre os dois há "um espaço em que talvez não passe uma folha de papel", mas a separação é "desmedida". A cena encena o drama contemporâneo da família diante da vivência *Queer*: a ruptura não é necessariamente de amor, mas de expectativa. Quando o pai admite posteriormente que talvez aceite o que hoje lhe causa "decepção e constrangimento", reconhece o processo. A aceitação não é instantânea; é caminho. Meio caminho andado já é gesto de abertura. Já com a Mãe:

> Fiquei pasmo quando o Nuno foi ter a tal conversa com ela, a mesma que teve comigo e que eu quase enfartei. Pensei na ocasião: agora, sim, ele vai saber o que é o mundo vir abaixo. Veio? Veio nada. O cataclismo que eu esperava não chegou a um tremorzinho bobo de menos de zero vírgula um na Escala Richter. Ao Nuno, disse apenas que ele já era maior de idade e inteligente o suficiente para saber o que lhe era nocivo ou benéfico para a saúde – isso com relação a ele ter experimentado drogas. Depois, com aquele seu jeito fleumático e objetivo, enalteceu a educação que ela e eu lhe havíamos dado. Missão cumprida e, a seu ver, muito bem cumprida. Se, com o caráter já formado, ele, Nuno, achou por bem ter um rapaz como companheiro, que seguisse adiante e fosse feliz. Mas que arcasse de cabeça erguida com as consequências da opção e que depois não lhe viesse com lamúrias de que a sociedade lhe estava discriminando e outras choramingas mais. Impressionante. Não sei quem ficou mais surpreso com a reação de Isabel, se eu ou o Nuno. A maior preocupação dela? Se o tal Augusto era rapaz de boa família, se tinha princípios, ambições na vida. Enfim, se seria influência positiva para nosso filho. É claro que, mais tarde, sozinha

> comigo no quarto, ela pôs a fleuma britânica de lado e as raízes lusas prevaleceram. Chorou e muito. Não era bem isso que ela havia sonhado para o nosso filho. Mas insistiu que o mais importante era que o Nuno se sentisse feliz e apoiado em sua escolha. Essa é a minha querida Isabel. Sempre a me surpreender, sempre a me ensinar (Azevedo, 2025, p. 297).

A reação da mãe, Isabel, oferece contraponto significativo. Sua resposta fleumática e pragmática desloca o foco da moralidade para o caráter. Não interroga a legitimidade do desejo, mas a qualidade do vínculo: quem é Augusto? Que valores possui? A preocupação é ética, não ontológica. O filho é maior de idade; cabe-lhe escolher. O que importa é que o faça com responsabilidade. Há, entretanto, complexidade também na mãe. O choro privado revela que o ideal imaginado para o filho era outro. A aceitação não anula o luto simbólico pelas expectativas. Contudo, Isabel não permite que sua frustração se converta em violência. Ela distingue sonho pessoal de direito alheio. Sua postura exemplifica o que poderíamos denominar maturidade afetiva: sustentar o próprio desconforto sem transformá-lo em opressão.

Comparativamente, o pai encarna a reação narcísica imediata; a mãe, a mediação reflexiva. Ambos amam; apenas elaboram de modos distintos. O romance, assim, não simplifica o conflito. Mostra que a vivência *Queer* no interior da família tradicional é atravessada por camadas: idealização, culpa, amor, medo do julgamento social, orgulho ferido, e, finalmente, aprendizagem.

Do ponto de vista jurídico-filosófico, a cena ilustra a transição entre dois regimes de reconhecimento: o da autoridade normativa – em que o pai é guardião do modelo – e o da autonomia individual – em que o filho reivindica o direito de definir sua própria vida. A família torna-se laboratório da democracia afetiva. O embate doméstico antecipa o debate social mais amplo sobre liberdade sexual e dignidade. A metáfora do vômito-purificação e o boxe simbólico revelam algo mais profundo: o conflito não é entre amor e desamor, mas entre controle e alteridade. O pai precisa expurgar o próprio narcisismo para continuar pai. A mãe, ao priorizar a felicidade do filho, já opera esse deslocamento.

O romance sugere, portanto, que a aceitação não é ato heroico instantâneo, mas processo de desarme. A verdadeira fertilidade da família – retomando o tema anterior – não está em reproduzir padrões, mas em gerar espaço para que cada membro floresça conforme sua própria forma de vida. Nuno, ao falar, purifica; o pai, ao refletir, amadurece; a mãe, ao acolher, ensina. E, no fundo, o que permanece é o vínculo. Não intacto, mas transformado. Não sem dor, mas com possibilidade de crescimento. A família, como o arroz na panela, exige fogo. É no calor do conflito que se torna comestível, partilhável, viva – potente.

É possível projetar Nuno para além da órbita doméstica e o inscreve no espaço

cosmopolita que, em nossa leitura anterior, já aproximamos do universo de Stella Manhattan, de Silviano Santiago. Paris e, sobretudo, Nova York deixam de ser meros cenários geográficos para tornar-se territórios simbólicos de experimentação identitária. Se, em 1969, Nuno e Augusto saem "porta afora" para cumprir destino e vontade, em 1979 a ruptura amorosa não representa retorno ao lar, mas deslocamento ainda maior: a escolha deliberada por Nova York, cidade "mais aberta a forasteiros", sugere a busca por um espaço onde a performatividade *Queer* encontre menos resistência estrutural.

> Se em 1969 os dois saíram porta afora para cumprir destino e vontade com seus pares, neste 1979, quando Rosário e Mário se divorciam, Nuno e Augusto terminam a relação. É claro que os processos de ruptura foram distintos. Embora não tenhamos estado ao lado de nosso filho durante a separação, acompanhávamos tudo por cartas e sabíamos há tempos que a relação já não ia bem e, pelo que o Nuno nos ia contando, o final era praticamente certo. Havia amizade, diálogo, respeito entre eles, mas já não havia amor apaixonado – ingrediente essencial para Nuno. A vida nos desconcerta, repito sempre. A separação de Rosário nos traz alívio. A de Nuno, nos causa imensa tristeza. A mim e à Isabel. Vá explicar, vá entender.
> [...] Nuno acredita que sua experiência em Paris está esgotada, tanto no lado pessoal como no profissional. Formado e pós-graduado em artes dramáticas, quer mais é mudar de cenário. Escolhe Nova York. Esteve lá há pouco tempo, gostou do que viu, acha que a cidade combina com ele. Não é bonita como Paris, mas é mais divertida, mais aberta a forasteiros. Leva apenas algumas economias, poucas roupas e livros. Deixa o apartamentinho da rue Marsollier todo montado e em nome do Augusto. Generoso da parte dele, penso. Isabel acha que é o justo e o correto. Insisto que é generoso e pronto (Azevedo, 2025, p. 308-309).

Há, no trecho, uma assimetria reveladora: o divórcio de Rosário traz alívio; o término de Nuno, tristeza. A ruptura heterossexual é assimilada como reorganização socialmente inteligível; a ruptura homoafetiva, embora já reconhecida e acompanhada com respeito, ainda carrega peso simbólico distinto. Não por condenação explícita, mas pela densidade afetiva investida na trajetória do filho. O amor apaixonado – "ingrediente essencial para Nuno" – aparece como princípio orientador de sua ética pessoal. A liberdade não é dissolução irresponsável; é coerência com a própria exigência interna.

A generosidade de Nuno ao deixar o apartamento para Augusto confirma essa ética. A mãe lê o gesto como justiça; o pai insiste em vê-lo como generosidade. Entre justiça e generosidade, entrevê-se a transição da moral privada para uma ética relacional amadurecida. O romance encerra, assim, seu ciclo familiar com uma figura que não é mais o jovem revelando-se ao pai, mas o homem que administra perdas, deslocamentos e escolhas com autonomia.

Esse ambiente nova-iorquino, plural e teatral, já antecipa o clima de liberdade e tensão que analisaremos em Stella Manhattan: cidades como laboratórios de identidade, onde a sexualidade pode ser simultaneamente vivida e vigiada. O cosmopolitismo, contudo, não elimina conflitos; apenas os reinscreve em outra escala.

Ao fechar a discussão sobre O Arroz de Palma, torna-se evidente que a obra operou como percurso de aprendizagem: da família patriarcal regida por códigos civis rígidos à família plural, capaz de assimilar a vivência *Queer*, ainda que entre dores e hesitações. A narrativa demonstrou que a fertilidade não é apenas biológica, mas simbólica; que a purificação pode ser palavra; que o parentesco pode ser escolhido; e que a liberdade sexual não dissolve o amor familiar, mas o desafia a amadurecer.

É precisamente a partir dessa maturação que podemos deslocar o olhar para The Handmaid's Tale, de Margaret Atwood. Se em Azevedo acompanhamos o lento processo de abertura de uma família diante da diferença, em Atwood testemunharemos o movimento inverso: a retração autoritária, a captura estatal do corpo e a supressão da liberdade. O que em O Arroz de Palma é negociação afetiva, em O Conto da Aia torna-se imposição biopolítica.

A travessia literária não é acidental. De uma narrativa de formação e reconhecimento, passamos a uma distopia de contenção e vigilância. A questão *Queer*, antes tratada como processo íntimo de aceitação, será agora examinada sob o prisma da estrutura política que pretende regular corpos, sexualidades e fertilidade. O percurso se amplia: da cozinha familiar ao aparato estatal; do diálogo entre pai e filho ao regime que interdita a própria possibilidade do diálogo.

3.2 O Conto da Aia

Margaret Atwood (1939-), nasceu em Ottawa (Canadá), e consolidou-se como uma das mais influentes escritoras contemporâneas de língua inglesa. Filha de um entomólogo, passou parte da infância em regiões florestais do Canadá, experiência que marcaria profundamente sua sensibilidade ecológica e sua percepção crítica das relações entre cultura e natureza, temática recorrente em sua obra. Formou-se em Literatura Inglesa pela Universidade de Toronto e realizou estudos de pós-graduação em Harvard. Sua produção abrange romance, poesia, ensaio crítico, literatura infantojuvenil e intervenção política. Embora amplamente reconhecida pelo romance *O Conto da Aia* (originalmente publicado em 1985), Atwood construiu uma trajetória literária já consolidada antes dessa publicação, destacando-se por sua investigação das estruturas de poder, das assimetrias de gênero e das distopias sociopolíticas (Cooke, 1998).

Entre suas obras mais celebradas encontram-se *The Blind Assassin* (*O Assassino Cego*) e *Oryx and Crake*, que inaugura uma trilogia de ficção especulativa voltada às crises ambientais e biotecnológicas. Sua escrita articula crítica feminista, reflexão histórica e análise das

fragilidades democráticas, frequentemente por meio de narrativas distópicas que funcionam como advertência política. Atwood recebeu inúmeros prêmios internacionais, incluindo dois *Booker Prizes*, e permanece ativa no debate público acerca de direitos das mulheres, liberdade de expressão e sustentabilidade ambiental. Sua obra, atravessada por aguda consciência ética e literária, situa-se na confluência entre estética e responsabilidade política, fazendo da ficção um campo privilegiado de problematização das formas contemporâneas de dominação (Cooke, 1998).

Ao adentrarmos a tessitura narrativa de *O Conto da Aia*, cumpre afastar a leitura apressada que o classificaria como mera ficção distópica. A própria autora reiteradamente afirmou que nada do que descreve em Gilead[41] não tenha precedentes históricos verificáveis. A obra, assim, não se projeta como fantasia futurista, mas como colagem de recortes pontuais da história política e religiosa do Ocidente, reorganizados sob um regime teocrático totalizante.

Convém evocar, ainda que brevemente, a noção de tirania conforme delineada pelos filósofos clássicos. Em Platão (2026), a tirania representa a degeneração extrema da ordem política, na qual o governante, dominado por desejos desmedidos, submete a cidade à lógica do medo e da servidão. Já em Aristóteles (2009), a tirania é concebida como a forma corrupta da monarquia, caracterizada pelo governo em benefício próprio, que instrumentaliza os súditos e restringe sua liberdade para preservar o poder. Em ambos os casos, a tirania se define pela ruptura do vínculo entre poder e bem comum, instaurando um regime no qual os corpos e as vidas passam a ser administrados como meios, e não reconhecidos como fins.

A distopia, nesse caso, opera como método crítico: ao exacerbar tendências latentes – fundamentalismo religioso, controle biopolítico da reprodução, retração de direitos civis –, a narrativa revela a fragilidade das garantias jurídicas que sustentam a edificação dos direitos humanos. Não se trata de imaginar o impossível, mas de desnudar o possível quando instituições democráticas cedem à lógica do medo e da exceção.

O regime de Gilead inaugura-se por meio de um golpe institucional que suspende garantias constitucionais, dissolve a autonomia feminina e converte direitos em concessões. A ruptura não se apresenta como explosão caótica, mas como progressiva normalização da exceção – dinâmica já analisada por Giorgio Agamben (2002) ao teorizar o estado de exceção como técnica de governo. As mulheres, em especial, tornam-se sujeitos jurídicos esvaziados:

---

[41] Gilead é o Estado teocrático fictício onde se passa a narrativa, surgido após um golpe que dissolve a ordem constitucional dos Estados Unidos, organiza-se sob um fundamentalismo bíblico que estrutura rigidamente papéis sociais e sexuais. O regime suspende direitos civis, sobretudo das mulheres, reduzindo-as a funções reprodutivas ou domésticas. Trata-se de uma sociedade biopolítica e autoritária, na qual o corpo feminino é apropriado pelo Estado em nome da preservação da espécie e da pureza moral.

perdem propriedade, trabalho, nome próprio, direito à leitura. A identidade civil é substituída por uma função biológica. Aqui, a narrativa dialoga com a noção foucaultiana de biopolítica – o poder que incide sobre a vida, regulando corpos, fertilidade e sexualidade – conforme delineado por Foucault (2022).

A quebra aos direitos humanos, portanto, não é apenas temática, mas estrutural. O romance evidencia que tais direitos não são garantias ontológicas, mas construções históricas vulneráveis à captura ideológica. O colapso da fertilidade, no universo de Gilead, converte-se em fundamento para reorganização social. A necessidade de perpetuação da espécie torna-se argumento legitimador da supressão de direitos individuais. Em nome da sobrevivência coletiva, o corpo feminino é apropriado pelo Estado. Essa instrumentalização encontra paralelo na teoria da performatividade de Judith Butler, que demonstra como gênero é produzido e regulado por normas reiteradas. Em Gilead, a performatividade feminina é rigidamente prescrita: Aias, Esposas, Martas, Econoesposas – cada categoria corresponde a um roteiro corporal e discursivo específico. A subjetividade dissolve-se na função reprodutiva. Sob a aparência de racionalidade demográfica, o regime institui uma economia do útero: a fertilidade deixa de ser atributo pessoal e converte-se em recurso estratégico do Estado. A maternidade, outrora associada à esfera privada e afetiva, torna-se dever político compulsório.

O discurso legitimador de Gilead ancora-se em leitura literalista e seletiva das Escrituras. O episódio bíblico de Raquel e Bila (Gênesis 30) é instrumentalizado para justificar a prática das “Cerimônias”. Diante de sua infertilidade, Raquel entrega sua serva Bila a Jacó, a fim de gerar filhos por intermédio dela, instaurando uma forma de maternidade mediada que tensiona vínculos afetivos, hierarquias domésticas e rivalidades femininas. O gesto, motivado pela inveja e pela pressão por descendência, não apenas instrumentaliza o corpo da serva, mas inaugura uma cadeia de disputas entre Raquel e sua irmã Lia, evidenciando como a reprodução, quando submetida a imperativos sociais e simbólicos, torna-se campo de conflito.

Em chave comparativa, o regime fictício radicaliza esse modelo ao institucionalizar a gestação por substituição como política de Estado. As aias, tal como Bila, são reduzidas à função reprodutiva, inseridas em estruturas que dissociam maternidade biológica e maternidade social. Contudo, enquanto o relato bíblico ainda se inscreve no âmbito familiar e contingente, a distopia de Atwood sistematiza essa lógica, transformando-a em norma jurídica e ritualizada. Em ambos os casos, a fertilidade feminina é capturada por um regime de poder que a converte em recurso, produzindo rivalidades, sofrimentos e deslocamentos subjetivos; o que revela a persistência histórica de dispositivos que subordinam o corpo das mulheres a projetos alheios à sua autonomia.

Contudo, não se trata de espiritualidade autêntica, mas de manipulação hermenêutica: a religião converte-se em gramática de dominação. A crítica acadêmica tem evidenciado como Atwood articula fundamentalismo cristão e autoritarismo político, expondo a convergência entre moralismo sexual e controle estatal. A teocracia gileadiana não apenas regula condutas; ela sacraliza a desigualdade, convertendo-a em mandamento divino. Em Gilead, a mulher é concebida como receptáculo e não como agente. Sua palavra é silenciada; sua identidade é subsumida ao patronímico masculino ("Of-Fred", "Of-Glen")[42]. A linguagem revela a estrutura do poder: nomear é dominar.

Todavia, a passividade imposta não equivale à inexistência de resistência. A narração em primeira pessoa, ainda que fragmentária, constitui ato político. Ao contar sua história, Offred[43] reivindica espaço simbólico de agência. A memória torna-se gesto subversivo. A obra demonstra, assim, que a transformação da mulher em elemento politicamente passivo depende de contínuo policiamento simbólico. A submissão não é natural; é construída, reiterada e vigiada.

O Conto da Aia não é apenas distopia literária; é uma advertência histórica. Ao dramatizar a redução da mulher à função reprodutiva sob um regime teocrático, Atwood expõe a vulnerabilidade das conquistas jurídicas quando submetidas à retórica da emergência moral ou biológica. A narrativa dialoga com teorias da biopolítica, da performatividade e do estado de exceção, evidenciando que o controle do corpo feminino é frequentemente o primeiro sintoma de regressão democrática. Em Gilead, a ruptura dos direitos humanos não ocorre de modo abrupto; instala-se por meio de discursos que invocam proteção, fé e sobrevivência. A distopia, nesse cenário, funciona como espelho crítico: ao olhar para Gilead, somos compelidos a reconhecer os vestígios do real.

A organização social de O Conto da Aia, estrutura-se sob rígida compartimentalização funcional. Contudo, reduzir Gilead a uma simples sociedade de classes seria empobrecer sua arquitetura simbólica. O que se estabelece não é apenas hierarquia econômica, mas ordenamento ontológico dos corpos. A organização social feminina – privada, em sua quase totalidade, do acesso à leitura – estrutura-se em categorias rigidamente hierarquizadas: as Esposas (vinculadas aos Comandantes, ocupantes do topo da hierarquia), as Aias (destinadas à reprodução e alocadas aos Comandantes como meio de perpetuação do regime), as Martas (responsáveis pelas funções domésticas), as Tias (encarregadas da formação e disciplina das Aias), as Econoesposas (companheiras de homens de menor status, sem direito à designação de

[42] Of, preposição do inglês, significando: do; por; sobre; devido a; por causa de.
[43] Protagonista da história, uma aia, desprovida de nome próprio, destinada aos Fred's e substituível para eles.

Aias) e as Filhas (crianças nascidas sob a nova ordem). No plano masculino, a estratificação compreende os Comandantes (autoridade máxima político-militar, com prerrogativa de receber Aias), os Olhos (abreviação de "Olhos de Deus", polícia secreta e aparato de vigilância), os Anjos (força militar de elite), os Guardiões da Fé (responsáveis pela segurança e policiamento ordinário), as Econopessoas (trabalhadores comuns) e os Filhos (meninos frequentemente apropriados pelo sistema e criados no interior das famílias dos Comandantes, com acesso à educação formal, leitura e escrita). Cada uma dessas categorias corresponde a uma função social predeterminada, sendo visivelmente demarcada por vestimentas de cores específicas, que operam como signos de identificação, controle e pertencimento no interior da ordem teocrática.

À margem dessa ordenação, situa-se tudo aquilo que não é nomeado ou reconhecido: o não categorizado é, por definição, inexistente, devendo ser eliminado ou relegado à clandestinidade – como ocorre com as chamadas Jezebel, destinadas à função de prostituição. Entretanto, essa divisão ultrapassa a lógica clássica de classe social. Não se trata apenas de capital ou posição produtiva, mas de valor biopolítico. A fertilidade torna-se critério central de pertencimento. Assim, o poder regula não apenas a riqueza, mas a própria capacidade de gerar vida – convertendo o corpo em capital reprodutivo.

Nas "Notas Históricas" que encerram o romance, descortina-se um dado perturbador: a política racial de Gilead incluiu a remoção de populações não caucasianas, designadas como "Filhos de Cam", para territórios segregados. Essa informação, quase periférica no corpo narrativo, evidencia que o projeto teocrático não se limitou à subjugação feminina, mas articulou-se também com um imaginário supremacista branco. A purificação moral implicou igualmente homogeneização racial. Tal elemento conecta Gilead a experiências históricas de engenharia social – regimes que, sob o pretexto de restauração moral ou civilizatória, promoveram exclusões étnicas sistemáticas. A distopia, portanto, amplia seu escopo: não é apenas patriarcal, mas racializada. A revelação final opera como ironia crítica. Os acadêmicos que analisam o regime no simpósio futuro tratam Gilead como objeto distante, quase arqueológico, esvaziando o horror concreto vivido pelas mulheres e minorias. A violência de gênero e raça é convertida em tema de conferência – gesto que expõe a persistência de olhares distanciados e hierarquizantes mesmo após o colapso do regime.

Gilead organiza-se por classes, mas não se reduz a elas. Sua lógica é simultaneamente patriarcal, teocrática e racial. A estratificação social funciona como mecanismo de administração biopolítica, no qual gênero e raça determinam valor existencial. A distopia, ao revelar essa engrenagem, adverte que sistemas autoritários raramente operam por um único eixo de opressão: eles entrelaçam gênero, raça e religião numa matriz única de controle.

Cumpre, desde logo, esclarecer que o termo caucasiano, aqui empregado, é utilizado em seu sentido convencional e histórico, tal como foi consagrado pela classificação racial oitocentista europeia. Derivado das teorias antropológicas do século XVIII – notadamente das formulações de Johann Friedrich Blumenbach[44] (1752-1840) onde "a raça caucasiana era a mais desenvolvida, ou a mais antiga, em contraposição à etíope, considerada a mais inferior das cinco. As demais três raças, a mongol, a malaia e a americana, eram tidas como raças intermediárias entre as duas extremidades" (Uchôa, 2018, p. 86) – o vocábulo designava os povos originários da região do Cáucaso e, por extensão, passou a referir-se, de modo amplo e impreciso, às populações de fenótipo branco europeu. Trata-se, hoje, de categoria reconhecidamente problemática do ponto de vista científico e crítico, pois não corresponde a uma realidade biológica rigorosa, mas a uma construção histórico-cultural vinculada a hierarquizações raciais.

É precisamente nesse ponto que o paralelo com a adaptação televisiva se torna relevante. Na obra literária, Moira – figura central para a compreensão da vivência *Queer* – é apresentada como mulher branca, dentro do espectro caucasiano convencional do romance. Já na série produzida por Hulu (The Handmaid's Tale, 2017), a personagem é interpretada por Samira Wiley, atriz negra. Essa alteração não é meramente estética; ela reconfigura o campo simbólico da narrativa.

Ao tornar Moira uma mulher negra, a série intensifica o cruzamento entre opressão de gênero, sexualidade e raça, evidenciando dimensões interseccionais que o texto literário apenas sugere de maneira indireta. A Moira televisiva carrega no corpo não apenas a marca da dissidência sexual (enquanto lésbica) mas também a herança histórica da racialização. Seu percurso dentro de Gilead passa a dialogar com tradições de resistência negra, ampliando o alcance crítico da narrativa distópica.

No romance, Moira já representa a fissura *Queer* no interior de uma ordem que pretende disciplinar os corpos femininos sob a égide da fertilidade compulsória. Ela é a amiga insurgente, a que recusa o enquadramento, a que desafia a domesticação. Contudo, ao manter sua aparência dentro do padrão caucasiano, o livro concentra sua crítica sobretudo na dimensão de gênero e sexualidade. A série, ao alterar esse marcador fenotípico, explicita a dimensão racial do controle

[44] "A divisão global dos seres humanos foi, também, um dos focos dos trabalhos de Blumenbach, um dos mais influentes médicos do Setecentos. Suas ideias acerca do significado das diferenças físicas entre diversos grupos humanos exerceram enorme influência ao longo do Oitocentos. Este importante médico germânico, oriundo da cidade de Göttingen, desenvolveu pesquisas em fisiologia e anatomia comparada e antropologia, tendo como um de seus trabalhos mais influentes a obra *Da Variedade Natural da Humanidade*, publicada em 1775. A chamada antropologia física foi uma de suas principais preocupações ao longo de sua carreira" (Uchôa, 2018, p. 83).

biopolítico.

O contraste evidencia, portanto, duas camadas interpretativas. No plano literário, o regime de Gilead preserva hierarquias raciais tradicionais, ainda que deslocadas para o pano de fundo da trama principal. No plano audiovisual, a escolha de elenco atualiza a crítica para um público contemporâneo sensível às discussões sobre interseccionalidade. A Moira da série encarna não apenas a resistência *Queer*, mas também a memória histórica de exclusões raciais.

Ao utilizar o termo caucasiano na análise do romance, é necessário reconhecer seu caráter histórico e contextual. A distinção entre livro e série não constitui contradição, mas ampliação interpretativa. Ambos os ambientes artísticos operam sobre a mesma distopia, porém a adaptam a sensibilidades distintas: a literatura enfatiza a engenharia teocrática do gênero; a série evidencia, de modo mais explícito, a sobreposição entre raça, sexualidade e poder. Moira permanece, em ambas as versões, a nossa porta de entrada para o ambiente *Queer*. Contudo, a materialidade de seu corpo – branco no romance, negro na série – altera a gramática da opressão que experimenta e, consequentemente, a espessura política de sua resistência.

Cumpre estabelecer, em chave interpretativa, um paralelismo entre esta nota explicativa, redigida sob a forma de um aparato equivalente a estrato arqueológico, e os mecanismos discursivos próprios dos chamados “anos de chumbo” do regime militar brasileiro. Em ambos os casos, observa-se a produção de um discurso posterior que reorganiza, nomeia e, por vezes, atenua a violência do passado, sob o signo da racionalização histórica. No romance de Atwood, as ditas Notas Históricas deslocam o horror vivido pelas aias para o campo da análise acadêmica, convertendo a experiência em objeto de estudo, mediado por linguagem técnica e distanciada. Tal operação produz um efeito de estranhamento: a brutalidade do regime é narrada como vestígio, fragmento, documento – como se a dor pudesse ser arquivada, classificada e, em certa medida, neutralizada pelo discurso científico.

De modo análogo, durante e após o período autoritário brasileiro, consolidou-se uma terminologia oficial que operava a eufemização sistemática da violência estatal. Expressões como “revolução”, “segurança nacional”, “subversão” ou “interrogatório” funcionavam como dispositivos linguísticos de ocultação, reconfigurando práticas de repressão, censura e tortura em termos aparentemente legítimos e necessários. Tal léxico não apenas nomeava, mas produzia uma realidade discursiva na qual a violência era diluída sob a aparência de ordem.

Sendo ainda bom esclarecer que as mulheres, principalmente as reduzidas à condição de aias, eram formalmente privadas do acesso à leitura e à escrita, o que torna raríssimos os registros em primeira pessoa – como os relatos atribuídos a Offred – e os inscreve em um campo de incerteza interpretativa, no qual a investigação oscila entre a reconstrução histórica e a

suspeita de ficcionalização. Sabe-se, por indícios convergentes, que algo efetivamente ocorreu; todavia, as descontinuidades do próprio sistema – como a deposição do Comandante Fred e a destruição de muitos de seus registros – produziram lacunas documentais que dificultam a reconstituição integral dos fatos, configurando aquilo que os estudiosos denominam "vazios arqueológicos". Em paralelo, no contexto brasileiro, a eliminação deliberada de arquivos e testemunhos durante e após o regime autoritário, frequentemente justificada em nome de um suposto bem maior, operou de modo análogo, convertendo a memória da violência em campo fragmentado, atravessado por silêncios institucionais e disputas narrativas.

O negacionismo que se seguiu – e que ainda reverbera – inscreve-se nessa mesma lógica: ao reinterpretar o passado por meio de categorias atenuantes ou revisionistas, busca-se deslocar a memória da violência para o campo da controvérsia, da dúvida ou mesmo da negação. Assim como no aparato acadêmico ficcional de Atwood, há uma tendência à dessubjetivação da experiência, na qual as vítimas são convertidas em dados, relatos indiretos ou meros objetos de análise.

Sob essa perspectiva, a aproximação entre ambos os contextos revela uma operação comum: a tentativa de domesticar o trauma por meio da linguagem. A história, quando mediada por discursos que privilegiam a neutralidade aparente, pode tornar-se instrumento de esquecimento – não pela ausência de registros, mas pela forma como estes são organizados, interpretados e apresentados. Tanto em Gilead quanto na memória dos anos de chumbo, evidencia-se que o poder não se exerce apenas pela força, mas também pela capacidade de nomear, classificar e narrar – e, por conseguinte, de decidir o que permanece como memória viva e o que se converte em vestígio silencioso.

Iniciaremos uma análise dos trechos do livro que são relevantes para a vivência *Queer*, pela parte mais marcante, a exposição dos corpos no muro:

> Agora viramos as costas para a igreja e lá está a coisa que na verdade viemos ver: o Muro.
> O Muro também tem centenas de anos de idade ou, pelo menos, mais de cem. Como as calçadas é de tijolos vermelhos, e em outros tempos deve ter sido simples, mas bonito. Agora, os portões têm sentinelas e há novos holofotes medonhos montados sobre postes de metal acima dele, e arame farpado ao longo da base e cacos de vidro fixados com concreto ao longo do topo.
> Ninguém passa por aqueles portões voluntariamente. As precauções são para aqueles que tentam sair, embora até mesmo conseguir chegar ao Muro, vindo de dentro, ultrapassando o sistema de alarme eletrônico, seria quase impossível.
> Ao lado da entrada do portão principal há mais seis corpos pendurados pelo pescoço, com as mãos amarradas na frente, a cabeça enfiada em sacas brancas caídas para o lado sobre o ombro. Deve ter havido um Salvamento de Homens[45] hoje cedo de

[45] Salvamento de Homens (Salvaging) é uma cerimônia pública de execução promovida pelo regime de Gilead. O

> manhã. Não ouvi os sinos. Talvez tenha acabado por me acostumar a eles.
> Nós paramos, juntas como se atendendo a um sinal e olhamos para os corpos. Não faz mal se olharmos. Espera-se que olhemos: é para isso que estão lá, pendurados no Muro. Às vezes ficam lá expostos por dias a fio, até chegar um novo lote, de modo que o maior número possível de pessoas tenha a oportunidade de vê-los.
> O que segura as cordas em que estão pendurados são ganchos. Os ganchos foram fixados na alvenaria do Muro, para esse objetivo. Nem todos estão ocupados. Os ganchos parecem os mecanismos usados por pessoas sem braço (Atwood, 2017, p. 44).

O dispositivo político – especialmente no diálogo com a biopolítica – o Muro materializa a transição do poder disciplinar ao poder soberano. Se, em Gilead, o Estado administra a vida reprodutiva (bíos), aqui ele exibe sua prerrogativa última: decidir sobre a morte. Trata-se da inscrição visível do poder de matar como advertência coletiva. A morte deixa de ser fato e converte-se em mensagem.

A descrição minuciosa – ganchos fixados na alvenaria para esse objetivo – revela institucionalização da execução. O instrumento não é improviso; é arquitetura. O espaço urbano é reconfigurado como teatro punitivo. A cidade torna-se tribunal silencioso onde o corpo do dissidente funciona como prova e sentença simultaneamente. Essa cena dialoga diretamente com a noção de performatividade regulada. Se a vivência *Queer* representa, no regime, ameaça à normatividade heterorreprodutiva, o Muro simboliza o destino daqueles que transgridem a matriz de inteligibilidade social. A exposição pública converte o desvio em espetáculo, reafirmando os limites do aceitável. O corpo pendurado é corpo que falhou em conformar-se.

O olhar é convocado como parte do ritual disciplinar. Não se trata apenas de punir o infrator, mas de moldar os vivos. O medo internalizado substitui a necessidade de vigilância constante. A cena, assim, articula-se com o que identificamos como dinâmica de normalização, onde a sociedade aprende a autocontrolar-se mediante o espetáculo da exclusão extrema. É relevante notar que a narrativa sugere habituação: talvez tenha acabado por me acostumar ao tocar dos sinos que avisa a punição. A banalização da violência indica estágio avançado de captura subjetiva. A repetição transforma horror em paisagem. Aqui, a ruptura dos direitos humanos não se manifesta apenas na execução sumária, mas na erosão da sensibilidade coletiva.

Em chave *Queer*, o Muro também pode ser lido como metáfora da fronteira simbólica que separa vidas reconhecidas de vidas descartáveis. Aquelas que escapam à norma – sejam dissidentes sexuais, políticos ou religiosos – tornam-se exemplos negativos. A visibilidade, nesse contexto, é punição.

---

termo é deliberadamente eufemístico: “salvar”, aqui, significa eliminar aquele que teria atentado contra a ordem divina e política do Estado teocrático. Trata-se de um ritual encenado, frequentemente realizado em espaços visíveis, para que a população, especialmente as Aias, testemunhe a punição. A finalidade não é apenas punitiva, mas pedagógica e disciplinadora.

Se, no percurso anterior da tese, analisamos como a performatividade pode ser estratégia de sobrevivência (como em Diadorim) ou gesto de resistência (como ainda veremos em Stella Manhattan), em Gilead ela é rigidamente vigiada. A diferença não é apenas marginalizada; é eliminada e exposta. O corpo morto torna-se signo pedagógico da norma. O Muro, portanto, é mais que cenário: é síntese arquitetônica da biopolítica autoritária. Ele demarca o limite entre vida administrada e vida anulada. E recorda, de modo perturbador, que a exclusão extrema começa sempre pela construção simbólica de que certas vidas são menos dignas – menos humanas – do que outras.

A cena se estende diretamente à questão *Queer*: "Os outros dois têm cartazes púrpura pendurados ao redor do pescoço: Traição por Falsidade de Gênero. Seus corpos ainda estão vestidos com os uniformes dos Guardiões. Foram apanhados juntos, devem ter sido, mas onde? Numa caserna, num chuveiro? É difícil dizer" (Atwood, 2017, p. 55). A expressão é reveladora. Não se trata de ato imoral, mas de "falsidade de gênero". O regime não apenas regula práticas; ele reivindica monopólio sobre a verdade ontológica do sujeito. Gilead institui-se como autoridade epistêmica que define o que é ser homem ou mulher. Qualquer divergência converte-se em traição política. À luz da teoria da performatividade, o gênero não é essência, mas repetição regulada de atos. Gilead, contudo, opera inversão autoritária: transforma essa repetição normativa em dogma ontológico. Aqueles que performam fora do roteiro oficial são acusados de "falsidade", como se houvesse um gênero verdadeiro a ser traído.

O termo "traição" desloca a questão para o campo soberano. Não é pecado privado, mas atentado contra o Estado. A dissidência de gênero é equiparada à subversão política. A sexualidade torna-se questão de segurança nacional. Nesse ponto, a narrativa dialoga com a noção de estado de exceção de Agamben (2002), o corpo dissidente é colocado fora da proteção da lei, tornando-se vida matável. Há, ainda, elemento performático na própria execução. Os cartazes púrpura pendurados ao redor do pescoço funcionam como legenda interpretativa do cadáver. O poder não confia que o corpo fale por si; é necessário inscrever o crime sobre ele. O discurso acompanha a morte, garantindo que a pedagogia moral seja inequívoca.

O detalhe narrativo – "mas onde? Numa caserna, num chuveiro?" – revela a obsessão inquisitorial com o espaço da intimidade masculina. A homossociabilidade militar, que sustenta o aparato repressivo, torna-se suspeita quando atravessada pelo desejo. A masculinidade hegemônica exige constante vigilância de si mesma. No percurso da tese, sustentamos que a vivência *Queer*, quando visibilizada, oscila entre tolerância precária e perseguição aberta. Aqui, não há ambiguidade: a dissidência é criminalizada e exposta. O Muro, novamente, converte-se em palco onde o gênero é julgado, punido e exemplificado. A "falsidade de gênero" revela,

paradoxalmente, a fragilidade da própria norma. Se o gênero fosse verdade natural, não exigiria aparato punitivo tão violento para defendê-lo. A necessidade de enforcar, nomear e exibir indica que a norma depende de reiterada reafirmação coercitiva.

Ao recordar Moira, Offred recupera não apenas amiga ou amante potencial, mas horizonte crítico que insiste em sobreviver mesmo sob a opressão. A vivência *Queer*, aqui, é possibilidade de pensar relações fora da lógica proprietária – e, portanto, ameaça permanente a qualquer sistema que dependa da desigualdade para se manter:

> O que me diria ela, sobre o Comandante, se estivesse aqui? Provavelmente desaprovaria. Ela desaprovava Luke[46], em tempos passados. Não Luke, mas o fato de que ele fosse casado. Dizia que eu estava invadindo, para roubar a caça, a propriedade de outra mulher. Eu dizia que Luke não era um peixe nem um pedaço de terra, tampouco, que era um ser humano e podia tomar suas próprias decisões. Ela dizia que eu estava racionalizando. Eu dizia que estava apaixonada. Ela dizia que isso não era desculpa. Moira sempre foi mais lógica do que sou.
> Eu disse que ela própria não tinha mais aquele problema, desde que decidira que preferia mulheres e, até onde eu podia ver, não tinha quaisquer escrúpulos quanto a roubá-las ou pegá-las emprestado quando tinha vontade. Ela disse que isso era diferente, porque o equilíbrio de poderes era igual entre mulheres, de modo que sexo era uma transação entre partes meeiras. Eu disse que "partes meeiras" era uma expressão machista, se era assim que ela ia ser, e de qualquer maneira aquele argumento estava ultrapassado. Ela disse que eu banalizava a questão e que se pensava que estava ultrapassada, estava vivendo com a cabeça enfiada na areia (Atwood, 2017, p. 205-206).

O diálogo rememorado entre Offred e Moira constitui um dos momentos mais densos de elaboração ética e política da sexualidade, a vivência *Queer* não aparece sob o signo da punição espetacular – como no Muro –, mas como dissenso argumentativo, como disputa interpretativa sobre desejo, poder e responsabilidade. Moira, ao afirmar que "o equilíbrio de poderes era igual entre mulheres", introduz categoria central em nosso percurso até este ponto: a assimetria estrutural nas relações heteronormativas. Sua crítica não recai sobre o amor em si, mas sobre a inserção desse amor numa economia patriarcal em que o casamento implica propriedade simbólica e desigualdade de posições. O conflito não é moralista; é político.

De acordo com a teoria da performatividade de Judith Butler, o trecho revela como o

---

[46] Luke é o marido de Offred no período anterior à instauração de Gilead e pai de sua filha. No romance, ele representa a memória de uma normalidade afetiva e conjugal que precede o regime teocrático. Divorciado quando inicia o relacionamento com Offred, sua condição já revela as tensões morais do mundo pré-Gilead. Após a ascensão do regime, tenta fugir com a família para o Canadá; é capturado ou morto – o destino permanece incerto – tornando-se, na narrativa, figura espectral da perda e do passado irrecuperável.
Na adaptação televisiva, o personagem é interpretado por O-T Fagbenle, ator negro, o que introduz uma camada adicional de leitura, ao inscrever a personagem também no campo das questões raciais. Tal escolha de elenco não altera o núcleo narrativo, mas potencializa a dimensão política da obra, permitindo que a experiência de perda, deslocamento e vulnerabilidade seja igualmente atravessada por marcadores de raça, ampliando o alcance crítico da representação. Principalmente, por, na série de *O Conto da Aia*, não ter surgido nem um comandante afrodescendente, mantendo este fator de seletividade ainda periférico, mas plausível de futura análise.

desejo está sempre atravessado por normas sociais que o precedem. Offred reivindica a autonomia individual de Luke ("pode tomar suas próprias decisões"); Moira, por sua vez, denuncia que a liberdade individual não neutraliza a estrutura de poder que molda tais decisões. A tensão entre agência e estrutura emerge com nitidez. Quando Moira sustenta que relações entre mulheres operariam sob "equilíbrio de poderes", ela invoca ideal de reciprocidade não mediada pela hierarquia masculina. Ainda que essa formulação possa ser criticamente problematizada – pois nenhuma relação está isenta de assimetrias – sua afirmação explicita que a heterossexualidade, no contexto social anterior a Gilead, já continha traços de desigualdade institucionalizada.

O debate também antecipa o colapso que se seguirá. A pluralidade de posições, a possibilidade de discordância, o espaço para reflexão crítica – tudo isso desaparecerá sob o regime teocrático. O trecho funciona, assim, como vestígio de mundo em que o dissenso era possível. A lembrança adquire dimensão nostálgica e política: não apenas a sexualidade foi regulada em Gilead, mas o próprio direito ao debate foi suprimido.

Moira encarna a figura paradigmática da resistência *Queer*, sua lógica, sua recusa à banalização, sua defesa da simetria relacional antecipam a crítica ao patriarcado que Gilead radicalizará. Se o regime converte mulheres em categorias funcionais, Moira insiste na autonomia erótica e na consciência estrutural. Interessante notar que Offred acusa a expressão "partes meeiras" de ser machista – ironia reveladora de como a linguagem jurídica e econômica permeia até discussões íntimas. O amor é analisado como contrato; o desejo, como posse. A cena revela que, mesmo antes da distopia, as relações já estavam saturadas por metáforas proprietárias.

O regime de meação, isto é, à divisão igualitária dos bens adquiridos na constância da união, notadamente sob o regime da comunhão parcial de bens (arts. 1.658 e seguintes do Código Civil). Nessa sistemática, cada cônjuge ou companheiro tem direito à metade do patrimônio comum, sobretudo em hipóteses de dissolução do vínculo (separação, divórcio ou morte), sendo a meação distinta da herança propriamente dita. No que concerne às uniões entre pessoas do mesmo gênero, a jurisprudência do Supremo Tribunal Federal (ADI 4277 e ADPF 132, 2011) reconheceu a união estável homoafetiva como entidade familiar, estendendo-lhe os mesmos efeitos jurídicos das uniões heteroafetivas, inclusive quanto à meação e aos direitos sucessórios. Em termos normativos, não há distinção formal entre relações hetero e homoafetivas no tocante à divisão patrimonial: ambas se submetem, em regra, aos mesmos regimes de bens e às mesmas garantias de proteção.

Todavia, a menção literária da citação, opera um deslocamento semântico relevante. Ao

sugerir que relações lésbicas comportariam uma espécie de “partes meeiras naturais”, não se está a tratar da divisão de bens em sentido estrito, mas de uma metáfora de simetria relacional, em contraste com a assimetria historicamente atribuída às relações heteronormativas. Nesse registro, a “meação” deixa de ser categoria patrimonial para tornar-se figura de igualdade de direitos, de reciprocidade afetiva e de distribuição equânime de poder no interior do vínculo. A referência não descreve um regime legal diverso, mas reconfigura a linguagem do direito para iluminar tensões sociais e afetivas, evidenciando que, embora a igualdade seja formalmente assegurada, a experiência concreta dos vínculos pode ainda ser atravessada por assimetrias que excedem o texto normativo.

No horizonte da tese, esse trecho demonstra que a vivência *Queer*, quando exposta, não é apenas questão identitária, mas também epistemológica: ela desestabiliza a naturalização das hierarquias e exige revisão das categorias que organizam afeto e poder. O debate entre Offred e Moira evidencia que o problema não é o desejo, mas o regime que o enquadra.

Preconceitos cotidianos:

> Nós duas rimos então, e quando ela foi embora nos abraçamos como de hábito. Houve uma época em que não nos abraçávamos, depois que me contou que era gay; mas então ela me disse que eu não a atraía, me tranquilizando, e havíamos retomado o hábito. Podíamos brigar e discutir feio e trocar palavrões, mas isso não mudava nada lá no fundo. Ela ainda era minha mais velha amiga.
> É (Atwood, 2017, p. 207).

O trecho, à primeira vista singelo, revela uma camada mais sutil – e, por isso mesmo, mais persistente – de preconceito cotidiano. A opressão não se manifesta apenas nas execuções públicas ou nas tipificações penais de “falsidade de gênero”, mas também nas microdinâmicas afetivas que estruturam o convívio social. A interrupção temporária dos abraços após a revelação da homossexualidade de Moira evidencia o funcionamento da heteronormatividade como matriz de inteligibilidade. Offred, ainda que se considere progressista, experimenta desconforto automático – não por rejeição explícita, mas por internalização de um regime que sexualiza toda proximidade entre mulheres quando uma delas é lésbica. O corpo *Queer* é imediatamente convertido em potencial ameaça erótica.

Somente quando Moira assegura que Offred “não a atraía” é que o abraço é restaurado. A normalidade depende da neutralização do desejo. A amizade heterossexual feminina só se mantém estável se a homossexualidade for dessexualizada ou contida. Esse mecanismo revela como o preconceito opera não apenas pela exclusão violenta, mas pela necessidade de constante reafirmação da inocuidade da diferença. À luz da teoria da performatividade, percebe-se que o gênero e a sexualidade não são apenas identidades declaradas, mas expectativas sociais

reiteradas. Offred não rompe com Moira; contudo, reage segundo um roteiro aprendido: a homossexualidade desloca o campo do seguro para o ambíguo. A confiança é restaurada não pela aceitação incondicional, mas pela garantia de que a norma não será desafiada naquele espaço íntimo.

O extrato também ilustra a gradação da violência normativa. Antes de Gilead institucionalizar a perseguição, já existiam formas difusas de desconforto e distanciamento. O preconceito não nasce no regime; ele é radicalizado por ele. A distopia, assim, amplifica micropreconceitos que já circulavam no tecido social.

Importa observar que o vínculo afetivo permanece: "Ela ainda era minha mais velha amiga". A persistência do laço demonstra que a convivência pode sobreviver às fricções normativas. Contudo, o episódio revela que a aceitação plena exige processo de desaprendizagem da heteronormatividade internalizada. Outrossim, este fragmento é precioso justamente por sua banalidade. Ele mostra que a vivência *Queer* é exposta não apenas em momentos de heroísmo ou perseguição, mas nas hesitações do abraço, nas pausas do convívio, nos ajustes silenciosos que definem quem pode tocar e ser tocado sem suspeita.

O preconceito cotidiano, portanto, não é explosivo; é sutil. E é dessa sutileza que regimes autoritários frequentemente se alimentam, transformando desconfortos difusos em políticas explícitas de exclusão. As micro-opressões são culturalmente perpetuadas neste outro momento:

> Vocês jovens não dão valor às coisas, dizia. Não sabem as coisas por que tivemos que passar, só para conseguir fazer com que vocês chegassem onde estão. Olhe só para ele cortando as cenouras. Vocês não sabem quantas vidas de mulheres, quantos corpos de mulheres, os tanques tiveram que derrubar só para chegar a este ponto?
> Cozinhar é o meu hobby, dizia Luke. Gosto de cozinhar.
> Hobby, "patetóbby", como diria a minha mãe. Você não precisa inventar desculpas para mim. Houve um tempo em que não lhe teria sido permitido ter um hobby desses, teriam chamado você de veado.
> Não, mãe, eu dizia. Não vamos começar a discutir por uma coisa de nada, uma bobagem.
> Por nada, dizia ela com amargura. Você chama isso de nada. Você não compreende absolutamente a respeito de que estou falando (Atwood, 2017, p. 148-149).

O fragmento evidencia tensão intergeracional que atravessa toda a tessitura de O Conto da Aia, expondo, com notável lucidez, a historicidade das conquistas feministas e a fragilidade das transformações culturais. A fala da mãe de Offred convoca memória de lutas corporificadas – "quantos corpos de mulheres" – evocando que a liberdade cotidiana é produto de embates sangrentos e não dádiva espontânea da modernidade.

O gesto trivial de Luke – cortar cenouras e declarar a cozinha como hobby – torna-se, assim, símbolo performativo. A mãe identifica naquele ato uma subversão da divisão sexual do

trabalho. O passado em que homens seriam ridicularizados como “veado” por desempenharem tarefas domésticas revela como a masculinidade normativa era rigidamente policiada. O insulto homofóbico opera como instrumento disciplinador do gênero. Segundo a teoria da performatividade, o gênero se consolida pela repetição regulada de atos. Cozinhar, nesse contexto, é gesto que tensiona a norma, pois desloca o masculino de sua zona de privilégio produtivo para o espaço historicamente feminizado do cuidado doméstico. A reação da mãe demonstra que a redistribuição simbólica das tarefas constitui ato político.

No percurso da tese, argumentamos que a vivência *Queer* e as dissidências de gênero não se manifestam apenas na identidade sexual declarada, mas também na reorganização das práticas ordinárias. Luke não reivindica identidade não normativa; ainda assim, sua ação performativa fragiliza a rigidez dos papéis. O preconceito cotidiano emerge na possibilidade de rotulá-lo, reduzindo o gesto à suspeita de homossexualidade.

A mãe, por sua vez, recusa a banalização: “Você chama isso de nada”. Seu amargor indica consciência de que cada pequeno deslocamento foi conquistado a alto custo. A crítica não é dirigida ao genro, mas à amnésia histórica que tende a naturalizar direitos arduamente obtidos. Aqui, a narrativa antecipa o colapso que Gilead instaurará: aquilo que parece “nada” pode ser revogado com rapidez alarmante.

Sob perspectiva biopolítica, a cena demonstra que a distribuição de funções domésticas integra o regime de gestão dos corpos. A cozinha, aparentemente espaço privado, é território de disputa simbólica. A partilha de tarefas ameaça a ordem que associa masculinidade a autoridade e feminilidade a servidão.

O trecho ilustra como preconceitos e regulações de gênero operam tanto pela ridicularização quanto pela memória de violência histórica. O insulto (“veado”) revela que a masculinidade hegemônica depende da exclusão do desvio; a lembrança dos “corpos de mulheres” evidencia que a liberdade é precária e reversível. Assim, a cena condensa advertência central: conquistas culturais podem ser percebidas como triviais por quem já nasce sob sua vigência, mas sua erosão começa precisamente quando se perde a consciência de sua origem conflitiva. O cotidiano, longe de neutro, é palco onde se decide – silenciosamente – a permanência ou a supressão da pluralidade de existências.

Após as mulheres serem restringidas ao direito de possuírem contas bancárias, que passaram a ser coordenadas por representantes masculinos, vimos um apoio comunitário: “Eu vou entrar na clandestinidade. Alguns dos rapazes gays podem assumir nossos números e nos comprar as coisas de que precisarmos” (Atwood, 2017, p. 214). O excerto revela momento decisivo de fratura institucional: a revogação do direito das mulheres de manterem contas

bancárias próprias. A medida, aparentemente administrativa, constitui ato inaugural de despossessão civil. Ao transferir a titularidade financeira para representantes masculinos, o Estado não apenas limita a autonomia econômica, mas redefine juridicamente o estatuto da mulher como sujeito dependente.

Essa passagem evidencia o que denominamos regressão da cidadania material. A exclusão não começa pela violência física, mas pela interdição de instrumentos de agência. A impossibilidade de acessar recursos financeiros equivale à neutralização da capacidade de escolha – condição basilar para o exercício de direitos humanos. É nesse contexto que emerge a solidariedade subterrânea, dentro da comunidade *Queer*, quando Moira alega que alguns dos rapazes gays podem assumir sua tutela financeira. A clandestinidade torna-se espaço de reorganização ética. Aqueles historicamente marginalizados – homens gays, já alvos de suspeita moral – convertem-se em mediadores de sobrevivência. A dissidência sexual, antes estigmatizada, assume função de suporte político.

Essa inversão é teoricamente fecunda. Ao sustentar que a vivência *Queer*, ao escapar da normatividade hegemônica, desenvolve formas alternativas de rede e cuidado. Aqui, o grupo que a ordem dominante considerava periférico demonstra maior plasticidade e capacidade de resistência. A solidariedade emerge da experiência compartilhada de exclusão. Sob perspectiva biopolítica, a medida estatal revela estratégia clássica: controlar fluxos financeiros para controlar corpos. Ao retirar das mulheres o acesso direto ao capital, o regime reinstaura dependência estrutural. O gesto clandestino, por sua vez, é ato de contra-governamentalidade: cria-se circuito paralelo de circulação de bens, reconfigurando a economia da obediência. Há também dimensão *Queer* na própria ideia de "assumir números". A identidade civil – representada por dados bancários – é temporariamente deslocada, compartilhada, performada por outro. A estabilidade documental do sujeito é tensionada. A norma que pretende fixar identidades é subvertida por práticas de substituição estratégica.

No horizonte da tese, o trecho confirma que a resistência não se limita a confrontos explícitos, mas se manifesta em alianças pragmáticas. A comunidade *Queer*, longe de fragmentar-se, revela potencial agregador quando confrontada por ameaça comum. A clandestinidade torna-se laboratório de cidadania alternativa. A passagem demonstra que regimes autoritários frequentemente subestimam a potência das redes marginais. Ao tentar excluir, acabam inadvertidamente estimulando formas mais densas de solidariedade. A supressão de direitos, paradoxalmente, pode catalisar novas articulações comunitárias – ainda que sob risco constante. A cena, portanto, não apenas ilustra o início da opressão econômica, mas também antecipa a possibilidade de uma comunidade *Queer* unificada por causa comum:

não pela negação das diferenças internas, mas pela convergência diante da exclusão estrutural.

Uma questão mais profunda, um vislumbre da performatividade: “Você não pode controlar o que sente, disse Moira certa ocasião, mas pode controlar como se comporta. O que está tudo muito bem” (Atwood, 2017, p. 230). A frase parece, à primeira vista, pragmática; contudo, revela cisão fundante entre desejo e conduta. Em termos performativos, o gênero e a sexualidade não se definem pela essência do sentir, mas pela repetição regulada do agir. Conforme problematizado a partir de Judith Butler, a identidade emerge no campo público como ato reiterado, socialmente inteligível. O comportamento – e não o afeto – é o alvo da vigilância. Moira reconhece a incontrolabilidade do desejo, mas admite a disciplinarização da conduta. Em Gilead, essa distinção adquire contornos dramáticos: o regime não pode erradicar o sentir, mas pode punir o gesto. A biopolítica não alcança o íntimo senão por meio da coerção do corpo visível. O que se regula é a aparência, o contato, a prática. Defendemos que a vivência *Queer* frequentemente negocia essa fissura; a sobrevivência exige, por vezes, ocultamento performativo. A frase de Moira antecipa esse cálculo. A liberdade subjetiva subsiste como resíduo interno; entretanto, a exteriorização pode significar risco extremo.

Há, ainda, dimensão ética implícita. Se o comportamento é controlável, então a responsabilidade recai sobre a escolha de se expor ou de se conter. A frase sugere ambiguidade: é conselho de autopreservação ou resignação diante da opressão? A resposta permanece em suspensão, refletindo a própria ambivalência da existência dissidente sob vigilância. Sob leitura mais profunda, o trecho revela precariedade da autenticidade em regimes normativos. Se o sentir não basta para constituir identidade reconhecida, e o agir é regulado, a subjetividade encontra-se comprimida entre silêncio e punição. O controle do comportamento torna-se mecanismo de sobrevivência, mas também instrumento de internalização da norma. A afirmação de Moira ecoa como síntese da condição *Queer* em contextos hostis: o desejo resiste no interior, mas o mundo exige cálculo estratégico da performance. A frase, aparentemente simples, expõe drama ontológico – a distância entre o que se é e o que se pode mostrar ser.

Vejamos outros ambientes, lugares onde tudo é permitido, um local para homens terem sua variedade e para haver reuniões com estrangeiros em negociação nesta nação, recintos restritos, possivelmente haja poucos nesta distopia teocrática, apenas nas grandes cidades:

> “De modo que aqui estou. Eles nos dão até creme facial. Você deveria arranjar alguma maneira de entrar para cá. Teria três ou quatro bons anos antes que a boceta ficasse gasta e eles mandassem você para o cemitério. A comida não é má e tem bebida e drogas, se você quiser, e só trabalhamos à noite”.
> – Moira – digo. – Você não está falando sério. – Ela agora está me assustando, porque o que ouço em sua voz é indiferença, uma falta de volição. Então, será que realmente fizeram isso com ela, tiraram-lhe alguma coisa, o quê?, que costumava ser uma parte tão essencial e importante de seu ser? Mas como posso esperar que Moira continue,

> com minha ideia de sua coragem, que viva à altura dela, que aja de acordo com ela, quando eu mesma não o faço?
> Não quero que Moira seja como eu. Que desista, que aceite submeter-se, salve a própria pele. É nisso que se resume. Quero bravura de sua parte, valentia, heroísmo, combate individual. Algo que me falta.
> – Não se preocupe comigo – diz ela. Deve saber parte do que estou pensando. – Ainda estou aqui, você pode ver que sou eu. De qualquer maneira, veja sob o seguinte ponto de vista: não é tão ruim, há mulheres em penca por aqui. Paraíso de sapatão, você poderia chamar.
> Agora ela está caçoando, mostrando alguma energia, e me sinto melhor.
> – Eles deixam vocês ficarem juntas? – pergunto.
> – Se deixam, que diabo, eles encorajam. Sabe como chamam este lugar, entre eles? A Casa de Jezebel. As Tias acham que estamos todas condenadas ao inferno de qualquer maneira, desistiram de nós, de modo que não importa que tipo de vício tenhamos, e os Comandantes estão pouco se lixando com o que façamos em nossas horas de folga. Em todo caso, o fato é que mulher com mulher, digamos, lhes dá tesão.
> – E quanto às outras? – pergunto.
> – Pense da seguinte maneira – diz ela –, elas não gostam muito de homens. – Moira dá de ombros de novo. Poderia ser resignação (Atwood, 2017, p. 296).

A cena da Casa de Jezebel[47] constitui uma das mais perturbadoras revelações da lógica paradoxal do regime. Trata-se de um espaço de exceção que, sob aparência de permissividade, reafirma de modo ainda mais cruel a normatividade hegemônica. O que se apresenta como liberdade é, na verdade, instrumentalização. Onde deve ser compreendida como zona biopolítica de gestão diferencial dos corpos. Se o regime pretende ordenar a reprodução, necessita também de espaços clandestinos – ainda que oficialmente tolerados – para absorver aquilo que não pode ser integrado à sua economia normativa. A permissividade não é concessão, mas estratégia de controle.

Moira, outrora símbolo de resistência, aparece aqui marcada por uma indiferença que inquieta Offred. O que se vislumbra não é rendição pura, mas transformação subjetiva diante da violência estrutural. O regime não destrói apenas o corpo; ele reorganiza o horizonte do possível. A sobrevivência torna-se critério ético predominante. Nesse ponto, a narrativa

---

[47] Jezabel (ou Jezebel) era princesa fenícia, filha de Etbaal, rei de Sidom, e tornou-se rainha de Israel ao casar-se com o rei Acabe. Sua presença marca a introdução e institucionalização do culto a Baal em território israelita, em confronto direto com o monoteísmo javista. O texto bíblico a descreve como figura de forte influência política e religiosa, frequentemente associada à perseguição dos profetas do Senhor, especialmente no episódio de antagonismo com o profeta Elias. Um dos momentos mais emblemáticos de sua atuação encontra-se na narrativa da vinha de Nabote (1 Reis 21), em que Jezabel articula, por meio de falsas acusações, a condenação e morte de Nabote para assegurar ao rei a posse de sua propriedade – episódio que reforça sua imagem de manipulação e abuso de poder. Seu desfecho é igualmente carregado de simbolismo: ao ser confrontada por Jeú (rei de um Reino na área Norte de Israel), Jezabel é lançada de uma janela, tendo seu corpo devorado por cães, cumprindo a profecia previamente anunciada (2 Reis 9). A cena adquire caráter exemplar, funcionando como punição paradigmática no imaginário religioso.
A figura de Jezabel, tal como construída no texto bíblico, não pode ser lida apenas como personagem histórica, mas como um dispositivo discursivo de condensação simbólica, no qual se entrelaçam poder, alteridade e controle do feminino. A tradição dos livros dos Reis a apresenta como agente da idolatria, perseguidora dos profetas e instigadora de injustiças, porém, sob análise crítica, revela-se também como uma figura cuja condenação está profundamente marcada por um olhar patriarcal e teológico normativo.

tensiona a expectativa heroica: exigir bravura contínua é ignorar o desgaste imposto pela opressão.

A aparente liberdade sexual desse espaço revela ambivalência. O regime que condena publicamente a dissidência de gênero e sexualidade cria, simultaneamente, um lugar onde tais práticas são permitidas – desde que permaneçam invisíveis, mercantilizadas e subordinadas ao desejo masculino. A sexualidade dissidente é tolerada quando se converte em espetáculo e entretenimento. Fora desse contexto, permanece criminalizada. Tal dinâmica confirma a tese de que o poder normativo não elimina o desvio; ele o administra. O que não pode ser extirpado é reconfigurado como recurso. A Casa de Jezebel torna-se, assim, laboratório de hipocrisia institucional. O Estado puritano depende daquilo que condena.

A referência irônica ao "paraíso de sapatão" explicita ainda outro aspecto: a dissidência é permitida porque não ameaça a ordem reprodutiva. Relações entre mulheres, nesse espaço, não são vistas como subversivas, mas como fetiche. A erotização masculina da lesbianidade neutraliza seu potencial político. O desejo entre mulheres é tolerado apenas enquanto objeto de voyeurismo. Em nosso horizonte conceitual, esse trecho ilumina a distinção entre aceitação e instrumentalização. A visibilidade não implica reconhecimento. A existência *Queer*, nesse contexto, não é legitimada; é consumida.

A resignação percebida por Offred em Moira pode ser lida como forma de sobrevivência adaptativa. A resistência, aqui, não assume a forma do confronto aberto, mas da persistência. Moira insiste: "Ainda estou aqui". A permanência, em si, torna-se gesto político. Essa passagem também dialoga com a crítica desenvolvida ao longo de nosso texto acerca da fragmentação interna das comunidades dissidentes. Mesmo em espaços de exclusão, surgem hierarquias, concessões e ambiguidades. A Casa revela que nem todo espaço aparentemente marginal é libertador; alguns reproduzem, sob outras formas, as estruturas que pretendem escapar.

Em última instância, o episódio sugere que a luta por reconhecimento não pode limitar-se à tolerância condicionada. A verdadeira emancipação exige superar a lógica que aceita a diferença apenas quando esta serve à norma dominante. A distopia de Gilead, ao permitir o desvio sob vigilância, expõe o risco permanente de que a pluralidade seja transformada em mercadoria e não em direito.

À guisa de fecho deste percurso por O Conto da Aia, impõe-se reconhecer que Gilead não é apenas uma distopia teocrática, mas um laboratório extremo de gestão das identidades. Ali, a vivência *Queer* oscila entre três regimes: a eliminação exemplar (o Muro), a clandestinidade solidária (as redes subterrâneas) e a tolerância instrumentalizada (a Casa de Jezebel). A norma, longe de estável, revela-se ansiosa e vigilante; necessita nomear, punir,

exibir e, quando conveniente, explorar. A performatividade é rigidamente policiada, e o corpo dissidente é convertido ora em ameaça, ora em mercadoria. O reconhecimento não é direito, mas concessão precária.

Encerramos, assim, a análise de Gilead com uma advertência conceitual que sustenta a tese: não basta que a diferença exista; é preciso interrogar sob quais condições ela é admitida, regulada ou silenciada. É nesse ponto que se torna fecundo deslocar o olhar para Stella Manhattan, de Silviano Santiago. Se em Gilead a dissidência é capturada por um regime totalitário, em Stella Manhattan encontraremos outra cartografia: a performatividade como jogo, ironia e reinvenção identitária em meio a dispositivos de vigilância menos teocráticos, porém igualmente políticos. Passamos, portanto, de uma distopia de clausura para uma narrativa em que o corpo *Queer* não apenas resiste, mas performa-se como estratégia estética e crítica – deslocando o eixo da mera sobrevivência para a invenção de si.

3.3 Stella Manhattan

Silviano Santiago (1936-) é um dos mais influentes intelectuais brasileiros contemporâneos, destacando-se como escritor, crítico literário e ensaísta de projeção nacional e internacional. Sua trajetória consolida-se, sobretudo a partir da década de 1980, quando se afirma como referência incontornável do pensamento crítico brasileiro, tanto pela publicação de ensaios reunidos em *Uma literatura nos trópicos*, *Vale quanto pesa* e *Nas malhas da letra*, quanto por sua produção ficcional, na qual se inscrevem obras como *Em liberdade* e *Stella Manhattan* (Mattos, 2008).

Reconhecido por articular crítica e ficção em uma escrita ensaístico-ficcional de suplementação, Santiago desenvolve uma obra em que os dois discursos dialogam em regime de reciprocidade, de modo que a reflexão teórica ilumina a ficção, ao passo que a ficção tensiona e reconfigura os campos da crítica (Ribeiro, 2008). Tal movimento encontra fundamento na noção de "entre-lugar", conceito formulado pelo autor nos anos 1970, especialmente em "*O entre-lugar do discurso latino-americano*", e retomado em *Vale quanto pesa*, como espaço estratégico de observação das relações de dependência cultural e das políticas de identidade. Sua formação intelectual foi profundamente marcada pelo diálogo com o pensamento pós-estruturalista, notadamente com Jacques Derrida, cuja recepção no Brasil contou com sua contribuição decisiva, inclusive com a organização do *Glossário de Derrida* em 1976. Ao regressar ao país após experiência internacional, passou a atuar de modo intenso na formação

do pensamento crítico brasileiro, sobretudo no eixo Rio-BH (Mattos, 2008).

No campo da ficção, *Stella Manhattan* (publicado originalmente em 1985) ocupa lugar central. O romance narra a trajetória de Eduardo Costa e Silva, jovem brasileiro que, durante a ditadura militar, vive em Nova York e trabalha no Consulado do Brasil, após ter sido afastado da família em razão de sua orientação sexual. Praticamente um exílio, onde Eduardo constrói a persona de Stella Manhattan – figura que tensiona identidade nacional, sexualidade e vigilância política, inscrevendo o corpo dissidente no cruzamento entre desejo e controle estatal (Ribeiro, 2008).

A crítica reconhece na obra de Santiago um exercício constante de desdobramento e ambiguidade estrutural, em que vida e arte se entrechocam, desatando "nós" ideológicos sem abolir a tensão que os constitui (Mattos, 2008). Tal característica faz de Santiago um pensador que, a partir da margem – do "entre-lugar" – reconfigura os debates sobre identidade, dependência cultural, exílio, autoritarismo e políticas da subjetividade. É, portanto, sob essa densidade teórico-literária que se deve introduzir *Stella Manhattan*: não apenas como romance de temática homoerótica e política, mas como obra que dramatiza, em chave ficcional, as disputas em torno da performatividade do gênero, da construção da nação e da inscrição do sujeito dissidente nos regimes de poder.

Stella Manhattan, inscreve-se no contexto da ditadura militar brasileira e desloca sua ação para Nova York, no final da década de 1960. A narrativa acompanha Eduardo que, após escândalo familiar relacionado à sua sexualidade, é enviado aos Estados Unidos para trabalhar no Consulado do Brasil. O exílio, que deveria funcionar como correção disciplinar, converte-se em espaço de experimentação identitária. Em Manhattan, ele cria – ou revela – *Stella*, persona performática que encarna simultaneamente *glamour*, ironia e vulnerabilidade. Stella não é simples disfarce: é figura de expansão subjetiva, síntese carnavalesca de referências culturais (Carmen Miranda, divas do cinema, imaginário pop, em suma, uma estrela como o significado do nome expressa claramente) e, sobretudo, gesto político. A identidade torna-se móvel, teatral, conscientemente encenada. A narrativa alterna registros, vozes e perspectivas, tensionando as fronteiras entre crítica e ficção. O texto com característica do romantismo trabalha com duplicidades: Eduardo e Stella, Brasil e USA, repressão e liberdade, masculino e feminino. O corpo do protagonista transforma-se em campo simbólico onde se entrelaçam desejo, nacionalidade e vigilância.

O Consulado, espaço aparentemente burocrático, revela-se extensão do aparato autoritário brasileiro (retomando um momento de grande repressão brasileira, os "anos de chumbo" do AI-5). Mesmo em território estrangeiro, a ditadura projeta sua sombra: espionagem,

suspeitas e jogos de poder atravessam as relações entre diplomatas, militares e "exilados". Stella, ao circular por ambientes boêmios, artísticos e homoeróticos de Nova York, experimenta relativa liberdade, mas essa liberdade é precária. O exílio não elimina o controle; apenas o desloca. A sexualidade dissidente é simultaneamente possibilidade de emancipação e fator de risco político.

Com a instauração do regime em 1964, e sobretudo após o endurecimento promovido pelo AI-5, a repressão estatal adquire contornos sistemáticos, legitimada pela chamada Doutrina de Segurança Nacional. Nesse contexto, a figura do "inimigo" torna-se central, sendo construída de forma ampla e estratégica. Pessoas *Queer* passam a ser incluídas nesse campo semântico da subversão, não apenas como sujeitos moralmente desviantes, mas como potenciais agentes de desagregação social, associados a uma suposta infiltração comunista que ameaçaria a família, a moral e a ordem nacional (Pedroso, 2017).

Tal associação produz um deslocamento fundamental: a dissidência sexual deixa de ser apenas objeto de patologização ou repressão moral e passa a ser tratada como questão de segurança do Estado. Assim, o regime não apenas tolera, mas legitima a violência contra essas populações, abrangendo desde censura cultural até prisões arbitrárias, tortura e vigilância sistemática. A linguagem oficial – ao nomear tais sujeitos como "subversivos" – opera como mecanismo de desumanização, tornando-os alvos legítimos da máquina repressiva.

Importa destacar que, em um primeiro momento, a repressão incidia prioritariamente sobre indivíduos vinculados à militância política de esquerda, sendo a sexualidade um elemento secundário. Contudo, com o recrudescimento do regime a partir de 1968, há uma ampliação do escopo repressivo, incorporando explicitamente a dimensão moral: práticas, expressões e identidades *Queer* passam a ser perseguidas também por sua existência, na medida em que desafiam os padrões heteronormativos e cisgêneros promovidos pelo regime (Pedroso, 2017).

É nesse horizonte que se pode compreender, em chave interpretativa, a chamada "exportação" de Stella para os Estados Unidos, no romance Stella Manhattan, de Silviano Santiago. Tal deslocamento não se reduz a uma escolha individual ou a uma oportunidade circunstancial, mas pode ser lido como efeito de um contexto no qual a permanência no território nacional se torna insustentável para sujeitos que encarnam múltiplas formas de dissidência – política, sexual e identitária.

A migração, nesse sentido, assume a forma de exílio simbólico e estratégico, uma saída que conjuga sobrevivência e possibilidade de existência. Nos Estados Unidos, Stella encontra não apenas outro espaço geográfico, mas um campo relativamente mais permissivo de experimentação identitária, ainda que também atravessado por suas próprias contradições. O

deslocamento revela, assim, a violência estrutural do regime brasileiro: ao não eliminar diretamente todas as dissidências, ele as empurra para fora, produzindo uma diáspora silenciosa de corpos e subjetividades que não encontram lugar no projeto autoritário de nação. Dessa forma, a trajetória de Stella pode ser compreendida como síntese literária de um processo histórico mais amplo, no qual a repressão não se limita à coerção física, mas atua também na produção de condições de impossibilidade – tornando o exílio, voluntário ou forçado, uma das poucas vias de preservação da própria existência.

O romance opera no que o próprio Santiago (2000) denomina "entre-lugar": posição liminar entre centro e periferia, colonizador e colonizado, norma e desvio. Stella encarna essa condição. Não pertence integralmente a nenhum espaço; sua identidade é trânsito. A estrutura fragmentada do texto – marcada por mudanças de foco narrativo e pela ironia constante – impede leitura linear e fixa. A multiplicidade é método. A instabilidade formal espelha a instabilidade identitária. Sem recorrer a fechamento convencional, o romance preserva a ambiguidade como princípio. A trajetória de Stella não culmina em síntese redentora. O que permanece é a consciência de que a identidade, sob regimes autoritários e sob expectativas normativas, é sempre negociada.

Vejamos evidencia de três forças: a vigilância institucional, a racialização do corpo e o surgimento do desejo. Entre corte e carícia, Eduardo começa a compreender que sua existência não é apenas objeto de julgamento – é também campo de sensibilidade. A performatividade nasce, aqui, no interstício entre adequação e prazer – seguindo o mesmo campo simbólico de Riobaldo em *Grande Sertão: Veredas*. Referindo-se ao trecho:

> Se não fosse pela Lacucaracha[48] não sei não o que teria acontecido com Eduardo nos primeiros meses de Nova York. Triste, medroso, complexado, a primeira vez que sentiu que o seu corpo ainda existia foi no final do primeiro mês, quando foi cortar a juba numa barbearia de italianos na Oitava Avenida, isso depois que a Maria da Graça[49] chamou ele num canto pra lhe dizer que não ficava bem que um funcionário do consulado tivesse cabelo de hippie, você sabe como são as pessoas, reparam e depois fazem mau juízo. Maria da Graça fora até gentil com Eduardo, porque o que comentavam era o cabelo afro dele e os traços negroides, mais salientes é claro com a vasta cabeleira encaracolada, "parece até Pantera Negra". Sentiu o calor da mão do barbeiro que roçava a pele do rosto. Ninguém em Nova York tinha se aproximado tanto dele até então. Calor de pele humana, de gente, roçar de mão. O gesto mecânico de abrir e fechar a mão para fazer a tesoura cortar lhe parecia uma carícia que queria

[48] Lacucaracha é o apelido de Paco, um dos personagens mais marcantes do círculo de sociabilidade homossexual retratado no romance. O nome, que evoca a palavra espanhola cucaracha (barata), funciona como marca irônica e ao mesmo tempo afetiva dentro da comunidade *Queer* que frequenta os espaços noturnos e clandestinos da narrativa.

[49] Maria da Graça é funcionária do consulado brasileiro em Nova York e atua como figura de vigilância moral e institucional dentro do ambiente diplomático. Ela representa a presença da burocracia estatal brasileira no exterior e, ao mesmo tempo, encarna a mentalidade conservadora que permeava os círculos ligados ao regime militar.

nunca terminasse (Santiago, 2011, p. 26).

O trecho em exame concentra, em poucas linhas, múltiplas camadas de vulnerabilidade, desejo e disciplina social. Desde o início, a narrativa expõe Eduardo como sujeito deslocado – triste, medroso, complexado – cuja corporeidade parece suspensa até o instante em que, na barbearia, sentiu que o seu corpo ainda existia. A existência do corpo, aqui, não é evidência biológica, mas acontecimento sensível. Há, inicialmente, um gesto normativo, Maria da Graça adverte que não ficava bem o cabelo de hippie, a advertência revela o funcionamento da respeitabilidade diplomática como tecnologia de vigilância estética. O cabelo – signo cultural – torna-se marcador político. O corpo do servidor deve representar a nação de modo aceitável, disciplinado, heteronormativo.

A referência aos traços negroides, acompanhada da comparação com a figura de um "Pantera Negra", evoca um campo semântico que oscila entre distintas camadas históricas e simbólicas: desde a possível remissão a Felisberto de Oliveira, pugilista de destaque na década de 1930 em Nova Friburgo (Vabo, 2020); passando pela promulgação da Lei Afonso Arinos, marco inaugural da legislação antirracista no Brasil (Campos, 2016); até a alusão ao *Black Panther Party*, movimento político de orientação anti-imperialista fundado em 1966 nos Estados Unidos, voltado à luta pelos direitos civis da população negra (Carpini, 2000). Independentemente da referência específica mobilizada pelos comentários ouvidos por Graça na repartição, tais evocações introduzem uma dimensão racial que tensiona e complexifica a experiência *Queer*, evidenciando a intersecção entre marcadores de identidade e os regimes históricos de poder que os atravessam. Eduardo não é apenas dissidente em termos de sexualidade; seu corpo carrega marcas fenotípicas que o expõem à leitura racializada. A performatividade, portanto, não incide unicamente sobre gênero e desejo, mas também sobre raça.

O cabelo afro, exuberante, torna-se índice de alteridade que precisa ser aparado – literalmente. O corte de cabelo é rito de adequação simbólica. A tesoura que abre e fecha encarna a repetição disciplinar que molda o sujeito para torná-lo inteligível no campo institucional. Contudo, paradoxalmente, é nesse mesmo espaço de normatização que emerge o primeiro lampejo de erotização do corpo. O contato, aparentemente banal, adquire densidade erótica. A ausência prévia de proximidade humana transforma o gesto mecânico em carícia. O corpo, que fora objeto de julgamento, converte-se em superfície sensível. A experiência é ambivalente, a mesma cena que simboliza a domesticação do corpo também inaugura sua reativação afetiva. O gesto técnico é transfigurado pela percepção de Eduardo em potente toque desejado. A normatividade tenta corrigir a aparência; o desejo infiltra-se na disciplina.

Nesse ponto, Stella Manhattan começa a insinuar-se como possibilidade. A percepção do corpo como lugar de prazer, mesmo sob vigilância, antecipa a construção da persona performática que florescerá posteriormente. A barbearia, espaço masculino convencional, torna-se cenário inaugural de um erotismo discreto, subterrâneo. A análise confirma um eixo central, a vivência *Queer* não se manifesta apenas em declarações explícitas de identidade, mas em microexperiências corporais que reconfiguram a relação do sujeito com sua própria carne. O corpo disciplinado pela tesoura é, simultaneamente, corpo despertado pelo toque.

Em outro momento, um relato de Vianna[50] reforça a compreensão de que a dissidência não se situa fora da norma, mas em constante negociação com ela. A liberdade, longe de absoluta, manifesta-se como arte de transitar entre mundos – arte que Stella Manhattan, posteriormente, radicalizará ao transformar a própria instabilidade em estética e crítica política:

> O Vianna foi enumerando as mil dificuldades que tinha para transar numa legal em Nova York, ainda mais que gostava agora de gente barrapesada e não enjeitava também negro ou porto-riquenho, e em Nova York se a pessoa não estiver vestida a caráter nada feito. Só de uniforme. Cada um com o seu. Por isso tinha umas roupas de couro escondidas em casa e já não sabia mais como continuar a escondê-las sem levantar suspeitas da mulher. Pensou em guardá-las no consulado, no seu escritório. Não dava pra ficar entrando e saindo de valise na mão, iam pensar que tinha virado muambeiro. Já pensou, Eduardo, se pega fogo no consulado. Abrem a gaveta e bumba! Me expulsam do Exército. Às vezes dava para trocar de roupa dentro do carro. Entrava num estacionamento mais afastado do centro vestido de terno e gravata e de lá saía vestido com calça e blusão de couro. Guardava tudo no portamalas. Tinha medo do carro ser roubado um dia, você conhece Nova York, não brincam em serviço, e nem queria pensar na polícia encontrando a parafernália toda: botas estilo caubói, cinto e casaco de couro fantasiados com arrebites prateados e mais o quepe. Nem queria imaginar o bode (Santiago, 2011, p. 53).

O excerto expõe, com singular clareza, a coexistência entre desejo, normatividade e clandestinidade, reiterando que a vivência *Queer*, no romance, não se constrói apenas como identidade afirmada, mas como prática negociada sob vigilância constante. A fala de Vianna, ao enumerar as "mil dificuldades" para viver sua sexualidade, evidencia que o espaço urbano de Nova York, embora mais permissivo do que o Brasil ditatorial, permanece atravessado por códigos rígidos de reconhecimento. A exigência de estar vestido a caráter revela que a performatividade não é espontânea, mas regulada por signos visuais e corporais específicos. A sexualidade dissidente exige, paradoxalmente, conformidade estética. O uniforme – couro, botas, acessórios metálicos – torna-se passaporte para o desejo, o identificando dentro de uma

[50] Vianna é um coronel do exército brasileiro que atua como diplomata ligado ao consulado do Brasil em Nova York durante o período da ditadura militar. O personagem é construído de maneira profundamente ambígua, publicamente, ele é casado com uma mulher e encarna a autoridade militar, a disciplina e os valores conservadores associados ao regime; contudo, no plano privado, mantém práticas sexuais clandestinas no ambiente underground da cidade, frequentando espaços de sociabilidade homossexual e envolvendo-se com fantasias e códigos eróticos específicos; como o uso de roupas de couro com *spikes* (vide citação).

categoria. O corpo *Queer* só é legível quando inscrito em códigos subculturais.

A liberdade sexual é mediada por regimes próprios de normatividade. Aqui se confirma que a performatividade não dissolve a norma; ela a desloca. O que se observa é uma multiplicidade de regimes regulatórios: o militar, o diplomático e o homoerótico. Cada qual exige vestimentas, gestos e comportamentos próprios. A troca de roupas no carro, o esconderijo doméstico, a preocupação com a polícia ou com a esposa revelam a fragmentação da identidade em esferas estanques. A clandestinidade aparece como condição estruturante. O desejo não é apenas vivido, mas cuidadosamente administrado. A cena da troca de roupas constitui metáfora performativa central, o sujeito transita entre mundos, cada qual com sua moralidade e vigilância. O automóvel, espaço transitório, converte-se em zona liminar, semelhante aos espaços heterotópicos.

Importa destacar a interseccionalidade implícita quando Vianna menciona sua atração por sujeitos considerados barra pesada, negros ou porto-riquenhos. O desejo desloca-se para corpos racializados e marginalizados, reiterando que a sexualidade dissidente também se organiza segundo hierarquias de classe e raça. O submundo erótico aparece como espaço onde diferentes marginalidades se encontram, mas não necessariamente se igualam. Contudo a maior ameaça constante revela que o corpo dissidente permanece vulnerável mesmo fora do regime autoritário brasileiro. O medo não é apenas estatal; é social, familiar, institucional. A expulsão do Exército, o escândalo conjugal e a suspeita policial configuram uma rede difusa de controle.

O trecho ilumina a vivência *Queer* como exercício de gestão estratégica de si. Não se trata apenas de afirmar identidade, mas de sobreviver entre múltiplos dispositivos de poder. A performatividade emerge, assim, como prática de camuflagem e invenção, na qual o sujeito não abandona o desejo, mas o redistribui entre espaços, horários e figurinos.

Outro momento demostra que a performatividade não é exclusividade do gênero ou da sexualidade, mas mecanismo geral de constituição da autoridade e da identidade. Quando o figurino é retirado, o poder revela sua contingência. Stella Manhattan, como figura que assume e explora essa instabilidade, emerge precisamente nesse cenário de colapso simbólico:

> O coronel para. Seus olhos se perdem pelo ambiente da sala à procura de alguma coisa onde fixar os olhos.
> “Um horror, Eduardo, você não pode imaginar. Um horror!” Tinham pichado as paredes com spray de várias cores.
> O coronel para de novo. Olha para Eduardo de novo. Nos olhos.
> “É um segredo, Eduardo. Confio em você. Confio em você como nunca confiei em nenhuma outra pessoa”, o Vianna já não exigia, implorava. Tinham pintado cruzes suásticas por todos os lados e escrito “nazista”, “torturador”, “fascista”, “pig”, “gorila”. Ele ficou no meio da sala atordoado com as cores, os desenhos e os dizeres, e de repente, disse ele, tive a impressão de que estava no meio do campo recebendo a maior vaia da galera. Gritavam aquelas palavras contra ele, xingando.

> Uma zoeira infernal, de quebrar os tímpanos. Veio o silêncio de novo. Saiu correndo para o quarto. Tinham dado sumiço com a roupa. Levaram tudo: terno, camisa, gravata, relógio, sapatos, cartões de crédito, carteira de motorista, de oficial do exército, tudo.
> Sem roupa e sem documentos no inverno de quase-novembro pensa Eduardo.
> "O pior é que não posso voltar pra casa vestido assim. Já imaginou a cara do porteiro", riu pela primeira vez. "Chama a polícia".
> Eduardo ri também e quase lhe conta o apelido [viúva negra] que o outro tinha entre a rapaziada do posto 6 [no Rio de Janeiro]. Acha meio sem propósito.
> "E agora?"
> "Foi aí que pensei de novo em você. Só você é que pode me ajudar.
> Não posso ficar andando por aí de dia com essa roupa".
> "Conte comigo".
> Pergunta se Eduardo não se incomoda de ir comprar calças, camisa de colarinho e jaqueta para ele. A bota dava pra esconder. Por sorte ainda tinha dinheiro no bolso. Saía sempre prevenido para as suas noitadas.
> Eduardo diz que aceita com prazer a incumbência. Acrescenta que pode ir fazer as compras na rua 14. Lá tem uma Woolworth que dá pra quebrar o galho. Não é má a qualidade da roupa (Santiago, 2011, p. 62-63).

O episódio descrito constitui momento paradigmático de inversão simbólica e deslocamento do poder. A figura do coronel, representante direto do aparato repressivo da ditadura, surge aqui fragilizada, exposta e despojada de seus signos de autoridade. A cena inicia com a confissão dramática, o horror, contudo, não decorre de violência física, mas de uma intervenção simbólica – a pichação de sua casa (esconderijo) com acusações políticas e morais. O gesto dos ativistas, com palavras e símbolos pejorativos, opera como contra-performatividade. Se o regime autoritário constrói sua legitimidade por meio da imposição discursiva e do controle dos corpos, aqui o discurso retorna como denúncia pública. O apartamento do coronel, locado por Eduardo, transforma-se em palco de julgamento. A multidão imaginária que ele escuta evidencia que o poder depende de reconhecimento social. Quando esse reconhecimento é retirado, a autoridade vacila. Nesse momento revela que o poder não é apenas coercitivo; é também performativo. A humilhação pública produz desestabilização subjetiva. A metáfora esportiva da vaia sugere que a política também é espetáculo: o governante necessita de plateia favorável para sustentar sua posição.

A retirada das roupas e documentos constitui ato ainda mais significativo. O sujeito estatal é privado de identidade institucional. Sem uniforme, sem papéis, o coronel perde a materialidade de sua cidadania. A nudez simbólica expõe a artificialidade da autoridade. Esse despojamento dialoga com a discussão desenvolvida anteriormente na tese sobre a centralidade dos documentos na constituição do sujeito moderno e sobre como sua ausência produz vulnerabilidade. A cena também revela interdependência paradoxal entre opressor e dissidente. O coronel recorre a Eduardo, sujeito marginalizado pela sexualidade e pelo deslocamento social, para restaurar sua aparência de normalidade. A confiança expressa indica fissura na lógica hierárquica, o poder necessita daqueles que exclui.

Essa inversão encontra ressonância nas discussões anteriores sobre redes clandestinas e solidariedade. Eduardo, que vive entre identidades, é capaz de transitar com fluidez por diferentes esferas. Sua performatividade torna-se recurso. Ao aceitar comprar roupas, ele participa da reconstrução simbólica do coronel, mas também observa, silenciosamente, sua fragilidade. A preocupação do militar com a aparência ao visualizar-se voltando para casa vestido daquela maneira, revela que a masculinidade normativa e a autoridade institucional dependem de signos visuais. A roupa não é mero ornamento, é estrutura de poder. Sem ela, o coronel teme a exposição, o julgamento e a perda de status. Sob a ótica da vivência *Queer*, o episódio evidencia que todos os sujeitos são, em certa medida, performativos. A diferença é que Eduardo reconhece essa condição, podendo ser ele mesmo, a maior parte do tempo em sua morada, enquanto o coronel a descobre apenas quando a perde, quando seu ambiente de refúgio, seu apartamento secreto, seu novo espaço transitório é maculado. O controle da aparência, da linguagem e do corpo não é privilégio das dissidências; é fundamento da ordem social.

A vivência *Queer*, no texto, não é apenas experiência íntima ou estética, é também proposição de outra forma de convivência. Uma comunidade que não exige silenciamento das diferenças, mas que se constrói precisamente a partir delas:

> "Não é um paradoxo", se exalta Marcelo[51]. "Que o senhor julgue que seja anarquismo, o que que eu posso fazer? Nada. Absolutamente nada – é direito seu. A boca é sua e as palavras também, para não falar das ideias. Mas que seja anarquismo, isso não é. Por que as formas do encontro social, do contrato social, têm de passar pelos partidos políticos, pelos seus dirigentes, ou pela república centralizadora? Por que os homens, quando se encontram na comunidade, têm de abafar as suas diferenças pessoais? Os homens podem se congregar também através das ações individuais" (Santiago, 2011, p. 116).

O fragmento revela momento de inflexão teórico-política no interior ao deslocar o debate da esfera estritamente identitária para a problematização das formas de organização coletiva. Marcelo recusa o rótulo de "anarquismo" e reivindica outra gramática para o encontro social (tema de nosso Capítulo 2). A interrogação atinge o cerne do modelo moderno de cidadania, enquanto uma tradição contratualista concebe a comunidade como pacto mediado por instituições centralizadas – partidos, Estado, república. Marcelo questiona essa mediação obrigatória e sugere que a congregação pode emergir através das ações individuais. O que está

[51] Marcelo é caracterizado sobretudo como militante político de esquerda, ligado a ideias revolucionárias e a formas de contestação da ordem estabelecida durante o período da ditadura militar brasileira. Ele aparece como figura reflexiva e crítica, frequentemente associada ao debate de ideias sobre política, identidade e formas alternativas de organização social. Dentro do romance, sua presença funciona como contraponto intelectual ao ambiente repressivo representado pelos agentes ligados à ditadura e ao consulado brasileiro. Ele encarna uma perspectiva mais libertária e crítica, aproximando-se das discussões contraculturais e dos movimentos de contestação das décadas de 1960 e 1970. O personagem contribui para ampliar o horizonte político da narrativa, introduzindo reflexões sobre liberdade, dissidência e modos alternativos de viver e organizar a experiência social.

em jogo é a legitimidade das formas não institucionalizadas de associação.

Neste sentido, dialogando diretamente com a crítica às estruturas normativas que condicionam o reconhecimento. Se, no campo jurídico, o sujeito só se torna inteligível quando enquadrado por categorias previamente autorizadas, Marcelo propõe que o encontro humano não precisa suprimir diferenças para existir. Ao perguntar por que devemos abafar as suas diferenças pessoais, ele confronta a exigência assimilacionista que marca tanto a política tradicional quanto certos modelos de cidadania liberal. A recusa do "abafamento" das diferenças aproxima-se da lógica performativa analisada ao longo da tese. A vivência *Queer*, enquanto prática de não conformidade, desafia a ideia de que a coesão social depende da homogeneização. O que Marcelo sugere é uma comunidade que não se funda na neutralização das singularidades, mas na coexistência delas.

Importa notar que a crítica não nega a possibilidade de organização coletiva; ela questiona seu monopólio institucional. A centralização estatal aparece como forma histórica contingente, não como destino inevitável. Nesse ponto, o romance amplia o debate para além da sexualidade, articulando dissidência identitária e dissidência política. Sob perspectiva mais ampla, o trecho também tensiona a noção clássica de contrato social. Se o contrato pressupõe renúncia parcial da liberdade individual em favor da ordem comum, Marcelo indaga se essa renúncia precisa implicar apagamento da diferença. A pergunta ecoa no horizonte da tese: é possível uma comunidade *Queer* que não reproduza mecanismos de exclusão interna?

Assim, o discurso de Marcelo antecipa uma concepção plural de comunidade – não totalizante, não centralizadora, não uniformizante. A política, nesse modelo, não se reduz à filiação partidária ou à obediência institucional, mas pode manifestar-se em práticas cotidianas, alianças contingentes e ações singulares.

Em outra cena, congregamos hierarquia comunitária, interiorização da culpa e reinvenção simbólica da fé. Uma fotografia congela a ordem; a imaginação de Aníbal[52] entre imobilidade e sonho, o personagem constrói uma teologia pessoal que suaviza o rigor da norma e projeta possibilidade de redenção. Esta identidade, corpo e transcendência não se apresentam

[52] Aníbal é apresentado como um professor universitário que, apesar de viver em uma cadeira de rodas, ocupa posição intelectual e simbólica relevante no ambiente social retratado no romance. Sua condição física não o reduz a um papel passivo; ao contrário, sendo acompanhado por uma vida interior complexa e por relações conjugais que revelam tensões particulares entre desejo, religiosidade e moralidade. Ele mantém uma relação marcada por ambivalência com a própria sexualidade e com o corpo. Inserido em um universo cultural fortemente influenciado pelo catolicismo, Aníbal desenvolve uma espiritualidade intensa e, ao mesmo tempo, uma experiência afetiva e conjugal atravessada por práticas de observação e distanciamento, nas quais o olhar assume papel central na dinâmica erótica do casal. Essa dimensão voyeurística não é apresentada apenas como curiosidade psicológica, mas como expressão de um conflito mais amplo entre repressão moral e desejo, que não exploraremos.

como dados fixos, mas como territórios de disputa interior, sai um pouco da temática *Queer*, mas interliga a santíssima Trindade que já abordamos anteriormente. Mesmo no silêncio devocional, há gesto de reorganização do sentido:

> Aníbal, ao centro, sentado na sua cadeira de rodas, ao lado do velho vigário da paróquia também sentado. Os outros de pé, em escadinha, compondo uma espécie de flor cortada ao meio ou leque aberto. A fotografia fora tirada no adro da igreja tendo a porta de entrada como fundo e mostrava o grupo de novos congregados marianos. A fita de congregado era azul. A medalha pendente era cor de prata com a efígie de Maria no seu esplendor de mãe de Cristo. Aníbal era fiel devoto de Maria. Tinha medo de falar diretamente com Deus. Fora Deus quem o tinha castigado. Não conseguia perguntar-lhe o porquê do castigo, tal o pavor que tinha de ver prolongado por vingança o castigo com outro pior. Deus podia fazer com que perdesse o movimento nos braços. Escolheu Maria para interceder junto a Ele. Maria, a Compadecida, rogai por nós que recorremos a Vós. Desde a doença ficara com antipatia de Cristo. Era igual, também punido por Deus. O terceiro lugar na Santíssima Trindade era ocupado por Maria. Sonhos, premonições, visões, ilusões – a sua imaginação fabricou infinitamente a mesma imagem dele levantando-se da cadeira de rodas e voltando a andar. Caminhava diretamente para os braços de Maria que o esperava a alguns passos com os braços abertos na Sua infinita bondade (Santiago, 2011, p. 157).

O trecho desenha, com minúcia imagética, um quadro de devoção, culpa e deslocamento simbólico que transcende a mera ambientação religiosa. A fotografia descrita não é apenas registro estático; é metáfora visual de uma comunidade organizada em hierarquia, centro e periferia. Aníbal ocupa o centro, mas esse centro é marcado pela imobilidade, a cadeira de rodas é simultaneamente trono e limite. A devoção mariana adquire contornos psíquicos profundos – temor a Deus. A figura Divina, a exemplo do velho testamento, é figura punitiva, Maria, intercessora compassiva. A escolha de Maria revela busca por acolhimento diante da experiência de castigo. O corpo paralisado é interpretado como sanção transcendental, instaurando culpa e submissão.

Podemos pensar a religiosidade como dispositivo normativo que organiza culpa e diferença. O medo evidencia interiorização da punição. O sujeito não questiona a estrutura, teme agravá-la. A religião, aqui, funciona como tecnologia de controle simbólico do corpo. Importa observar o deslocamento teológico operado pela imaginação de Aníbal: "O terceiro lugar na Santíssima Trindade era ocupado por Maria" (como discutido anteriormente no Capítulo 1). Revelando reconfiguração subjetiva da ortodoxia, onde devoção inventa sua própria teologia. Há, nesse gesto, uma forma discreta de insurgência simbólica.

A antipatia por Cristo – igualando-se e submetendo-se a Deus – indica rejeição da figura do sofrimento redentor. O personagem não deseja identificação com a dor; busca superação dela. Seus sonhos repetidos – levantar-se da cadeira e caminhar até Maria – configuram narrativa de cura e acolhimento materno. O corpo desejado é corpo restaurado. No horizonte da vivência *Queer*, ainda que o trecho não explicite sexualidade, ele ilumina outra dimensão

central da tese: a experiência do corpo marcado como diferença. A deficiência física, interpretada como castigo, espelha mecanismos sociais que associam desvio à punição. A imaginação de Aníbal torna-se espaço de resistência íntima, onde a esperança substitui o medo.

A construção de uma comunidade *Queer* exige vigilância crítica para que a fraternidade não se converta em novo regime de exclusão. A utopia, quando consciente de suas próprias fissuras, pode tornar-se espaço de reinvenção ética e não simples réplica da ordem que contesta:

> Se dependesse dele, faria um clube, internacional é claro, em que todas se sentiriam como *hermanas*, onde predominasse o espírito de verdadeira fraternidade. *La fraternidad universal*. E as bichas más, invejosas, pérfidas, orgulhosas, traiçoeiras, velhacas, maledicentes, desdenhosas, todas seriam punidas, ou então seriam expulsas do clube para o bem da paz no grupo. Já se sente idealizador, organizador e presidente do clube dos *maricones*, e já se sente como verdadeira queen no trono, vendo ao redor os mil associados que lhe devotam todo o reconhecimento e carinho que merece. De repente, ri do sonho e diz para si que se contasse esse sonho para o Eduardo ele ia dizer que nunca tinha visto uma bicha tão carente. Ele com essas manias de psicanálise (Santiago, 2011, p. 199).

O fragmento revela, sob a máscara do humor e da autocrítica, um desejo profundo de comunidade e reconhecimento. A fantasia de fundar um clube de "hermanas" expõe anseio por fraternidade que transcenda fronteiras nacionais e institucionais. Trata-se de projeto afetivo e político: a fraternidade universal. Esse devaneio dramatiza tensão constitutiva das comunidades dissidentes: o desejo de pertencimento convive com o risco de reprodução das mesmas estruturas normativas que se pretende superar. A proposta de punir ou expulsar as bichas más revela impulso disciplinador. A utopia comunitária já nasce atravessada por mecanismos de exclusão.

O personagem imagina-se rainha no trono, reconhecido por "mil associados". A imagem régia indica que o reconhecimento desejado assume forma hierárquica. A liderança, longe de horizontal, projeta centralidade. O sonho de fraternidade convive com fantasia de poder. Aqui se evidencia o paradoxo: a comunidade *Queer*, mesmo enquanto crítica à norma dominante, pode reproduzir lógicas de mando.

A autopercepção irônica – tão carente – introduz dimensão psicanalítica, um desejo de fundar o clube pode ser lido como tentativa de suprir tal carência afetiva e social. A busca por reconhecimento coletivo mascara necessidade individual de validação. Ilumina, assim, que a vivência *Queer* não é homogênea nem idealizada. Ela comporta invejas, disputas, ressentimentos. A fantasia de purificação do grupo – expulsar as indesejadas – repete lógica moralizante que outrora excluiu o próprio sujeito dissidente. O risco de normatização interna é constante.

Entretanto, não se deve ignorar a potência utópica do sonho. A ideia de irmandade

transnacional indica consciência de marginalidade compartilhada. A internacionalização do clube sugere comunidade que se constrói para além das fronteiras estatais, antecipando redes globais de solidariedade *Queer*. A risada final, que desmonta a fantasia, revela lucidez. O personagem reconhece o exagero, mas não anula o desejo subjacente. Entre carência e ironia, o trecho expõe a complexidade da subjetividade dissidente, quer-se comunidade, mas teme-se sua falha; deseja-se poder, mas suspeita-se de sua repetição opressiva. O tema continua:

> O primeiro é que fica solto demais, muito desinibido, como se se pudesse ser veado 24 horas no dia. Perde o sentido da conveniência. Eduardo diz que isso é ser assumido, e isso é legal paca. São mais é possuídos pelo diabo, contesta Paco. Mira a esta maricona de negro, como puede vestir-se como se viste *y salir por la calle* como se fuera día de carnaval. Será que perdeu a vergonha a desgraçada? Para Paco, bicha tem de ter pudor, assim como *una mujer* que es *verdaderamente mujer*, *una hem-bra*, tem que ser recatada. E Paco não podia nem de longe imaginar que Eduardo o dava como exemplo perfeito de bicha assumida. Já se comporta como alguém que não é homem nem é mulher. Paco tem estilo. Um estilo que não chega a ser individual, só dele, mas um estilo que recobre, que é resumo e síntese dos gestos e comportamentos tão inventivos da classe. Em conversa com Eduardo, Marcelo lhe disse que a principal característica da bicha hoje é a de uma constante busca de estilo próprio. A diferença entre a bicha e o heterossexual é que este – seja homem ou mulher – já tem estilos de vida codificados, e o processo por assim dizer de amadurecimento nada mais é do que o de assumir um dos estilos já perfeitamente realizados pelas gerações passadas. É por isso, continuava Marcelo, que o heterossexual é tão pouco inventivo quando chega à idade da razão, fala a língua de quase todos, enquanto a bicha atinge a maturidade pelo constante exercício da imaginação em liberdade, inventando cada dia o seu linguajar, que por isso mesmo tem necessariamente de ser pitoresco. A bicha tem de criar um estilo que acaba por ser a maneira como se encaixa sem neurose e com sucesso dentro da comunidade que é obrigatoriamente heterossexual. Para Marcelo, passado e história são coisas que só interessam aos heterossexuais. Bicha acredita é no cotidiano, e é nele que planta os pés como se fosse uma árvore. Sugando tudo o que pode e rapidamente durante a sua passagem pela Terra (Santiago, 2011, p. 199-200).

Este fragmento condensa, com rara densidade teórica, uma disputa interna acerca dos modos de existir *Queer*. A frase inicial – ser veado 24 horas no dia – explicita o conflito entre visibilidade e conveniência. Para Paco, há limites performativos: a dissidência deve ser regulada por pudor. O argumento ecoa lógica assimilacionista segundo a qual a diferença só é tolerável quando discreta.

A acusação de possessão revela herança moral-religiosa que associa dissidência a desvio espiritual. A comparação de uma mulher ser verdadeiramente uma mulher, reinscreve hierarquia normativa, assim como a mulher "verdadeira" deve ser recatada, a bicha deveria ser contida. A performatividade exuberante é lida como excesso. Eduardo, ao defender que isso é se assumir, introduz a gramática moderna da identidade, a "saída do armário" é concebida como conquista política. Contudo, o texto complica essa oposição, Paco, que critica a exibição, já se comporta como alguém que não se enquadra na binaridade, ele próprio encarna performatividade híbrida, ainda que não a nomeie como tal.

A análise de Marcelo aprofunda a reflexão ao distinguir entre heterossexualidade codificada e vivência dissidente inventiva. O heterossexual, afirma, amadurece ao assumir estilos já perfeitamente realizados pelas gerações passadas, já o LGBT, ao contrário, atinge maturidade pelo constante exercício da imaginação em liberdade. Essa formulação dialoga diretamente com o eixo central da tese: a identidade *Queer* não é mera variação de modelo fixo, mas processo criativo. O estilo torna-se categoria política e, ao criá-lo, inventa sua existência. A invenção linguística, o gesto pitoresco, a estética singular são estratégias de inserção em sociedade compulsoriamente heterossexual. O estilo não é ornamento; é mecanismo de sobrevivência e afirmação.

Interessante notar a afirmação de que história só interessam aos cisnormativos, enquanto o *Queer* acredita no cotidiano, não implica amnésia histórica, mas deslocamento temporal. A vivência dissidente privilegia o presente como espaço de reinvenção contínua. O cotidiano torna-se campo de plantio simbólico – criar raízes como uma árvore. Confirmando que a performatividade é simultaneamente estética e política. A visibilidade plena, das 24 horas, desafia a norma que exige compartimentalização. O conflito entre pudor e exibição revela tensão entre estratégias de assimilação e estratégias de confrontação. Enquanto a heteronormatividade oferece roteiros pré-escritos, a dissidência constrói diariamente sua gramática. O estilo, aqui, é ato de liberdade – e também forma de inserção crítica num mundo que não foi feito para acolhê-lo. Aprofundando a dimensão teológico-moral da vivência *Queer*:

> O segundo defeito é dos mais graves para Paco. Não pode admitir que se perca o sentido do pecado que existe no ato homossexual. São uns sem-vergonhas esses analisados, fazem tudo como se estivessem bebendo um copo d'água. Saciada a sede, parece que nada aconteceu. Se sentem livres, descontraídos, caminham como se fossem borboletas pelo campo. "Ai! que bicha mais trágica!", lhe diz sempre Eduardo quando Paco lhe fala do sentimento profundo da falta cometida e do subsequente arrependimento. "Não é tragédia nenhuma, Eduardo, é a necessidade que todos temos de religião. Homem e mulher se casam na igreja e têm a união consagrada pelo padre, uma bicha não. Bicha é como prostituta. Tem de se agarrar a um santo". Eduardo sorri quando o outro lhe descreve os prazeres da mortificación, prazeres tão gostosos quanto os prazeres da carne. "Um dia destes você vai trepar só para ter os prazeres da mortificación", brincava Eduardo com Paco que se punha de mala leche, ofendido pela falta de respeito. "Você é um ateu, e não sei por que ainda não se converteu ao comunismo. Ia ver o que é bom ser maricón em regime ateu. Eu que o diga". Paco não conseguia formular o que se segue, que é mais ou menos o seguinte: para ele era por causa da religião que as bichas tinham o mínimo de liberdade num país. Quando falava dos países comunistas era para falar da intolerância sexual. A religião tornava um país tolerante porque para o homem verdadeiramente religioso não há a necessidade de extirpar do homem, de cortar pela raiz a falta, o pecado, a possibilidade enfim do mal. O homem religioso aceita conviver com o pecado, isto é, desde que o pecador se arrependa. Eis como se explica a maneira como entra e funciona a palavra mortificación no raciocínio de Paco. Graças a ela el maricón pode ser recuperado pela sociedade em que vive. Não ser jogado na prisão ou ser levado para um campo de concentração. Paco nunca quis saber se a mortificación era um preço alto demais, tão alto quanto o campo de concentração. Para ele, essas coisas são matéria de crença. A gente pode discutir, mas é para aprofundar. Não para mudar a maneira como a gente

pensa (Santiago, 2011, p. 200-201).

O comentário revela como o discurso religioso pode operar simultaneamente como mecanismo de culpa e como estratégia de sobrevivência simbólica. Para Paco, o mais grave é a perda do sentido do pecado que existe no ato homossexual. A homossexualidade, nesse enquadramento, não é simplesmente prática; é falta. O prazer desacompanhado de culpa torna-se ameaça maior do que a própria repressão. A leveza, como beber um copo d'água, é vista como dissolução da ordem moral, evidenciando como a normatividade pode ser interiorizada pelo próprio sujeito dissidente. A mortificação aparece como dispositivo de legitimação. Se o casamento heterossexual é consagrado pelo padre, a *Queer*, excluída desse rito, deve se agarrar a uma figura religiosa. A metáfora aproxima o homossexual da prostituta: ambos situados à margem, dependentes de mediações espirituais para reinserção simbólica.

A categoria de *mortificación* é central, funcionando como tecnologia de recuperação social. Ao admitir o pecado e arrepender-se, o LGBT torna-se tolerável. A religião, segundo Paco, permitiria convivência com o desvio desde que este permaneça confessado e controlado. O pecado não precisa ser extirpado; precisa ser administrado. Esse raciocínio dialoga com a análise desenvolvida na tese sobre os regimes de tolerância condicionada. A aceitação religiosa não é reconhecimento pleno, mas permissão precária fundada na culpa. A liberdade depende da manutenção do arrependimento. O sujeito pode existir, mas não pode celebrar sua existência sem culpa.

O contraste com o comunismo, evocado por Paco, revela outro eixo de análise: para ele, o ateísmo radical tenderia à erradicação do desvio, enquanto a religião permitiria coexistência ambígua. A comparação sugere que sistemas seculares podem ser tão ou mais repressivos que sistemas religiosos. Entretanto, a tolerância defendida por Paco exige preço elevado: a perpetuação da autodepreciação. Quando Eduardo ironiza – Ai! que bicha mais trágica! – ele desvela o caráter performativo da culpa. A tragédia é também estilo, encenação. O prazer da mortificação é apresentado como quase equivalente ao prazer da carne. A penitência converte-se em erotização espiritual da culpa. Demonstrando que a vivência *Queer* não se situa apenas no confronto externo com o Estado ou a sociedade, mas também na negociação interna com sistemas de crença. A religião pode oferecer abrigo simbólico, mas ao custo da manutenção do pecado como identidade. Lacucaratia "nunca quis saber se a *mortificación* era um preço alto demais", sintetizando o dilema, a crença não busca transformação estrutural, mas aprofundamento da própria convicção. A discussão não visa mudar pensamento, mas reforçá-lo. Enquanto Eduardo vislumbra possibilidade de existência desprovida de arrependimento constante, Paco sustenta que a liberdade depende da permanência da culpa ritualizada. O

romance, ao não oferecer síntese conciliatória, expõe a complexidade dessa negociação – revelando que, para muitos sujeitos dissidentes, a religião não é apenas opressão, mas também estratégia ambígua de inserção social. Fechando esta análise, temos:

> O último defeito é decorrente do que acaba de ser dito. Bicha analisada é tinhosa, tem a mania de querer destrinchar tudo, tintim por tintim, só que destrincha é para mudar, para pensar de maneira diferente e às vezes até contraditória. Cada hora, que digo *yo*, cada minuto mostra uma cara diferente. Parece camaleão. Falta coerência à bicha analisada. Paco não podia supor que essa busca desesperada e trágica de coerência era o que Eduardo chamava de seu estilo. Eduardo dizia para Marcelo que Lacucaracha parecia um romancista, ou pelo menos o que ele pensa que seja um romancista. Persegue a si mesma dia e noite, noite e dia, como um romancista persegue um personagem. É burra ela, completava Eduardo, mas encontrou uma espécie de redenção religiosa na própria limitação intelectual. E se agarra como náufrago à vida e ao prazer. "Fico brincando com ela dizendo que é a maricona mais trágica que já encontrei. Ela fica puta da vida, de mala leche como ela diz, mas no fundo tenho inveja do modo como organiza a sua vida, encontrando um sistema que a vai definindo como uma luva. E faz tudo sem se inibir, porque para ele tudo é permitido, desde que você se arrependa sinceramente do que fez. Sente tal entusiasmo e tal carinho pelo outro que fico sempre constrangido ou em falta diante dele. Você conhece Stella, Marcelo, você conhece as maldades dela. As crueldades de Stella. Sabe do que ela é capaz quando baixa o santo. E tudo isso em cima do pobre Paco. Stella é impiedosa, e como às vezes a odeio" (Santiago, 2011, p. 201-202).

O trecho aprofunda a tensão entre coerência, estilo e mutabilidade identitária, iluminando, com particular densidade, o modo como Stella Manhattan dramatiza a performatividade como processo contínuo e instável. Paco acusa a "bicha analisada" de ser "tinhosa", de querer "destrinchar tudo, tintim por tintim". O excesso de reflexão aparece, para ele, como defeito. O confronto de ideias aqui apresentado conduz à mudança e esta transformação, por sua vez, à incoerência. A imagem do camaleão sintetiza a crítica, cada instante com uma cara diferente, pode indicar o que Paco percebe como falta de consistência é, sob outra lente, exercício de reinvenção. Essa acusação dialoga diretamente com a teoria da performatividade, a identidade não é essência fixa, mas efeito reiterado de atos. A mutabilidade não indica ausência de núcleo, mas dinâmica constitutiva do sujeito. A coerência exigida por Paco é, na verdade, ideal normativo de estabilidade heterocentrada.

Eduardo, ao reinterpretar essa trágica busca por coerência como estilo, desloca o eixo da crítica. O que para uns é inconsistência, para outros é elaboração estética de si. O estilo emerge como resposta à ausência de modelos pré-codificados. Se o heterossexual herda roteiros sociais consolidados, a bicha precisa criar os seus, ainda que isso implique contradição. A comparação com o romancista é particularmente reveladora. Lacucaracha persegue a si mesma o tempo todo, tal como autor persegue personagem. A identidade torna-se narrativa em construção. O sujeito escreve a si mesmo – e reescreve-se incessantemente. Aqui, a vida assume estrutura literária.

A ambivalência de Eduardo é notável. Ele ironiza, chama-a de “maricona mais trágica”, mas confessa inveja do modo como Paco organiza a própria vida. A crítica à religiosidade de Paco convive com admiração pela sua coerência interna. A mortificação oferece a ele sistema estável de sentido. A religião, que impõe culpa, também fornece estrutura. Enquanto Stella, por sua vez, é descrita como impiedosa, capaz de crueldades “quando baixa o santo”. A expressão sugere incorporação performativa – quase ritual – de outra personalidade. Stella não é apenas *alter ego*; é possessão, entidade que desce, que se impõe. A oscilação entre Eduardo e Stella dramatiza a fragmentação identitária como potência e risco. A vivência *Queer* é atravessada por tensão entre desejo de coerência e necessidade de invenção. A busca por sistema – religioso ou estilístico – pode oferecer abrigo, mas também aprisionar. A mutabilidade, por outro lado, liberta, mas expõe à acusação de inconsistência.

A frase final – como às vezes a odeio – revela conflito interno. O ódio dirigido a Stella é, em parte, dirigido ao próprio excesso performativo. O sujeito que cria múltiplas máscaras corre o risco de confrontar sua própria crueldade. O romance evidencia que a identidade dissidente não é harmônica nem linear. Ela se constrói na tensão entre análise e crença, entre ironia e fé, entre estilo e sistema. A coerência, longe de dado fixo, torna-se campo de disputa – e a performatividade, em vez de defeito, revela-se condição ontológica da existência.

O desfecho de Eduardo, em Stella Manhattan, não se oferece como resolução pacificadora, mas como dissolução ambígua. Sua trajetória não culmina em síntese reconciliadora entre Eduardo e Stella; antes, expõe a precariedade constitutiva do sujeito que vive no entre-lugar. O exílio geográfico espelha o exílio identitário. A persona performática que lhe concedeu potência estética e liberdade sensível também o expõe à fragmentação e à vulnerabilidade.

Eduardo não fracassa por excesso de estilo, tampouco por carência de coerência; ele é produto de um mundo que exige simultaneamente dissimulação e autenticidade, disciplina e invenção. O corpo que performa é também corpo observado. A vigilância política da ditadura, ainda que deslocada para o espaço estrangeiro, nunca desaparece. O fim de Eduardo sugere que a liberdade conquistada na esfera íntima permanece tensionada por estruturas externas de poder.

Se em O Conto da Aia a dissidência é administrada por um regime totalitário que regula a reprodução e instrumentaliza o desejo, e em O Arroz de Palma a vivência *Queer* encontra espaços de negociação no interior da tradição familiar, em Stella Manhattan a performatividade assume forma estética e política radical. Não há, aqui, simples tolerância ou acomodação; há invenção de si como gesto crítico.

As três obras, examinadas em conjunto, permitem delinear uma cartografia da existência

Queer em contextos distintos. Em O Arroz de Palma, a tensão se dá entre tradição e reconhecimento afetivo; em O Conto da Aia, entre repressão institucional e sobrevivência clandestina; em Stella Manhattan, entre estilo, exílio e vigilância. Em todas, o corpo é campo de disputa simbólica. O percurso da tese demonstrou que a performatividade não é apenas categoria teórica, mas prática de sobrevivência e criação. A identidade *Queer* não se reduz à transgressão; ela negocia, adapta-se, ironiza, sonha, sofre e reinventa. Eduardo encerra sua trajetória como figura que encarna essa ambiguidade: nem herói redentor, nem vítima absoluta, mas sujeito que expõe as fissuras da norma.

Fechamos, assim, o capítulo reafirmando que a literatura, longe de ser mero recurso ilustrativo, constitui instrumento hermenêutico privilegiado. Ao dramatizar corpos sob vigilância, afetos sob julgamento e estilos sob suspeita, as três narrativas revelam aquilo que o discurso jurídico muitas vezes naturaliza: a dignidade humana não é abstração universal neutra, mas construção histórica atravessada por exclusões.

Entre tradição, distopia e exílio, permanece a mesma interrogação ética que orientou esta pesquisa: sob quais condições a diferença pode existir sem ser punida, instrumentalizada ou silenciada? A resposta não se encerra nas páginas analisadas, mas nelas encontra forma sensível. É na tensão entre norma e narrativa que a vivência *Queer* se afirma – não como exceção tolerada, mas como expressão legítima da pluralidade humana.

4 CENÁRIOS DOS DIREITOS HUMANOS QUEER

> No registro geológico, certos estratos são ricos em fósseis; em parte, devido às condições que produzem formas exuberantes de vida, e, em parte, por causa das condições que favorecem a sua preservação em forma fóssil.
> De maneira similar, parece haver períodos nos quais certas condições sociais e políticas favoreceram a abundante proliferação de saberes *Queer*, enquanto outras condições, por sua vez, ditam a sua preservação ou destruição. E depende das gerações que se sucedem assegurar que essas formações sedimentares sejam identificadas, escavadas, catalogadas e utilizadas para produzir novos saberes. Infelizmente, devido à falta de mecanismos estruturais duráveis para assegurar a transferência de saberes *Queer*, eles acabam sendo, ao invés disso, frequentemente perdidos, enterrados ou esquecidos.
>
> Gayle Rubin
> (2016, p. 122).

A padronização das normas jurídicas, análoga à imposição de códigos culturais dominantes, revela-se, assim, insuficiente para contemplar as expectativas e demandas individuais, sobretudo quando se trata de grupos dissidentes da norma heterocisnormativa. As regras jurídicas – com pretensões de universalidade e abstração – deixam de alcançar a realidade concreta de corpos *Queer*, cujas formas de existência frequentemente tensionam as fronteiras da legalidade tal como institucionalizada. Por essa razão, impõe-se uma perspectiva legal mais assertiva, que vá além da reprodução das normas culturais herdadas e se debruce sobre as possibilidades efetivas de atuação no mundo social, considerando, inclusive, os riscos de criminalização e punição por parte do aparato estatal.

A questão torna-se ainda mais complexa quando se considera o grau de enraizamento das leis em um *ethos* cultural permeado por influências coloniais, religiosas e patriarcais. O ordenamento jurídico brasileiro, por exemplo, é tributário de uma história marcada por um colonialismo europeu que não apenas impôs sua língua e suas instituições, mas também instaurou uma lógica jurídica imbricada com o cristianismo ocidental – profundamente seletivo e moralizante. Essa matriz simbólica legitimou, ao longo dos séculos, a escravidão, a dominação masculina e a exclusão sistemática de toda expressão de sexualidade ou identidade de gênero que escapasse ao modelo heteronormativo. Trata-se, portanto, de um Direito que não nasce do pluralismo cultural, mas da homogeneização violenta da diferença.

Neste cenário, ganha relevo a advertência de Agyare, ao observar que, “em sociedades caracterizadas por práticas e crenças culturais divergentes, a interpretação dos direitos humanos pode variar consideravelmente” (2024, p. 211, versão nossa). Tal variação decorre do fato de que determinadas comunidades atribuem maior peso aos direitos coletivos, enquanto outras

priorizam os direitos individuais, sempre segundo os valores predominantes em cada contexto sociocultural. Essa diversidade pode engendrar mal-entendidos e conflitos, sobretudo quando um repertório normativo é imposto sobre outro, sem mediação dialógica ou reconhecimento recíproco. No entanto, como ressalta o autor, a universalidade dos direitos humanos não deve ser confundida com uma pretensa uniformidade: "ela defende o respeito à diversidade e ao pluralismo cultural", na medida em que "a cultura, como um sistema dinâmico de significados, crenças e práticas compartilhados, molda fundamentalmente a forma como indivíduos e comunidades vivenciam e expressam seus direitos" (Agyare, 2024, p. 211, versão nossa).

Essa afirmação é crucial para a compreensão da vivência *Queer* no campo dos Direitos Humanos. Não se trata apenas de reivindicar inclusão formal nas categorias jurídicas existentes, mas de problematizar os próprios fundamentos da normatividade que exclui, invisibiliza e patologiza. O reconhecimento da diversidade cultural, portanto, deve ser acompanhado de um exercício crítico em relação às estruturas que produzem e hierarquizam os corpos, os afetos e as existências. A vivência *Queer*, nesse sentido, não demanda apenas proteção legal; ela interpela o Direito a partir de sua própria existência insurgente.

Neste capítulo se inaugura como um movimento de inflexão analítica, no qual a reflexão teórica até então delineada se projeta sobre o terreno concreto das experiências históricas e políticas. Se, nos capítulos precedentes, interrogamos os fundamentos normativos que sustentam a exclusão dos sujeitos Queer – seja pela via da performatividade, da biopolítica ou dos regimes de reconhecimento –, cumpre agora perscrutar como tais dinâmicas se materializam em distintos cenários geopolíticos, revelando, em sua tessitura mais concreta, os limites e as possibilidades da efetivação dos direitos humanos.

Parte-se, inicialmente, de um recorte de alcance mundial, no qual se evidenciam as profundas assimetrias que atravessam o reconhecimento dos direitos humanos *Queer*. Longe de constituir um campo homogêneo, o cenário internacional apresenta-se como um mosaico de tensões, no qual convivem, de maneira paradoxal, avanços institucionais e recrudescimentos normativos. Em determinados contextos, observa-se a consolidação de políticas inclusivas e de marcos jurídicos protetivos; em outros, contudo, persistem – ou mesmo se intensificam – práticas de criminalização, perseguição e desumanização, frequentemente legitimadas por discursos de matriz religiosa, colonial ou nacionalista. Tal heterogeneidade não apenas desafia a pretensão universalista dos direitos humanos, mas também impõe a necessidade de uma análise sensível às especificidades históricas e culturais que conformam cada realidade.

A partir desse horizonte ampliado, o percurso analítico se desloca, em um segundo momento, para o contexto brasileiro. Aqui, a problemática assume contornos próprios,

marcados por uma singular articulação entre avanços jurídicos e fragilidades estruturais. Se, por um lado, decisões judiciais e políticas públicas têm contribuído para o reconhecimento formal de direitos, por outro, a persistência de violências simbólicas e materiais evidencia que a efetivação desses direitos permanece incompleta. O Brasil revela, assim, uma tensão constitutiva entre a normatividade jurídica e a realidade social, na qual o reconhecimento legal não se traduz, necessariamente, em proteção efetiva.

Nesse itinerário, torna-se imperioso explicitar não apenas os avanços, mas também as zonas de fratura que atravessam o campo dos direitos humanos queer. Por essa razão, o capítulo se detém, em seguida, na identificação de preocupações estruturantes – tais como a permanência de legislações excludentes em âmbito global, a vulnerabilidade de populações dissidentes e a insuficiência de políticas públicas –, sem, contudo, abdicar da consideração das esperanças que se anunciam nas formas emergentes de resistência, solidariedade e organização coletiva. As redes de apoio, os espaços seguros e o fortalecimento do ativismo político configuram, nesse sentido, não apenas respostas contingentes, mas indícios de uma reconfiguração possível dos regimes de reconhecimento.

É, todavia, na última seção deste capítulo que a análise assume um caráter propositivo mais explícito. Partindo da constatação de que a exclusão dos sujeitos queer não se sustenta apenas em dispositivos jurídicos, mas também em mecanismos psíquicos e culturais – como o que denominamos, nesta pesquisa, de narcisismo contra minorias –, torna-se necessário deslocar o enfrentamento da questão para o campo da formação e da educação. Com efeito, a superação de tais dinâmicas exige não apenas a criação de leis, mas a transformação das disposições subjetivas e dos modos de percepção do outro.

Nesse contexto, apresenta-se o modelo NEDSEG, desenvolvido no âmbito do IFTM, como uma das possibilidades concretas de intervenção. Tal proposta, ao articular educação, sensibilização e promoção do respeito à diversidade, inscreve-se como um dispositivo pedagógico voltado à construção de ambientes mais inclusivos e ao fortalecimento de uma cultura de reconhecimento. Não se trata, evidentemente, de uma solução exaustiva ou universal, mas de um exemplo significativo de como práticas institucionais podem contribuir para a desconstrução de preconceitos e para a promoção de uma ética do cuidado e da alteridade.

O capítulo se estrutura como uma travessia que parte do global, adentra o nacional, explicita tensões e, por fim, ousa propor caminhos. Trata-se, em última instância, de afirmar que a efetivação dos direitos humanos queer não poderá ser plenamente alcançada sem um duplo movimento: de um lado, a revisão crítica das estruturas normativas que sustentam a exclusão; de outro, a construção paciente e contínua de práticas educativas que tornem possível

o reconhecimento do outro em sua dignidade irredutível.

4.1 Contexto Mundial dos Direitos Humanos Queer

A consolidação dos direitos humanos *Queer* no cenário internacional contemporâneo opera sob a tensão constante entre a universalidade proclamada e a particularidade cultural vivida. Tal campo de disputa é especialmente agudo quando se considera o multiculturalismo como princípio filosófico e político. Como aponta Agyare (2024), embora o multiculturalismo promova a coexistência de diferentes grupos culturais em um mesmo espaço social, ele frequentemente colide com a rigidez das normas dominantes e com os limites impostos por valores tradicionais que resistem à autonomia individual, sobretudo em questões de orientação sexual e identidade de gênero.

Nessa tensão, os direitos *Queer* se tornam exemplares: representam uma luta simultaneamente ética e jurídica por reconhecimento em sociedades nas quais a sexualidade e o gênero ainda são fortemente regulados por noções essencialistas e binárias. Em muitas culturas, os direitos humanos são interpretados de modo comunitarista, priorizando a harmonia social e o bem-estar coletivo em detrimento das liberdades individuais. Tais perspectivas podem, por vezes, restringir gravemente o exercício de direitos *Queer*, pois percebem a dissidência sexual como ameaça à ordem cultural. Isso contrasta radicalmente com os paradigmas ocidentais, nos quais a liberdade de expressão, a privacidade e o direito ao próprio corpo são pilares da subjetividade jurídica (Agyare, 2024).

Nesse debate, autores como Kymlicka, Parekh e Modood, segundo a análise de Agyare (2024), oferecem alternativas interpretativas. Kymlicka defende os chamados direitos diferenciados por grupo, essenciais para a preservação de culturas minoritárias, inclusive em relação à autodeterminação identitária. Parekh propõe que os direitos humanos não sejam vistos como imposições universais oriundas do Ocidente, mas como frutos de um diálogo intercultural, no qual diversas tradições contribuam para a elaboração de um consenso ético plural. Modood, por sua vez, discute os limites do secularismo político europeu frente à religiosidade de comunidades muçulmanas, ressaltando a necessidade de uma abordagem mais interdisciplinar e empática para lidar com as tensões culturais, inclusive aquelas relacionadas ao gênero e à sexualidade.

A partir de levantamento recente de alcance global, observa-se que a criminalização das identidades e práticas Queer permanece uma realidade significativa em diversos ordenamentos

jurídicos contemporâneos. De acordo com dados sistematizados por Patrick Kelleher (2025), mais de 60 países ainda mantêm legislações que penalizam relações consensuais entre pessoas do mesmo gênero, muitas delas herdadas de códigos coloniais ou sustentadas por interpretações religiosas e morais restritivas. Tais normativas variam desde sanções pecuniárias e penas de prisão até punições mais severas, evidenciando a persistência de um regime jurídico que transforma a dissidência sexual em infração penal.

Em determinados contextos, a repressão alcança níveis extremos, incluindo a previsão de pena de morte para relações homoafetivas em países como Irã, Arábia Saudita, Iêmen e partes da Nigéria e da Somália, onde sistemas legais híbridos – frequentemente articulando direito estatal e jurisprudência religiosa – ampliam o alcance punitivo. Ainda que tais penas não sejam aplicadas de forma uniforme, sua mera existência normativa exerce efeito disciplinador e intimidatório sobre a população Queer, reforçando a clandestinidade e a vulnerabilidade estrutural (Kelleher, 2025).

Paralelamente, o cenário global revela um movimento ambivalente: enquanto alguns países avançam na descriminalização e no reconhecimento de direitos – incluindo casamento igualitário e proteção contra discriminação –, outros intensificam medidas restritivas, sobretudo por meio de leis que limitam a liberdade de expressão e associação de pessoas LGBTQIA+, sob o argumento de proteção da moral pública ou da infância. Esse quadro evidencia que a questão não se limita à criminalização direta, mas envolve também formas indiretas de silenciamento e exclusão (Kelleher, 2025).

Dessa forma, o panorama contemporâneo demonstra que a vivência Queer permanece atravessada por profundas assimetrias geopolíticas. Se, em determinados contextos, há ampliação de direitos e visibilidade, em outros persiste – e, por vezes, se intensifica – um aparato jurídico e social de repressão, revelando que a cidadania Queer ainda se encontra em disputa no plano global. Nestes contextos, a vivência *Queer* não é apenas silenciada, mas literalmente colocada sob risco de morte, configurando uma violação sistemática dos princípios mais elementares do *jus cogens* internacional.

As consequências dessa criminalização se traduzem em práticas abjetas como execuções extrajudiciais, tortura, estupro corretivo, detenções arbitrárias, negação de acesso à educação, saúde, emprego e moradia, além da constante invasão de privacidade. Tais práticas reiteram que o reconhecimento formal dos direitos humanos *Queer* é apenas o primeiro passo em direção à justiça substantiva. É necessário, como sublinha a literatura pós-colonial, repensar criticamente os fundamentos jurídicos que reproduzem a exclusão.

A criminalização da homossexualidade em muitos países está intrinsecamente ligada às

estruturas legais herdadas do colonialismo, conforme analisado por Vance, Mulé, Khan e McKenzie (2018). Essa observação revela a necessidade de uma abordagem pós-colonial e interseccional, que recuse a imposição de padrões ocidentalizados e abrace uma concepção mais ampla, fluida e situada dos direitos *Queer*. A orientação sexual e a identidade de gênero, enquanto dimensões constitutivas do sujeito, não devem ser vistas como desvios a serem tolerados ou domesticados, mas como expressões legítimas da multiplicidade humana.

A universalidade dos direitos humanos, embora juridicamente consolidada em pactos e tratados, é contestada pela relatividade cultural com que os Estados moldam suas políticas. Assim, o conceito de *sexual orientation and gender identity* (SOGI)*,* ou seja, orientação sexual e identidade de gênero precisa ser articulado não apenas como reivindicação legal, mas como movimento epistemológico e político, capaz de enfrentar estruturas cisheteronormativas incrustadas nas instituições sociais.

A esse respeito, a teoria da interseccionalidade e a noção de *assemblage*[53] oferecem categorias analíticas mais refinadas. Enquanto a interseccionalidade considera a confluência de marcadores como gênero, raça, classe, deficiência e religião, a ideia de *assemblage* propõe uma compreensão não estática, fluida e relacional das identidades. Em vez de fixar o sujeito em coordenadas fixas, somos incitados a perceber as experiências *Queer* como modulações em constante devir, sempre atravessadas por discursos e práticas sociais, políticas e biológicas em permanente recomposição (Vance; Mulé; Khan; McKenzie, 2018).

Destarte, a defesa dos direitos humanos *Queer* exige mais do que a inclusão formal em documentos jurídicos: demanda uma reconfiguração ontológica e epistemológica dos próprios fundamentos sobre os quais se erige a noção de humanidade. Reivindicar o direito de existir enquanto sujeito *Queer* é, nesse sentido, também questionar quem tem sido autorizado a representar o universal – e quem tem sido reiteradamente excluído dele.

A trajetória dos direitos humanos *Queer* no contexto das Nações Unidas constitui um dos capítulos mais emblemáticos da lenta, porém persistente, reconfiguração do conceito de humanidade no plano internacional. Esse percurso, como demonstram Kim Vance, Nick J. Mulé,

---

[53] O termo *assemblage* provém do francês e, em seu sentido mais imediato, significa "montagem", "agenciamento" ou "composição de elementos heterogêneos". Contudo, seu alcance conceitual ultrapassa a tradução literal, adquirindo densidade teórica sobretudo no campo da filosofia contemporânea. Em particular, a noção foi elaborada por Gilles Deleuze e Félix Guattari, designando um conjunto dinâmico de relações entre elementos diversos, humanos, materiais, discursivos, afetivos, que se articulam provisoriamente para produzir sentido, função ou realidade (Nail, 2017). Envolve: Heterogeneidade (um *assemblage* reúne elementos distintos, corpos, ideias, práticas, instituições); Relação e não essência (o que define o conjunto não é a natureza dos elementos, mas as conexões entre eles); Provisoriedade (trata-se de uma configuração instável, passível de transformação); e Produção de realidade (o *assemblage* não representa algo; ele produz efeitos no mundo).

Maryam Khan e Cameron McKenzie (2018), não foi linear nem isento de controvérsias: ele emerge, inicialmente, por meio da visibilização das violências cometidas contra indivíduos LGBTQIAPN+ e, paulatinamente, incorpora as categorias de *orientação sexual*[54] e, mais tarde, *identidade de gênero*[55] como objetos legítimos de proteção jurídica e política sob o guarda-chuva da ONU.

A cronologia dessa incorporação revela tanto a resistência estrutural de muitos Estados-membros quanto a força política de uma sociedade civil global articulada e resiliente. Em 1994, o caso *Toonen versus Austrália* representou um divisor de águas. O Comitê de Direitos Humanos da ONU reconheceu que leis criminalizando relações consensuais entre adultos do mesmo sexo violavam os direitos à privacidade e à não discriminação previstos no *Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos* (PIDCP). Foi a primeira vez que a homossexualidade foi defendida com sucesso no plano jurídico internacional (UN LGBTI CORE GROUP - Grupo Central LGBTI da ONU, s.d.).

Ato contínuo, em 1995, a ativista sul-africana Bev Ditsie[56] tornou-se a primeira mulher lésbica a discursar na ONU em defesa dos direitos LGBTQIAPN+, durante a Quarta Conferência sobre Mulheres em Pequim. Sua fala histórica enfatizou que nenhuma mulher pode determinar a direção de sua própria vida sem a capacidade de determinar sua sexualidade, enunciando, de modo contundente, a inseparabilidade entre os direitos das mulheres e os direitos das lésbicas.

No início deste milênio, a ONU começou a mencionar explicitamente a orientação sexual em resoluções sobre execuções extrajudiciais, em 2000, e sobre pena de morte por atos não violentos, em 2002. Tais medidas, embora tímidas, representaram um reconhecimento inaugural da vulnerabilidade específica de pessoas *Queer* diante de estados que, ainda hoje, criminalizam ou mesmo executam indivíduos com base em sua orientação sexual ou identidade de gênero (UN LGBTI CORE GROUP - Grupo Central LGBTI da ONU, s.d.).

---

[54] Orientação sexual: "[...] diz respeito ao interesse, atração e desejo que corrobora para a produção da excitação sexual, não definindo o gênero e nem a subjetividade" (Coelho; Desidério; Rocha, 2023, p. 2). A nosso ver e para esta pesquisa, está voltado à predileção de relacionamento afetivo, quando: direcionado a pessoas do mesmo sexo é a homossexualidade; voltado ao sexo oposto, ficou denominado heterossexualidade; dirigido a ambos os sexos, se compreende a bissexualidade; no entanto, se inexiste interesse sexual é conhecido como assexual.

[55] Identidade de gênero: refere-se a como se apresentar ao mundo, que se expandiu para além do feminino e masculino, apesar de serem padrões de identificação geralmente procuradas e performadas, há uma miríade de possibilidades para além deste binarismo, englobando: transexual (com ou sem processo hormonal ou/e cirúrgico de transição de gênero), drag (queen ou king, que para além da expressão artística, se caracteriza por maquiagens fortes e ações estereotipadas, se manifestando como uma identidade de fato) ou andrógeno cultural (quando comportamento e/ou aparência combinam características masculinas e femininas, sem, necessariamente, se enquadrar no intersexo).

[56] Beverley Palesa Ditsie: cineasta sul-africana e ativista lésbica e antiapartheid (Sitto; Davis, 2020).

A partir de 2005, declarações conjuntas apresentadas por países como Nova Zelândia, Noruega, Argentina e *Colômbia* passaram a destacar, sistematicamente, as violações contra pessoas LGBTQIAPN+ em sede do *Conselho de Direitos Humanos*. A linguagem padronizada de SOGI (*sexual orientation and gender identity*) começou então a figurar como categoria estável de análise e ação dentro das Nações Unidas, consolidando-se com a Resolução A/HRC/17/19, de 2011 – a chamada Resolução Sul-Africana – que solicitou ao Alto Comissariado da ONU um relatório detalhado sobre práticas discriminatórias e violência baseadas em SOGI.

Em 2013, foi lançada a Campanha Livres e Iguais, uma iniciativa global inédita da ONU contra a homofobia e a transfobia, voltada para educação em direitos humanos, com forte impacto midiático e cultural. Em 2015, a agenda avançou para o Conselho de Segurança, com sua primeira reunião centrada na situação das pessoas *Queer* em zonas de conflito no Oriente Médio. O ano de 2016 marca outro ponto de inflexão: a criação do mandato de um Perito Independente para monitorar a violência e a discriminação por SOGI, inicialmente ocupado por Vitit Muntarbhorn[57] e, posteriormente, por Victor Madrigal-Borloz[58]. Com este mandato, a ONU passou a produzir relatórios temáticos, formular recomendações e documentar práticas institucionais promotoras ou violadoras de direitos *Queer* (UN LGBTI CORE GROUP - Grupo Central LGBTI da ONU).

Não obstante, o processo permanece permeado por disputas simbólicas e jurídicas. A adoção da identidade de gênero como categoria explícita em resoluções da Assembleia Geral (AG) ocorreu apenas em 2012, e uma segunda resolução da AG mencionando SOGI explicitamente foi aprovada apenas em 2021. Ademais, o caso de Rosanna Flamer-Caldera contra o Sri Lanka, julgado pelo Comitê da CEDAW (*Convention on the Elimination of all forms of Discrimination Against Women*, ou Comitê para a Eliminação da Discriminação contra as Mulheres) em 2022, estabeleceu um novo marco jurídico ao reconhecer que a criminalização da homossexualidade feminina constitui uma forma de discriminação de gênero, o que expande o escopo de aplicação da Convenção para além do que tradicionalmente se reconhecia (UN LGBTI CORE GROUP - Grupo Central LGBTI da ONU).

As tensões com Estados que evocam o relativismo cultural e a soberania nacional continuam a desafiar a consolidação plena dessa agenda. Conforme ressaltam Vance, Mulé,

---

[57] Vitit Muntarbhorn (1952-) é especialista internacional em direitos humanos e professor universitário em Bangkok, Tailândia.

[58] Victor Madrigal-Borloz (1950-), advogado costarriquenho, que atuou como Especialista Independente das Nações Unidas em proteção contra a violência e a discriminação com base na SOGI, entre 2018 e 2023.

Khan e McKenzie (2018), muitos países se opõem à inclusão da diversidade sexual e de gênero com base em valores religiosos ou identitários, o que exige uma contínua articulação pós-colonial, interseccional e cosmopolita dos direitos *Queer*. A teoria da interseccionalidade, enriquecida pelo conceito de *assemblage*, permite compreender essas identidades como dinâmicas, situadas e relacionalmente constituídas, desafiando a rigidez das categorias jurídicas tradicionais.

A agenda *Queer* na ONU, portanto, não é apenas uma luta por inclusão formal, mas uma contestação daquilo que tem sido historicamente tomado como o sujeito universal de direitos. O que está em jogo é a própria estrutura ontológica e normativa do humano reconhecido pelo direito internacional. A luta por SOGI no sistema das Nações Unidas demonstra que a dignidade não é um atributo fixo, mas um campo em disputa, cuja ampliação contínua revela o potencial transformador da política *Queer* global.

O reconhecimento das violações sistemáticas sofridas por pessoas *Queer* – em especial, aquelas motivadas por orientação sexual e identidade de gênero – representa um marco na ampliação do escopo dos direitos humanos no plano internacional. A Resolução 19/41 do Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas, publicada em 2011, é exemplar nesse sentido: trata-se de um estudo que não apenas documenta leis e práticas discriminatórias contra indivíduos LGBTQIAPN+ em todas as regiões do mundo, mas também aponta como a legislação internacional de direitos humanos pode ser mobilizada para pôr fim a tais violências (Nações Unidas, 2011).

Segundo o relatório, a discriminação e a violência não se limitam a atos explícitos ou normativos: a mera percepção de homossexualidade ou identidade transgênero já é suficiente para colocar indivíduos em situação de risco extremo. Essa constatação é fundamental, pois desloca o foco da criminalização direta para os efeitos sociais, culturais e institucionais da heteronormatividade compulsória. O relatório evidencia uma variedade de vulnerabilidades enfrentadas por essas populações: assassinatos, estupros, agressões físicas, tortura, prisões arbitrárias, negação de direitos à reunião, expressão e informação, bem como exclusões estruturais nas esferas do trabalho, da saúde e da educação (Silva, 2015).

Esse mapeamento, promovido pelas Nações Unidas, inscreve de maneira inequívoca a experiência *Queer* no campo dos direitos humanos universais, superando o silêncio institucional que, durante décadas, marginalizou essas vivências em nome de um suposto universal neutro, desprovido de sexualidade e gênero. A linguagem adotada na resolução – e sobretudo sua implicação prática – representa não apenas um reconhecimento jurídico, mas uma mudança ontológica: o sujeito *Queer* é aqui legitimado como portador pleno de direitos,

inclusive nas esferas simbólicas e afetivas de sua existência.

Paralelamente, a Organização dos Estados Americanos (OEA) também tem atuado no sentido de consolidar esse reconhecimento em âmbito regional. A Resolução 2435, de 3 de junho de 2008, fundamenta-se na Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem para afirmar que todo ser humano tem direito à vida, à liberdade e à segurança, sem qualquer distinção, inclusive de orientação sexual e identidade de gênero. Ao reconhecer tais categorias como direitos humanos, a OEA dá um passo fundamental rumo à inclusão substantiva das populações *Queer* nas democracias do continente americano.

A resolução não apenas condena todas as formas de discriminação contra essas pessoas, como também insta os Estados membros a eliminar barreiras normativas e institucionais que impedem seu pleno acesso à participação política, à vida pública e à liberdade privada. A afirmação de que esses direitos devem ser garantidos "dentro dos parâmetros das instituições jurídicas de seu ordenamento interno" (Silva, 2020, p. 96) reflete a tentativa de conjugar universalidade dos direitos humanos com a soberania normativa nacional, mas não deixa de pressionar os Estados à reforma de legislações discriminatórias.

A atuação conjunta da ONU e da OEA nesse campo revela um movimento cada vez mais consolidado de despatologização, descriminalização e reconhecimento político das identidades *Queer*. Trata-se de uma virada epistemológica que desloca essas identidades do campo da exceção para o centro do discurso normativo, obrigando os Estados a confrontarem suas próprias estruturas de exclusão.

Vejamos como este momento histórico repercutia nos Estados Unidos. A revogação da política conhecida como *Don't Ask, Don't Tell* (não pergunte, não conte), formalizada em 2010 e plenamente implementada no ano seguinte sob a administração de Barack Obama, costuma ser apresentada como um marco jurídico de superação de um regime institucional que impunha silêncio às identidades sexuais dissidentes no interior das forças armadas norte-americanas. Todavia, uma leitura mais atenta revela que a supressão normativa dessa política não dissolveu, de imediato, os efeitos históricos sedimentados ao longo de décadas de vigilância estatal sobre a sexualidade. As repercussões sociais, psicológicas e institucionais desse regime de controle mostram-se muito mais duradouras, prolongando-se nas experiências de veteranos *Queer* muito além do momento de sua revogação formal.

Durante o período de vigência da *Don't Ask, Don't Tell*, que foi estabelecida em 1993 pela administração do presidente Bill Clinton, indivíduos *Queer* podiam integrar as forças armadas apenas sob a condição tácita de manter oculta sua orientação sexual, instaurando um paradoxo institucional no qual a presença era admitida somente enquanto invisível. Criou-se,

assim, um ambiente marcado pela autocensura, pela suspeita permanente e pela possibilidade constante de exclusão disciplinar. Milhares de militares tiveram suas carreiras interrompidas em razão de sua identidade sexual, muitas vezes após anos de formação e serviço qualificado. Tal dinâmica não apenas comprometeu trajetórias individuais, mas também implicou perdas institucionais significativas, revelando como políticas de exclusão podem produzir efeitos contraproducentes inclusive para a própria estrutura estatal.

Entretanto, o impacto mais profundo dessa política não se limita aos números de desligamentos ou às consequências administrativas que provocou. Seu legado mais duradouro reside na internalização de uma cultura de vigilância identitária. Mesmo após a revogação do regime que proibia a expressão aberta da sexualidade, numerosos veteranos *Queer* continuaram a relatar receios persistentes de revelar aspectos de sua vida afetiva e identitária, temendo reações discriminatórias por parte de colegas, superiores ou da própria comunidade civil. Tal fenômeno evidencia como dispositivos institucionais de controle podem produzir efeitos subjetivos duradouros, moldando percepções de pertencimento e segurança social muito além de sua vigência jurídica (Martin, 2025).

Nesse contexto, à luz da chamada teoria do estresse minoritário[59], segundo a qual indivíduos pertencentes a grupos historicamente marginalizados são submetidos a pressões adicionais derivadas da discriminação estrutural e das expectativas normativas de conformidade social. No ambiente militar, tais pressões tornam-se particularmente intensas em virtude da organização hierárquica das forças armadas e de seus códigos simbólicos de masculinidade, disciplina e lealdade coletiva. Para sujeitos *Queer*, essas estruturas podem amplificar sentimentos de vulnerabilidade, especialmente quando a identidade pessoal parece incompatível com modelos institucionais de normalidade (Martin, 2025).

Ainda que a revogação dessa política represente um avanço significativo no plano jurídico e simbólico, ela não encerra automaticamente os processos históricos de exclusão que

---

[59] Cumpre assinalar que a teoria do Estresse Minoritário, sistematizada por Meyer, constitui um importante referencial explicativo para a compreensão das desigualdades em saúde mental entre grupos socialmente marginalizados. Tal abordagem sustenta que indivíduos pertencentes a minorias, notadamente aquelas relacionadas à diversidade de gênero e sexualidade, estão expostos a estressores adicionais, para além daqueles ordinários à experiência humana, decorrentes de contextos estruturais de discriminação, estigmatização e exclusão social. Esses estressores podem ser classificados em dimensões externas – como experiências diretas de preconceito e violência – e internas, quando tais vivências são introjetadas, produzindo expectativas de rejeição, ocultamento identitário e internalização do estigma. O caráter crônico e cumulativo desses fatores contribui para o agravamento do sofrimento psíquico, não como expressão de uma vulnerabilidade individual, mas como efeito de condições sociais adversas. Ademais, a teoria reconhece a existência de fatores de proteção, como redes de apoio e pertencimento comunitário, que podem mitigar tais impactos. Nesse sentido, o estresse minoritário oferece um arcabouço teórico relevante para a análise das intersecções entre subjetividade, poder e desigualdade, sobretudo no que concerne às experiências de sujeitos *Queer* em contextos normativos excludentes (Meyer, 2003).

a precederam. A persistência de experiências de estigmatização e de estratégias de ocultamento identitário entre veteranos *Queer* demonstra que a transformação cultural de instituições profundamente normativas exige um processo mais longo e complexo do que a simples alteração legislativa. Em última instância, o caso evidencia como dispositivos estatais de regulação da sexualidade não apenas disciplinam corpos e comportamentos, mas também produzem marcas duradouras nas subjetividades daqueles que viveram sob sua autoridade.

A análise da condição *Queer* na Guiana, a partir do relato de vivências e da sistematização feita por Pere DeRoy e Namela Baynes Henry (2018), revela de forma contundente o que se pode denominar de existência subalternizada – ou, mais precisamente, de sub-individualidade social. As pessoas *Queer*, naquele contexto, são reduzidas à condição de sujeitos cuja humanidade é desqualificada por estruturas simbólicas, jurídicas e institucionais que lhes negam o direito elementar de viver com dignidade. O testemunho citado no estudo é emblemático: "Crescer sendo homossexual foi muito, muito, muito difícil. Todo o abuso, todo o trauma, toda a dor – física, emocional – que passei, não acho que deveríamos estar, ninguém deveria estar, passando por isso" (AnonymousB, 2012, *In.* Henry, 2018, p. 170, versão nossa). Nesse enunciado, condensam-se os efeitos da violência estrutural, direta e cultural que molda o cotidiano *Queer* na Guiana.

Sob a influência ativa de grupos religiosos que normalizam a homofobia, o direito à integridade física e psíquica dessas pessoas é sistematicamente violado. O aparato estatal se mostra omisso ou conivente, e a ausência de mecanismos formais de acolhimento, como sistemas de saúde mental e proteção social, transforma traumas em destinos e a marginalização em estrutura. O sujeito *Queer*, nesse cenário, é forçado a existir fora do direito, sem acesso ao emprego, à moradia segura, à educação inclusiva ou aos benefícios estatais básicos – o que resulta na reprodução em cadeia de exclusões interligadas.

A precarização da vida *Queer* na Guiana atinge dimensões críticas: relatos de evasão escolar por bullying, expulsão de casa por rejeição familiar, falta de abrigo, ausência de acesso a políticas públicas de saúde e educação sexual, vulnerabilidade a infecções sexualmente transmissíveis e, sobretudo, um estado psíquico marcado por depressão, uso de substâncias ilícitas, tentativas de suicídio e desejos de fuga ou exílio. A somatória desses fatores institui um regime de necropolítica cotidiana: o corpo *Queer* é rejeitado pela norma, abandonado pelo Estado e exposto à violência como forma contínua de controle (DeRoy; Henry, 2018). Para Achille Mbembe:

> [...] pressupõe que a expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer. Por isso, matar

> ou deixar viver constituem os limites da soberania, seus atributos fundamentais. Exercitar a soberania é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação de poder (Mbembe, 2016, p. 123).

Essa formulação expõe, com rigor perturbador, o ponto de convergência entre o biopoder foucaultiano e o conceito de necropolítica: a soberania moderna, em vez de apenas administrar a vida, funda-se na prerrogativa de dispor da morte. Em outras palavras, o Estado contemporâneo – que Foucault descreveu como gestor da vida, da saúde e da população – transforma-se, em Mbembe, no administrador da morte, selecionando quais corpos serão preservados e quais serão sacrificados. A política, então, converte-se em economia da sobrevivência, e a soberania se revela, em sua essência, como o poder de traçar a fronteira entre o vivente e o matável.

Quando esse poder é articulado à noção de estado de exceção, tal como delineada nas tradições modernas do direito e reelaborada por Agamben (2002), compreende-se que o caráter excepcional da suspensão da norma – que deveria operar apenas em momentos de crise – torna-se, na verdade, regra de funcionamento permanente. O estado de sítio não é mais um evento extraordinário, mas o modo regular de gestão da diferença. Em vez de restabelecer a ordem, o Estado passa a administrar o caos, instituindo a morte como política pública e o abandono como instrumento de controle.

No contexto deste trabalho, tal estrutura se manifesta de forma especialmente cruel sobre o corpo *Queer*, que se converte em um dos alvos preferenciais do poder necropolítico. A sociedade heteronormativa, em sua lógica narcísica, busca manter a integridade simbólica de seu "espelho social" através da eliminação – física, moral ou simbólica – de tudo o que o contradiz. Trata-se de um Narcisismo Contra as Minorias, um investimento afetivo e ideológico voltado à preservação da imagem dominante do humano, cuja heterossexualidade compulsória e binarismo de gênero funcionam como critérios de legitimidade existencial.

Nesse sentido, o biopoder e a necropolítica se entrelaçam na produção de uma política de exclusão que não apenas administra os corpos *Queer*, mas os classifica e hierarquiza conforme seu grau de adequação ao imaginário normativo. Os corpos dissidentes são marcados como desviantes, indesejáveis ou descartáveis, e o Estado, sob o disfarce da neutralidade legal, legitima tais exclusões pela omissão. A necropolítica *Queer* não se realiza apenas nos campos de extermínio físicos, mas também nos campos simbólicos do discurso e da lei, onde o silêncio institucional equivale à sentença de morte social.

Em termos foucaultianos, o poder sobre a vida – o biopoder – transforma-se, nesse contexto, em poder de deixar morrer, delegando à sociedade civil a execução simbólica da

norma. Quando o Estado se abstém de proteger, ele autoriza, por omissão, a violência das estruturas sociais contra os corpos que não se enquadram no padrão. A homofobia, a transfobia e outras formas de violência de gênero operam, portanto, como extensões difusas da soberania, instrumentos pelos quais o poder se exerce não mais apenas por decretos, mas por gestos cotidianos, discursos e moralidades.

A necropolítica, ao tornar a morte uma função política do Estado, revela a precariedade dos direitos humanos quando estes não se estendem a todos os corpos. O *Queer*, nesse contexto, é o sintoma de um contrato social que se pretende universal, mas que, em sua prática, delimita quem pode ser cidadão e quem permanece fora da vida política. A exclusão do *Queer* é, assim, a face mais contemporânea do estado de exceção: uma normalização da marginalidade, pela qual o poder conserva sua imagem moral ao mesmo tempo em que elimina, de forma silenciosa, os sujeitos que desafiam sua lógica de espelhamento.

Dessa forma, a reflexão de Mbembe (2016), em diálogo com Foucault, permite compreender que a soberania moderna continua a operar pela diferenciação entre vidas dignas e indignas, e que o poder político, ao definir quem pode viver e quem deve morrer, continua a exercer sua força máxima sobre aqueles que habitam os limiares da norma. A sobrevivência *Queer*, nesse cenário, torna-se ato político e forma de resistência – viver, aqui, é subverter o poder que deseja administrar a morte.

Importa observar que, como denunciam os entrevistados (Henry, 2018), essa condição de exclusão transcende categorias específicas de raça, classe ou cidadania. A identidade *Queer* opera como eixo transversal de exclusão, capaz de desestabilizar privilégios que seriam, em outros contextos, protetores. A interdição ao acesso ao mercado de trabalho, por exemplo, torna-se um ponto nodal da espiral de desproteção: sem trabalho, não há acesso a benefícios estatais, nem à moradia digna, tampouco ao sistema de saúde – consolidando um ciclo de pobreza e invisibilidade social.

A vida *Queer*, submetida a esse processo de desumanização, acaba sendo silenciada não apenas pelas instituições, mas também pelas próprias condições materiais da existência, que forçam o segredo, a dissimulação e o isolamento. Relações afetivas duradouras, envolvimento comunitário e estabilidade emocional tornam-se inviáveis, e o resultado é uma deterioração generalizada da saúde mental e física. Nesse panorama, o ato de migrar ou buscar asilo é compreendido não como escolha política, mas como último recurso de sobrevivência, uma tentativa desesperada de escapar do cerco estrutural.

O caso da Guiana ilustra, com agudeza, que a luta por direitos humanos *Queer* não se restringe ao plano formal das declarações internacionais: ela exige transformações concretas

nos sistemas normativos, culturais e institucionais. Exige, sobretudo, o reconhecimento de que o sujeito *Queer* não pode continuar a ser tratado como um sub-indivíduo – alguém aquém da cidadania plena e dos direitos humanos universais.

O debate sobre os direitos *Queer* nas Américas não pode prescindir da escuta das vozes que emergem das margens, nem tampouco da articulação entre denúncias locais e estruturas globais de proteção. É necessário recusar qualquer forma de tolerância condescendente que delegue à norma o poder de conceder ou negar o direito de existir. A dignidade não pode ser condicional. Na Guiana, como em tantas outras partes do mundo, o imperativo ético e jurídico é claro: restituir o humano ao *Queer*, e o *Queer* ao humano.

A sexualidade e o relacionamento entre pessoas do mesmo sexo e a diversidade de gênero existem nas culturas africanas há séculos. É promissor que muitos livros e artigos tenham começado a documentar essa realidade. A concepção contemporânea de identidades *Queer* frequentemente se vê confrontada por narrativas que insistem em sua suposta não-africanidade, desqualificando-a como um constructo importado, alheio às tradições locais. Essa retórica, instrumentalizada por fundamentalismos religiosos e discursos nacionalistas, sustenta-se sobre a negação ativa da historicidade da diversidade sexual e de gênero nos contextos africanos. Contudo, como demonstram Monica Mbaru, Monica Tabengwa e Kim Vance (2018), essa negação é insustentável tendo em vista os registros históricos, linguísticos e antropológicos que revelam a presença contínua de práticas e subjetividades *Queer* em múltiplas culturas africanas pré-intervenção europeia.

Entre os Shangani da África do Sul, por exemplo, registrava-se a prática do *ngochani*, em que homens assumiam o papel de esposas masculinas dentro de estruturas de convivência e casamento entre homens. Práticas similares também foram identificadas entre os Kisii no Quênia, os Igbo na Nigéria e os Nuer no Sudão, que reconheciam formalmente o casamento entre mulheres. Tais arranjos não apenas revelam a plasticidade dos papéis de gênero e das relações afetivas, como desmontam a ideia de uma África homogênea, patriarcal e exclusivamente heteronormativa.

A existência de vocábulos específicos em diversas línguas africanas para designar essas expressões de gênero e sexualidade não normativas confirma que tais identidades sempre estiveram presentes no imaginário cultural dos povos africanos, ainda que com graus variáveis de aceitação ou estigma. Ativistas contemporâneos têm resgatado esses termos com um gesto afirmativo, transformando o que antes era linguagem de censura em símbolo de visibilidade e orgulho identitário. O simples fato de tais palavras existirem – mesmo que historicamente marcadas por juízos negativos – serve como prova etnolinguística de que os corpos e desejos

Queer jamais foram alheios às tradições africanas (Mbaru; Tabengwa; Vance, 2018, p. 177).

Entretanto, a ausência de reconhecimento explícito dessas experiências nas estruturas constitucionais contemporâneas tem sido explorada por grupos conservadores para legitimar discursos que associam a queeridade à degeneração ocidental. Organizações *Queer* veem seus registros jurídicos negados sob o argumento de que promovem práticas ilegais ou antiéticas, supostamente contrárias aos valores africanos. Nesse sentido, a invisibilidade legal atua como forma de apagamento ontológico, relegando os sujeitos *Queer* ao não-ser político e ao não-pertencimento comunitário.

Esse processo é acompanhado por uma estratégia discursiva que transforma a *cultura* em campo de batalha. Como alerta o relatório da *Human Rights Watch* (de 2009), a cultura – em vez de ser um repositório plural de sentidos – é mobilizada como domínio fechado, sagrado e intransigente, tornando-se palco onde se cruzam retórica política e intolerância religiosa. A dissidência sexual ou de gênero, nesse cenário, é retratada como corpo estranho, agente contaminante, sujeito excluído da comunidade moral imaginada. O *Queer* é então representado como o "outro interno", alguém que deve ser expulso simbolicamente e, muitas vezes, fisicamente da coletividade nacional (Mbaru; Tabengwa; Vance, 2018, p. 178).

Essa narrativa, no entanto, não resiste ao confronto com a história. A colonialidade, com sua epistemologia moralizante e sua lógica de controle dos corpos, foi a verdadeira responsável por impor o modelo binário e heteronormativo como padrão civilizatório. O próprio aparato legal que criminaliza a homossexualidade em muitos países africanos é herança direta da legislação colonial europeia – sobretudo britânica – que importou para os territórios colonizados sua visão patologizante da sexualidade.

Reconhecer a ancestralidade *Queer* africana não é, pois, apenas um ato de justiça histórica, mas uma descolonização da memória e das narrativas normativas. Trata-se de reivindicar o lugar da queeridade no seio da tradição, desmontando o discurso da estrangeiridade identitária. Mais do que isso, é uma forma de resistir à tentativa de aprisionar o futuro nas grades do passado colonizado. A Queeridade, nesse contexto, não é anomalia ou desvio: é parte constitutiva da multiplicidade africana – vivida, nomeada, desejada e, agora, politicamente reafirmada.

A experiência *Queer* no Quênia constitui um dos exemplos mais eloquentes da intersecção entre religiosidade institucionalizada, máquinas políticas conservadoras e estratégias de exclusão sociocultural sistemática. O que se observa, segundo Thirikwa (2018), é uma arquitetura de poder na qual a violência contra pessoas *Queer* é normatizada, promovida e, em muitos casos, protegida pelo próprio Estado, sob o pretexto da defesa dos valores

tradicionais e da moral pública.

A atuação articulada de igrejas evangélicas e líderes religiosos islâmicos, muitas vezes apoiados por organizações estrangeiras conservadoras como o *American Center for Law and Justice* e o *Family Watch International*, criou no país um cenário em que o discurso religioso é transmutado em campanha de ódio institucionalizada. Por meio de congressos, conferências e lobbies legislativos, esses grupos vêm disseminando, sob o véu da moralidade, retóricas anti-*Queer* baseadas em pseudociência, pânico moral e imagens estigmatizantes, como a associação deliberada da homossexualidade à pedofilia, bestialidade e decadência social (Thirikwa, 2018).

Esse discurso, amplamente reproduzido por mídias locais, figuras políticas e lideranças comunitárias, foi responsável por episódios alarmantes, como a campanha *Operação Gays Out* de 2010, em que clérigos incitaram a população a expor e perseguir homossexuais. A resposta estatal foi de ambivalência ou conivência: mesmo quando as autoridades intervieram, o fizeram sob a lógica de "proteger os envolvidos" da multidão – e não punindo os incitadores ou os agressores. O caso do centro de saúde KEMRI (*Kenya Medical Research Institute*), cercado por uma multidão enfurecida após boatos infundados, é emblemático: houve detenções e espancamentos, mas nenhum dos líderes religiosos ou políticos envolvidos na incitação à violência foi responsabilizado (Thirikwa, 2018).

A instigação à violência ganhou ainda mais força com a influência do Projeto de Lei Anti-Homossexualidade de Uganda (AHB), que serviu como inspiração para tentativas similares de legislação punitiva no Quênia, incluindo uma proposta absurda de apedrejamento público de estrangeiros *Queer* e prisão perpétua para quenianos homossexuais. Embora essas propostas não tenham avançado formalmente no parlamento, seus efeitos simbólicos e sociais foram profundos: reforçaram a impunidade e aumentaram a hostilidade pública, promovendo uma cultura de medo, silêncio e exclusão.

A sobreposição entre fé, identidade e pertencimento familiar acrescenta ainda outra camada de violência à experiência *Queer* no país. A centralidade da família como célula moral – fundada na religião, no casamento heterossexual e na procriação – transforma qualquer dissidência sexual ou de gênero em ruptura ontológica. O *Queer* é visto não apenas como pecador ou anormal, mas como traidor do pacto social familiar, alguém que compromete a honra coletiva e deve ser corrigido ou eliminado. Isso leva a práticas extremas como o repúdio, o estupro corretivo, o casamento forçado, e até mesmo a expulsão de casa – como no caso de Brian Macharia, voluntário da GALCK (*Gay and Lesbian Coalition of Kenya*), que foi trancado pela própria mãe antes de ser expulso do lar (Thirikwa, 2018).

O discurso religioso funciona, assim, como mecanismo de justificação da violência

doméstica e comunitária, conferindo-lhe aparência de legitimidade moral. A própria vítima é frequentemente convertida em culpada, não apenas por sua orientação ou identidade, mas por ter envergonhado a família. A vergonha, aqui, adquire um valor quase sacrificial: justifica toda forma de agressão em nome da honra.

Paradoxalmente, essa estrutura não apenas isola o sujeito *Queer*, mas também compromete seus familiares, que passam a sofrer represálias sociais, exílio simbólico e culpa vicária. Isso aprofunda a fragmentação dos laços de apoio e reduz drasticamente as possibilidades de resistência coletiva ou denúncia, mantendo o ciclo de violência sob camadas de silêncio, temor e resignação.

A homofobia institucionalizada no Quênia, portanto, não pode ser compreendida apenas como resultado de uma tradição local ou de convicções religiosas internas. Trata-se de uma construção político-teológica transnacional, alimentada por financiamento externo, colonialidade moral e instrumentalização eleitoral, cujos efeitos recaem sobre os corpos *Queer* com brutalidade cotidiana. A repressão não é apenas estatal, mas culturalmente difusa, reproduzida por líderes, educadores, sacerdotes, famílias e vizinhos.

Nesse contexto, a luta pelos direitos humanos *Queer* precisa reconhecer que a transformação jurídica, embora necessária, é insuficiente. É preciso confrontar diretamente as estruturas simbólicas e religiosas de poder, descolonizar as formas de pertencimento comunitário e restituir à sexualidade e ao gênero sua dignidade plural. A resistência *Queer* no Quênia é, portanto, também uma resistência teológica, familiar e ontológica – um ato de coragem contra o silenciamento moral imposto sob o pretexto da tradição.

O Canadá é frequentemente citado como modelo de inclusão no discurso internacional sobre direitos *Queer*, sobretudo por permitir que indivíduos perseguidos por razões de orientação sexual e identidade de gênero possam pleitear asilo e proteção internacional. Atualmente, ao lado de outros 41 países, o Canadá reconhece o status *Queer* como critério legítimo para a concessão do refúgio. Contudo, como demonstra Kinsman (2018), a realidade concreta dessas políticas está longe de corresponder à imagem civilizatória que o país cultiva no plano internacional.

A distinção entre migrantes e refugiados, embora tecnicamente relevante, é criticada por reforçar categorias hierarquizantes. Em sua análise, Kinsman (2018) insiste em compreender essas pessoas como negociadores de fronteiras, que desafiam, tensionam e expõem os regimes contemporâneos de mobilidade como mecanismos de exclusão racializada, sexualizada e econômica. A travessia de fronteiras, nesse sentido, não é apenas um deslocamento geográfico, mas uma ação política direta, uma afirmação de existência diante de estruturas que

sistematicamente restringem o direito de mobilidade aos corpos *Queer* do Sul Global. Neste contesto, o "entre-lugar", de Santiago, ganha uma nova dimensão, quando sua condição indefinida força a se reposicionar geograficamente no mundo.

As contradições tornam-se ainda mais evidentes nos processos de reassentamento em território canadense. Eric Gitari, ativista *Queer* queniano, denuncia a profunda desconexão entre os compromissos retóricos do governo canadense e as experiências reais dos requerentes de asilo. Como observa, o excesso de documentação exigida, os prazos extensos e as burocracias envolvidas no processo de reassentamento tornam o acesso ao refúgio quase impossível para muitos. Ademais, o sistema de asilo canadense está marcado por homofobia estrutural, assédio policial, negação de confidencialidade e racismo institucional. O resultado é um regime no qual a violência é apenas deslocada geograficamente, mas não suprimida (Kinsman, 2018).

Mesmo os *Queer* que conseguem ingressar no território canadense deparam-se com um novo conjunto de barreiras: necessidade de provar sua queeridade perante instâncias estatais, precarização no acesso à moradia, saúde e trabalho, exigências de experiência canadense, cortes em serviços sociais e vigilância racializada nas fronteiras internas. Essas barreiras internas são indissociáveis das externas, compondo um campo de violência simbólica e material contínua. A promessa de acolhimento colide com os efeitos concretos do neoliberalismo de fronteira, que permite a livre circulação de capitais ao mesmo tempo que restringe a mobilidade dos corpos subalternos.

O paradoxo é flagrante: o Canadá, ao mesmo tempo que oferece direitos formais, inviabiliza sua efetivação prática por meio de barreiras socioeconômicas. Como exemplifica Kinsman (2018), todos temos o direito formal de nos hospedar no hotel mais caro da cidade, mas isso não significa que possamos economicamente, de fato, acessá-lo. Analogamente, o direito formal de asilo para pessoas *Queer* não equivale a uma garantia substancial de proteção ou dignidade. Os direitos formais permanecem "presos dentro da forma social atual dos regimes de fronteira" (Kinsman, 2018, p. 104, versão nossa) – um labirinto legal que exclui enquanto parece incluir. Outros exemplos podem ser vistos em *Quadros de Guerra* (Butler, 2010).

Além disso, o modelo canadense de acolhimento reflete uma terceirização da responsabilidade estatal, típica do neoliberalismo contemporâneo. A proteção de refugiados, que antes era tarefa do Estado, passa a ser delegada a organizações comunitárias, igrejas e ONGs, transferindo a responsabilidade financeira e estrutural à sociedade civil. Essa estratégia permite ao governo manter sua imagem progressista enquanto reduz efetivamente sua atuação material, o que compromete a eficácia e a universalidade do sistema.

No plano das lutas sociais, Kinsman (2018) propõe uma crítica contundente ao homonacionalismo – isto é, à instrumentalização da pauta *Queer* como demonstração de superioridade civilizatória do Norte Global frente ao "atraso" do Sul Global. Em vez de "salvar" pessoas *Queer* de culturas "ruins", ativistas no Canadá são conclamados a respeitar a agência dos migrantes e refugiados, apoiando suas lutas sem impor categorias ocidentais. A libertação *Queer*, nesses termos, não pode estar desvinculada das lutas antirracistas, anticoloniais, anticapitalistas e antifronteiras.

O desafio que se impõe é construir uma ofensiva *Queer* contra os regimes de fronteira – um movimento que não apenas denuncia as injustiças do sistema de asilo, mas que também questione as estruturas mais amplas que sustentam a desigualdade global de mobilidade, visibilidade e dignidade. Isso exige imaginar novas formas de pertencimento político, que não se limitem ao reconhecimento estatal, mas que reconheçam a legitimidade das subjetividades *Queer* em sua multiplicidade radical. A fronteira, nesse projeto, deixa de ser uma linha de exclusão e torna-se espaço de resistência, reorganização e reinvenção coletiva.

A construção identitária *Queer* nas comunidades ameríndias da América do Norte demanda uma abordagem crítica que articule ancestralidade, colonialismo e epistemologias alternativas à matriz ocidental de sexualidade e gênero. A designação *two-spirit* (espírito dual)[60], surgida no final do século XX no seio de comunidades indígenas, não é apenas uma categoria de identidade, mas um gesto político de reapropriação cultural e espiritual. Tal designação busca traduzir a vivência de indivíduos que incorporam simultaneamente aspectos masculinos e femininos, sendo historicamente reconhecidos em diversas nações indígenas como portadores de funções sociais, espirituais e rituais específicas.

Camargo (2012) oferece uma contribuição valiosa ao relatar sua experiência de campo, em especial no contexto de práticas esportivas e militância *Queer*. Ao deparar-se com a expressão *two-spirited persons* durante uma entrevista com atletas no Canadá, o autor identifica um campo semântico que rompe com os paradigmas binários e eurocêntricos que usualmente

[60] O termo "Two-Spirit" (*Two-Spirit people*) é relativamente recente enquanto denominação unificadora. Ele foi adotado em 1990, durante a *Third Annual Intertribal Native American/First Nations Gay and Lesbian Conference* (Terceira Conferência Intertribal Anual de Gays e Lésbicas de Nativos Americanos/Primeiras Nações), em Winnipeg (Canadá), como uma alternativa ao termo colonial "*berdache*", considerado ofensivo e impreciso. Trata-se, portanto, de um conceito político contemporâneo, criado por pessoas indígenas para nomear, em termos próprios, experiências de gênero e espiritualidade que já existiam há séculos em diversas culturas originárias da América do Norte. Sendo crucial sublinhar que a realidade que o termo designa não é contemporânea. Diversas nações indígenas – como Navajo, Lakota, Ojibwe, entre outras – historicamente reconheciam papéis sociais e espirituais não binários, frequentemente associados a funções rituais, медиadoras ou simbólicas. *Two-Spirit* não cria a experiência; ele rearticula, em chave contemporânea, uma pluralidade de tradições pré-coloniais (Driskill, 2010).

sustentam as classificações sexuais e de gênero. A noção de espírito dual, presente entre os Cherokees, Cheyennes, Navajos e outros povos indígenas, denota uma concepção ontológica em que o gênero é compreendido como pluralidade interior – uma coexistência que transcende a lógica de oposição entre masculino e feminino.

Essa identidade não é apenas sexual ou de gênero, mas profundamente cosmológica: o *two-spirit* carrega uma função de mediação simbólica entre mundos, entre domínios sociais e espirituais. É, por definição, um corpo liminar, um ser de fronteira que, em diversas culturas, era historicamente valorizado e detinha um papel de sabedoria, cura e conexão com o sagrado. A violência colonial, ao impor o cristianismo e os sistemas normativos europeus, apagou sistematicamente esses saberes e deslegitimou os corpos dissidentes, marcando-os como aberrações ou patologias.

A partir dos anos 1990, o movimento *Queer* indígena recupera esse termo como forma de resistência contra dois tipos de opressão simultânea: a heteronormatividade colonial e a homonormatividade branca ocidental, que frequentemente negligencia ou instrumentaliza identidades ameríndias. Ao fazê-lo, o movimento *two-spirit* denuncia as reduções promovidas pela "sopa de letrinhas"[61] e reivindica um campo simbólico próprio, enraizado nas cosmologias e tradições indígenas. Simplificar a identidade *Queer* às categorias normativas apaga sua dimensão crítica, não assimilacionista e disruptiva.

A reflexão de Camargo é, nesse ponto, reveladora. As múltiplas formas de nomeação observadas no campeonato de Copenhague – "Alguns se designavam simplesmente *gays*; outros se autorreferenciavam *gay male* ou *gay men*. Uma pequena parcela preferia o nome *Queer*, e uns poucos sujeitos se autointitulavam MSM ou *male sex with male* (homens que fazem sexo com homens)" (Camargo, 2012, p. 8) – evidenciam que as identidades não são apenas expressões subjetivas, mas campos de disputa política, cultural e epistemológica. Os termos que escolhemos ou recusamos para nos nomear traduzem modos de estar no mundo e também de resistir aos regimes de classificação que hierarquizam corpos, afetos e formas de vida (vejamos Anexo A).

Por isso, o termo *Queer* – embora amplamente ressignificado desde os anos 1990 pelo movimento *Queer Nation* e pela teoria *Queer*, fundada por Teresa de Lauretis (escritora e historiadora italiana) – não é universalmente aceito. Para alguns, ele representa a recusa radical da normatividade, a afirmação da diferença como potência. Para outros, evoca memórias de estigma, insulto e exclusão, sendo equiparado a vocábulos como *nigger* (insulto racial

[61] Atualmente de A a Z, só não vimos ainda algum "Y", Anexo A.

direcionado às pessoas negras) em sua carga pejorativa. O desafio da teoria *Queer* é habitar esse limiar entre teoria e prática social, sem jamais esquecer sua raiz política e desestabilizadora (Camargo, 2012).

No contexto do movimento *two-spirit*, o *Queer* ganha novas camadas de sentido: é ressignificado a partir da sabedoria indígena, reposicionado como identidade espiritual e politizado como resistência antiassimilacionista. A luta desses sujeitos não é apenas por inclusão nos marcos legais ou reconhecimento pelo Estado-nação: é uma batalha epistemológica por legitimidade ontológica, pela valorização de cosmologias que não separam o corpo do espírito, nem o gênero da comunidade.

A identidade *two-spirit* revela a necessidade de um *Queer* descolonial, que seja capaz de romper com a homogeneização imposta pelas categorias ocidentais e que acolha os saberes e experiências localizadas. Em vez de universalizar a queeridade nos moldes ocidentais, é preciso reconhecer que há muitas formas de ser *Queer* – e que algumas delas existem há séculos, embora tenham sido silenciadas. Ouvir o espírito dual é, pois, abrir-se ao múltiplo, ao ancestral e ao insurgente que resiste em nome de um futuro em que diferença e dignidade não sejam excludentes.

Como destaca Simão (2020), o termo *Two-Spirit* é, em sua própria constituição, um gesto de resistência: ao mesmo tempo que se afasta das categorias ocidentais como *gay*, *lésbica*, *gênero alternativo* ou *berdache*[62], recusa o aparato classificatório da antropologia normativa, reapropriando-se de uma linguagem ancestral e simbólica para afirmar uma identidade pan-indígena. Essa afirmação se fortalece especialmente no contexto da crise da AIDS, quando homens indígenas diagnosticados com HIV tentavam retornar às suas comunidades, mas eram rejeitados sob o argumento de que carregavam uma doença de gay branco – como se a queeridade fosse uma anomalia externa à cultura nativa.

O uso do termo *Two-Spirit*, portanto, funciona como uma contranarrativa ao colonialismo sexual, restituindo o lugar social e cosmológico que essas pessoas ocupavam antes da imposição do cristianismo, da binarização do gênero e da patologização da sexualidade. Essa recuperação está intimamente ligada a marcos políticos como a fundação da GAI (*Gay American Indian*) em 1975 e à ocupação indígena da ilha de Alcatraz em 1969, eventos que galvanizaram o ativismo indígena e forneceram base para a organização de sujeitos *Queer* ameríndios enquanto força política (Simão, 2020).

Mais do que uma categoria de identidade, *Two-Spirit* representa uma crítica radical à

[62] Amigo íntimo (expressão considerada inapropriada).

colonialidade epistêmica e jurídica que destituiu os corpos dissidentes de sua centralidade social e espiritual nas culturas originárias. A ativista Mohawk Sue Beaver[63], ao afirmar que "o Criador criou seres muito especiais, quando criou os two-spirit" (Simão, 2020, p. 53), restitui uma leitura ontológica e metafísica dessa identidade: não se trata apenas de reconhecer direitos civis, mas de recuperar uma dimensão sagrada de existência que foi suprimida pelo projeto colonial.

As críticas *Two-Spirit* desafiam, portanto, não apenas a heteronormatividade, mas também a maneira como os próprios estudos *Queer*, formulados majoritariamente sob matriz ocidental, têm negligenciado as especificidades históricas, territoriais e cosmológicas dos povos indígenas. Qwo-Li Driskill[64], ativista e intelectual Cherokee, adverte que a teoria *Queer*, ao negligenciar o colonialismo em curso, o genocídio e a resistência dos povos originários, permanece incompleta e, em certa medida, cúmplice de apagamentos. Em resposta, propõe-se uma articulação entre *Two-Spirit critiques* e *Queer Indigenous critiques*, como estratégia de incorporação de perspectivas anticoloniais e desobedientes ao sistema sexo-gênero hegemônico (Simão, 2020).

O movimento *Two-Spirit* inaugura uma forma de teoria e prática *Queer* que não se limita à denúncia da heteronormatividade, mas aponta para a reinvenção de mundos possíveis a partir da memória ancestral, do pertencimento territorial e da espiritualidade. Seu projeto não é assimilacionista, mas disruptivo: interroga as categorias normativas do Ocidente, questiona as estruturas do Estado-nação e propõe uma política de reconhecimento fundada na pluralidade dos modos de existência indígena.

A reflexão acerca das hijras indianas – e, em determinadas regiões, das kinnars – impõe ao pesquisador um exercício de prudência hermenêutica e sensibilidade histórica. Não se trata apenas de descrever um grupo social marginalizado, mas de compreender o modo pelo qual este grupo elabora, por meio de narrativas mitológicas e literárias, um fundamento ontológico para sua própria existência. Conforme analisa Loh (2014), as narrativas não são meros ornamentos culturais: configuram-se como dispositivos ativos de produção identitária, mecanismos de legitimação simbólica e, simultaneamente, estratégias de resistência frente ao estigma social.

---

[63] Sue Beaver "é pastor Mohawk *Queer* concilia duas tradições religiosas em uma reserva indígena de Ontário - CA. Susan vive numa linha tênue entre culturas e expressões. Lésbica assumida, é ministra da Igreja Unida na Igreja Unida de Grand River. Apesar de conciliar essas diversas identidades, Susan irradia paz e ponderação. Ela vive uma nova expressão de fé diante da triste história de abusos da igreja contra indígenas e pessoas LGBT. O povo Kanien'kehá:ka também conhecido como Mohawk" (CBC, 2019, versão nossa).

[64] "Prof. Dr. Qwo-Li Driskill é um poeta e acadêmico Cherokee (não filiado a nenhuma organização religiosa)" (poets.org, versão nossa).

Na Índia contemporânea, as hijras ocupam uma posição paradoxal. De um lado, são socialmente marginalizadas, frequentemente ostracizadas por suas performances de gênero não heteronormativas e por suas apresentações anatômicas dissidentes. De outro, detêm um estatuto ritual específico, reconhecido e temido, sobretudo em cerimônias de nascimento e casamento. A identidade hijra, portanto, não se constitui apenas na exterioridade do olhar dominante, mas na interioridade de um discurso próprio, reiterado e transmitido em comunidades organizadas sob estruturas de parentesco ritual, como a relação guru-chela. A expressão "comunidade hijra" revela-se complexa, onde o subcontinente indiano abriga múltiplas comunidades, regionalmente diferenciadas, organizadas em famílias rituais compostas por poucas ou até vinte integrantes. A iniciação por uma *guru* inaugura a filiação simbólica: a *chela* recebe moradia, alimento, instrução ritual e proteção; em contrapartida, contribui economicamente e assume deveres domésticos.

A literatura acadêmica tende a pressupor que, uma vez integradas à cultura hijra, as autoras rompem definitivamente com suas famílias biológicas, substituindo-as integralmente pela família ritual da gharana. Contudo, os relatos autobiográficos revelam cenário mais complexo. Algumas autoras mantêm relações próximas com seus familiares biológicos, coexistindo esses vínculos com os laços da gharana. A ruptura, quando ocorre, raramente é absoluta; é, antes, modulada por negociações afetivas, econômicas e morais. A gharana – frequentemente descrita como estrutura quase inviolável – aparece nos textos tanto como espaço de proteção cultural quanto como ambiente atravessado por fundamentos econômicos do sistema de discipulado. A relação guru-chela pode ser descrita sob o paradigma mãe-filha, mas essa analogia não elimina tensões estruturais: dependência financeira, disciplina, autoridade e expectativa de lealdade coexistem com cuidado, transmissão cultural e afeto. A maternidade, portanto, não é mero símbolo; é prática reconfigurada em contexto não heteronormativo (Chahin, 2024).

Em 2014, a Suprema Corte da Índia reconheceu formalmente as hijras como pertencentes a uma categoria distinta de "terceiro gênero". Tal decisão, embora juridicamente significativa, não as posiciona fora do binarismo masculino-feminino; ao contrário, reafirma que sua identidade é construída em relação a esse mesmo binarismo. Loh (2014) observa que as hijras não habitam um "além" das categorias normativas, mas produzem uma existência situada dentro delas, ainda que tensionando seus limites. Durante o trabalho de campo referido pela autora, muitas *kinnars* identificavam-se como mulheres, não se percebendo como "deficientemente" masculinas ou "incompletamente" femininas, mas como participantes de um regime simbólico que define com clareza o que significa representar um gênero. A identidade,

assim, não é uma fuga do sistema classificatório; é uma reinscrição estratégica nele. Vejamos um mito fundador:

> Dois casais sem filhos buscavam a bênção de Bahuchara. Um dos casais recebeu a bênção e a esposa engravidou. O outro casal, então, também desejou a bênção; sua esposa também engravidou. Os casais planejaram que os filhos se casassem para unir suas famílias. Mas ambos tiveram filhas, e quando essas meninas cresceram, se apaixonaram e se casaram. Isso enfureceu o rei local. Um dia, ele estava na floresta com seu cavalo e seu cachorro. Ele encontrou um lago e seu cachorro bebeu da água. Instantaneamente, seu sexo mudou. O rei ficou maravilhado e levou seu cavalo até a água para beber. Quando o cavalo bebeu, também se tornou fêmea. Ele percebeu o poder da água e levou uma das meninas que estavam lá para beber: ela também se tornou um menino. Este lago se tornou o poço em Becharaji, e diz-se que qualquer um que entre no poço sai como um kinnar; seu corpo se transforma, assim como seu rosto, voz e sexo (Guru Amma *in* Loh, 2014, p. 22, versão nossa).

Tal mito opera em múltiplos registros, em primeiro plano, apresenta a transformação de gênero como evento sagrado, inscrito na ordem do divino. Seguido por estabelecer uma genealogia mítica para a existência kinnar, deslocando-a da categoria de desvio para a de desígnio. A corporalidade não normativa deixa de ser contingência social para tornar-se manifestação de um poder espiritual. As narrativas dessa natureza conferem sanção histórica e religiosa à identidade hijra, atenuando o estigma que recai sobre seus corpos. Ao situar a metamorfose sob a égide do sagrado, o mito institui uma autorização simbólica – ser hijra não é falha ontológica, mas inscrição em uma trama divina.

Essa estrutura não apenas supre a ruptura com as famílias de origem – frequentemente marcada por rejeição –, mas consolida um senso de identidade partilhada. Rituais, performances e narrativas são reiterados como formas de pedagogia interna. A identidade, nesse contexto, não é meramente declarada; é encenada, ensinada, disciplinada e continuamente narrada.

As hijras reivindicam poder ritual por meio de um discurso ascético, associado à pureza sexual e à capacidade generativa. Ainda que tal ascetismo seja, por vezes, mais ideal do que prática, ele se apresenta como fundamento de legitimidade para o trabalho de *badhāī* – as bênçãos concedidas em cerimônias familiares (Loh, 2014).

Entretanto, a realidade social introduz fraturas nesse ideal. Algumas hijras mantêm relações sexuais ou recorrem à prostituição, seja por desejo, seja por necessidade econômica. Tais práticas geram tensões intergeracionais e regionais, revelando que a identidade hijra não é monolítica, mas atravessada por disputas internas acerca do que constitui comportamento legítimo.

A figura central nesse complexo simbólico é Bahuchara Mata, deusa venerada como protetora das hijras. Seus mitos articulam temas de transformação corporal, pureza espiritual, maldição e fertilidade. Em diferentes versões, Bahuchara altera seu próprio gênero ou

transforma agressores em hijras, instituindo a identidade como resultado de uma intervenção divina.

O vínculo entre a deusa e a comunidade não é apenas devocional; é ontológico. A operação de nirvana – a emasculação ritual – é concebida como renascimento sob a égide da deusa. A identidade hijra pode ser narrada como maldição decorrente de transgressão, mas também como participação em um poder sagrado singular.

Esse duplo registro – maldição e poder – produz ambiguidade fecunda. Se, por um lado, a concepção da identidade como maldição pode reforçar leituras depreciativas, por outro, a capacidade de amaldiçoar e abençoar confere às hijras autoridade ritual. O temor social que as circunda não é apenas produto de preconceito; é também efeito de uma crença culturalmente sedimentada em sua potência sobre fertilidade e destino. Loh (2014) sustenta que essas narrativas funcionam como instrumentos de autodefinição e legitimação. Ao associar-se à deusa, as hijras reivindicam poder sobre seus próprios corpos e reinscrevem sua transformação como ato de devoção e pureza espiritual, e não como anomalia.

Trata-se de uma estratégia de resistência simbólica. Ao sacralizar certos aspectos de sua identidade, as hijras constroem uma autoimagem significativa e coerente, capaz de confrontar a narrativa social que as reduz à marginalidade. A narratividade, portanto, cumpre dupla função: sanciona práticas rituais e oferece coesão existencial. Contudo, permanece a tensão estrutural: ao mesmo tempo que elevam sua identidade, essas narrativas a mantêm vinculada ao binarismo de gênero e às normas religiosas hegemônicas. A identidade hijra emerge, assim, como construção dinâmica – simultaneamente subversiva e condicionada, emancipatória e limitada.

Pode-se afirmar que a identidade hijra não se constitui apenas por fatores biográficos ou sociais, mas por uma complexa arquitetura narrativa. Mitos, histórias e rituais funcionam como fundamentos ontológicos, autorizando corpos e práticas que, de outro modo, seriam apenas alvos de deslegitimação. Em face da marginalização cotidiana, essas narrativas oferecem sentido, coesão e dignidade. Elas não eliminam a vulnerabilidade social, mas fornecem linguagem para resisti-la. Assim, a identidade hijra revela-se menos como dado fixo e mais como obra em permanente elaboração – uma tessitura simbólica na qual mito, corpo e poder se entrelaçam para afirmar, contra o silêncio imposto, uma existência inteligível e sagrada.

Na questão dos rituais, para Chahin (2024), que estudou a literatura autobiográfica hijra, a dança é instigante não apenas como meio de subsistência, mas como *práxis* corporal prazerosa e potencialmente emancipatória. Se o público pode interpretar a performance hijra como mera extensão ornamental do corpo feminino dissidente, as escritoras descrevem a dança como exercício de adoração, aprendizado cultural e alegria. A dança emerge, então, como tecnologia

de agência. Ao performar apesar dos olhares que tentam reduzir sua corporeidade a entretenimento, as hijras exercem soberania sobre seus corpos. Trata-se de resistência encarnada: a performance cria novos mundos sociais, eróticos e políticos. O corpo, outrora disciplinado e estigmatizado, torna-se instrumento de invenção.

A escrita autobiográfica hijra inaugura, portanto, um campo literário que desafia tanto a patologização sociológica quanto a romantização simplista. Ao priorizar os temas que as próprias autoras destacam como significativos – parentesco, maternidade, espaço, violência, amor, dança. A emergência desse gênero literário sinaliza que a identidade hijra não é apenas narrada por terceiros, mas autorrefletida e estilizada em primeira pessoa.

Cumpre, firmar uma distinção conceitual com efeitos analíticos relevantes: embora as hijras componham uma parcela transgênera (em geral, mulheres trans ou pessoas transfemininas), nem toda pessoa transgênera é hijra. A transgeneridade, em sentido amplo, concerne primacialmente à identidade de gênero (e às formas sociais de sua expressão), ao passo que "ser hijra" implica uma pertença – real ou aspirada – a uma comunidade dotada de regras, rituais, hierarquias, afetos e crenças próprios, com pedagogias específicas de feminilidade e modos peculiares de reprodução do parentesco social (Mazumdar, 2016).

Por conseguinte, a identidade hijra não se reduz a um "rótulo" identitário individual; ela se configura como um estatuto comunitário: supõe a inserção em uma economia moral (regras e sanções internas), numa economia material (formas de sustento e redistribuição) e numa economia simbólica (mitos, ritos e legitimidades). Daí o alcance da pergunta que atravessa Mazumdar (2016): o que acontece com a identidade de uma pessoa transgênera quando ela ingressa numa comunidade que a acolhe, mas também a normatiza?

Ao rastrear sentidos da identidade hijra desde a era Mughal[65], Mazumdar (2016) expõe um ponto delicado: a centralidade histórica do ato corporal de emasculação (castração ou "nirvana", em certas tradições) não pode ser lida apenas como rito interno de pertencimento. Ela se articula, historicamente, a formas de mercantilização e governança. Homens emasculados (eunucos) eram transacionados como escravos, valorizados por uma lealdade que derivava, não raro, do corte com vínculos familiares e comunitários anteriores; eram

[65] A chamada Era Mughal designa o período histórico correspondente ao domínio do Império Mughal sobre vastas regiões do subcontinente indiano, entre 1526 e 1857. Trata-se de uma das mais influentes formações políticas da Ásia pré-moderna, marcada por centralização administrativa, florescimento artístico, complexa organização cortesã e intensa produção cultural de matriz islâmico-persa em diálogo com tradições indianas. O império foi fundado por Babur, descendente de Tamerlão e de Gêngis Khan, após a vitória na Primeira Batalha de Panipat (1526). Seu auge político e cultural ocorreu sob governantes como Akbar, Jahangir e Shah Jahan – este último célebre pela construção do Taj Mahal.

mobilizados para proteger haréns sob a justificativa de não ameaçarem a masculinidade régia; e, em certas conjunturas, alçados a cargos administrativos – privilégio aparente que, em última instância, servia à racionalidade do poder soberano. Esse ponto é juridicamente sugestivo: há uma diferença substancial entre reconhecimento e instrumentalização. Mesmo quando o sistema concede lugar, ele pode fazê-lo para administrar riscos, garantir exclusividades, maximizar controles. O "lugar" pode ser, paradoxalmente, uma forma de captura.

Outrossim, Mazumdar (2016) mostra que rituais de devoção e práticas como a emasculação – ao lado de outras liturgias e regimes disciplinares – participam de uma tecnologia comunitária de coesão. Não se trata apenas de crença: trata-se da produção de um acervo comum de saberes, que confere unidade, continuidade histórica e inteligibilidade ao pertencimento hijra. Aqui, o argumento se encontra com Loh (2014): a identidade é tanto narrada quanto praticada; e a narratividade não flutua no ar – ela se ancora em rituais, performances e instituições internas.

Nos tempos atuais, além do trabalho ritual em nascimentos e casamentos (badhāī), muitas hijras recorrem à mendicância e ao trabalho sexual. Importa notar que, no seu argumento, essas ocupações não são meramente "desvios econômicos": elas também operam como modo de alinhamento com uma sociedade marcada por status ocupacional e por hierarquias tradicionais. Há, portanto, uma continuidade paradoxal: a marginalidade torna-se meio de sustento; e a forma de sustento, por sua vez, retroalimenta o estigma que a tornou "necessária" (Mazumdar, 2016).

O conceito de exclusão social mobilizado por Mazumdar (2016) é estrutural: não é um evento pontual, mas uma acumulação de processos confluentes – econômicos, políticos e culturais – que, por rupturas sucessivas, empurram sujeitos e coletivos para posições de inferioridade em relação aos centros de poder, recursos e valores dominantes. Essa formulação é crucial porque impede leituras moralistas ("escolhas individuais") e recoloca o problema na esfera das condições de possibilidade: quem pode estudar, trabalhar, morar, circular, adoecer e ser cuidado sem ser violentado?

Para aprofundar os mecanismos da exclusão, Mazumdar (2016) recorre à teoria da rotulação e ao interacionismo simbólico. A sociedade atribui rótulos (como "chakka" ou "hijra") desde muito cedo; e esses rótulos não apenas insultam – eles organizam expectativas, delimitam oportunidades, moldam autoconceito e podem empurrar a pessoa a "habitar" a identidade socialmente imputada. A rotulagem produz efeitos tangíveis: restringe acesso a educação e emprego, multiplica barreiras de moradia e aumenta a exposição à violência; além disso, quando acionada por agentes de autoridade (polícia, tribunais, burocracias), adquire força quase

performativa, como se o Estado carimbasse a “verdade social” do estigma.

Nas narrativas colhidas por Mazumdar (2016), emergem três temas principais, quase como um tríptico da expulsão: humilhação e violência perpetradas por familiares, vizinhos e colegas, produzindo fuga das instituições primárias de acolhimento; desamparo financeiro, que empurra sobretudo pessoas transgêneras de baixa renda para estruturas alternativas de sustento; vergonha e honra como linguagem moral familiar que inculca culpa – a pessoa passa a crer que sua existência “danifica” os seus – e, para “proteger” quem ama, vai desfazendo laços até a autoexclusão.

É aqui que a análise se torna mais psicológica – e menos complacente. A comunidade e a relação guru-chela aparecem, muitas vezes, como último recurso: espaço de vínculo, cuidado, proteção e aprendizado; lugar onde se obtém moradia, trabalho, rede e alguma forma de reconhecimento. Entretanto, as próprias narrativas indicam que tais relações podem ser desiguais, exploratórias e, por vezes, aprisionantes, aprofundando o isolamento e reinscrevendo a pessoa em estruturas hierárquicas rígidas (Mazumdar, 2016).

Portanto, descrevê-las como pura libertação seria simplificar o real: o abrigo pode ter custo; o cuidado pode ser condicionado; a pertença pode exigir concessões que reproduzem, em outra chave, a opressão de que se fugiu. E, ainda assim – e aqui reside a tragédia sociológica e afetiva –, mesmo rompendo com a família, muitas pessoas reconstroem formas familiares na nova rede: refazem saudades, deveres, responsabilidades; enviam dinheiro; tentam, por vias oblíquas, continuar pertencendo a quem as expulsou. Há, nesse gesto, uma fidelidade dolorosa: o vínculo não se dissolve por decreto.

A crítica às instituições opressoras (especialmente a família) nem sempre se converte em crítica interna às hierarquias comunitárias. Aprende-se a rejeitar a moralidade que violentou; contudo, no interior da comunidade, reproduzem-se certas estruturas coercitivas, e isso pode ocorrer sem reflexão crítica explícita. Paradoxalmente, a própria relação guru-chela e a pedagogia de feminilidade compõem a face pública da identidade hijra: são sinais de pertencimento e autenticidade perante o mundo exterior (Mazumdar, 2016). A comunidade, assim, é simultaneamente refúgio e tribunal.

Um achado particularmente fino diz respeito aos relacionamentos com homens, referidos como giriya. Há sinais de sacralização desses vínculos – fotografias emolduradas, guirlandas, exibição orgulhosa – como prova de estabilidade afetiva e, também, como anúncio de que existe apoio fora dos limites comunitários. Tais relações podem funcionar como rede adicional contra o medo do abandono, enraizado após expulsões familiares. Contudo, o desejo de aceitação e liberdade, por vezes, não se converte em relação satisfatória e pode replicar

hierarquias, violência e exploração semelhantes às já vividas (Mazumdar, 2016). O afeto, aqui, aparece como promessa de reparação – mas não como garantia.

Há um repertório vasto de exclusões: rejeição familiar que desencadeia exclusão cultural; assédio doméstico e comunitário; uso deliberado de pronomes e nomes desrespeitosos; barreiras de moradia; restrição de acesso a educação e saúde; e, de modo gravíssimo, ausência de proteção estatal, incluindo abuso policial (físico, verbal e sexual), extorsão e prisões sob falsas acusações. Nessa paisagem, muitas vezes não é o agressor quem é punido – é a própria hijra quem se torna ré aos olhos do "bom costume". O efeito cumulativo é devastador para a dignidade e a autoestima, alimentando a crença social de "inaptidão" – crença que, então, justifica novas exclusões.

A investigação de Mount (2017) introduz uma fratura delicada – e, ao mesmo tempo, estrutural – no imaginário de uma suposta unidade *Queer*. Se, em discursos globais de diversidade, a categoria LGBTQIA+ aparece como bloco coeso de resistência, o trabalho etnográfico situado no sul da Índia evidencia que a reivindicação de direitos pode operar por meio de distinções internas, nas quais a ascensão de umas se ancora na estigmatização de outras.

Decisões judiciais indianas tendem a compreender o "hinduísmo" como expressão do modo de vida do povo indiano, aproximando – não raro – hinduísmo e indianidade como se fossem equivalentes. Tal equiparação produz um efeito normativo: sugere que a cidadania plena se ancora numa matriz cultural majoritária, dentro da qual certos sujeitos são percebidos como mais inteligíveis do que outros (Mount, 2017).

Nesse cenário, a reivindicação de cidadania por pessoas não conformes com gênero e sexualidade torna-se uma operação delicada: quem pode ser reconhecido como cidadão legítimo? E sob quais critérios morais, culturais e de classe? O título do texto de Mount (2017) – "Eu não sou uma hijra" – já condensa a tensão. Nele se demonstra que mulheres trans no sul da Índia, particularmente aquelas vinculadas a ONGs e circuitos ativistas, frequentemente constroem suas reivindicações de cidadania em contraposição à figura da hijra.

A lógica é sutil, mas potente: a mulher trans se apresenta como cidadã respeitável, educável, integrável; a hijra permanece associada à marginalidade, ao trabalho sexual, à mendicância, à "desordem" pública; o acesso restrito das hijras à cidadania social não é diretamente contestado; ao contrário, é implicitamente reafirmado como limite necessário para que outras avancem. As reivindicações de cidadania para algumas operam paralelamente à exclusão de outras. A unidade *Queer* revela-se, portanto, atravessada por hierarquias de classe, respeitabilidade e adequação normativa.

A emergência dessa distinção não é espontânea. Mount (2017) a insere no contexto das

reformas neoliberais da década de 1990, que ampliaram o financiamento internacional para o trabalho em direitos humanos e deslocaram funções sociais do Estado para o setor não governamental. Organizações como a Dosti (ONG, nomeada como amizade em hindi) passaram a atuar como mediadoras entre minorias sexuais e o discurso global de direitos humanos. Inicialmente fundadas por ativistas de classe média com pouca interação com hijras e kothis da classe trabalhadora, tais ONGs foram progressivamente ampliando seu alcance. Contudo, a própria estrutura de classe desses espaços criou novas fronteiras: domínio do inglês e do hindi como capital cultural; ambientes urbanos marcados por "cultura de classe"; produção de boletins e recursos inacessíveis a pessoas com baixa escolaridade.

A liberalização criou "oportunidades" para um subconjunto de minorias sexuais – especialmente aquelas capazes de navegar o idioma dos direitos e da respeitabilidade de classe média. A "mulher trans" emerge, nesse contexto, como figura capaz de reivindicar cidadania civil e social, desde que se apresente como distinta da hijra tradicional.

As hijras – grupo historicamente visível no subcontinente, com registros de pelo menos três séculos – são frequentemente interpretadas pelo público não hijra como encarnação de todas as transgressões sexuais e de gênero. São vistas como eunucos, homens afeminados, transexuais, figuras limítrofes. Vivendo coletivamente em hamams, organizadas em torno da relação guru-chela e do conselho jamaat, as hijras construíram estratégias de sobrevivência baseadas em parentesco ritual e ocupação compartilhada do espaço público (Mount, 2017). Entretanto, sua pobreza, associação com trabalho sexual e suposta "imoralidade" alimentam o estigma.

É precisamente essa imagem que certas mulheres trans buscam evitar. Mount (2017) analisa material visual no qual mulheres trans exibem cartazes afirmando: "Não sou promíscua"; "Não sou ninfomaníaca"; "Sou assexual"; "Não gosto de excesso de maquiagem, vira caricatura". Essas declarações não são neutras: elas constroem uma feminilidade alinhada aos padrões de classe média – contida, disciplinada, moralmente aceitável – e contrastam com o estereótipo da hijra como hipersexualizada e excessiva. A mulher trans torna-se legível como cidadã, enquanto a hijra permanece como alteridade problemática. Trata-se de um processo de purificação simbólica: ao higienizar a própria imagem, reforça-se a impureza atribuída à outra.

ONGs como a Dosti passaram a interpretar as relações guru-chela através do paradigma dos direitos humanos, frequentemente classificando-as como intrinsecamente abusivas ou contrárias à cidadania normativa. Gurus foram retratados como sujeitos necessitados de "treinamento civilizador" para se tornarem dignos de direitos (Mount, 2017). Quando tais líderes resistem a essa pedagogia, são posicionados como fora dos limites da cidadania legítima.

O discurso de direitos, nesse caso, produz um efeito ambíguo: ao mesmo tempo que busca proteger indivíduos vulneráveis, pode deslegitimar formas comunitárias de organização que não se encaixam no modelo liberal-individualista.

O que emerge é uma falha na unidade *Queer*: a luta por direitos não é linear nem homogênea. A mulher trans "independente" – que não vive em hamam, que pode ter acesso à cirurgia hospitalar, que mobiliza linguagem jurídica – reivindica cidadania em um registro que a diferencia da hijra. E, ao fazê-lo, pode reforçar a suposição de que as hijras são menos merecedoras de cidadania social plena. Tem-se, assim, um paradoxo: a cidadania é pleiteada como emancipação; mas seu acesso é condicionado à conformidade com padrões de classe, moralidade e individualismo liberal; aquelas que não se ajustam permanecem como excesso.

À luz deste exposto, a proposta de uma "comunidade *Queer* única por uma causa" exige, antes de tudo, um gesto de lucidez: não se trata de fabricar harmonia retórica, mas de reconhecer que a linguagem da justiça – ainda quando bem-intencionada – pode operar como lâmina bifronte, conferindo cidadania a uns enquanto empurra outros para fora da inteligibilidade política. O desafio, portanto, é construir unidade sem violência intramuros; isto é, sem fazer da hijra o "resto impuro" sobre o qual a mulher trans moderna e cidadã erige sua respeitabilidade.

Mount (2017) evidencia que, ao enfatizar reiteradamente os aspectos negativos das relações guru-chela, ONGs como a Dosti acabam por encorajar pessoas mais jovens com não conformidade de gênero a não se juntarem às hijras, ou a olharem tais vínculos como inerentemente suspeitos. Essa dinâmica não é trivial: a relação guru-chela, com todas as suas ambiguidades, funciona historicamente como infraestrutura de sobrevivência – moradia coletiva, proteção no espaço público, inserção no trabalho, redes de afeto e de pertencimento.

O ponto nevrálgico não é negar que haja exploração ou assimetria – há, e Mount (2017) não as romantiza. O ponto é que, quando o diagnóstico "direitos humanos versus abuso" é aplicado como molde universal, corre-se o risco de transformar uma estrutura social complexa em caricatura: guru como opressor absoluto; chela como vítima sem agência; e a comunidade como cárcere sem nuances. A consequência prática pode ser perversa, deslegitimar o único arranjo que, em muitos contextos, ainda oferece abrigo. Os direitos humanos são valiosos precisamente por seu caráter global e "indexical" – permitem apontar abusos específicos e vinculá-los a problemas estruturais maiores; fornecem uma linguagem reconhecível por Estado, mídia e financiadores; mobilizam afetos e conferem "legitimidade" às reivindicações. Em outras palavras, são um megafone.

Todavia, esse megafone amplifica seletivamente. Como o discurso dos direitos humanos carece de posição ideológica intrínseca e precisa ser apropriado por projetos específicos, ele

pode tanto desafiar quanto sustentar o poder – inclusive simultaneamente. E, ao universalizar lutas situadas, pode produzir a "perda de contexto": justamente aquilo que dá densidade às relações, seus condicionantes materiais e suas vulnerabilidades recíprocas. Aplicado às relações guru-chela, isso se traduz numa simplificação perigosa: a estrutura de direitos humanos tende a enxergar poder apenas num sentido – do guru para a chela –, enquanto invisibiliza que gurus mais velhas podem ser financeiramente dependentes das chelas, socialmente vulneráveis e politicamente expostas. Quando se apaga essa reciprocidade assimétrica, o resultado pode ser um juízo moral "limpo", porém sociologicamente míope.

O caso de 2010, é emblemático: após suicídios e "mortes não naturais", a Dosti emite comunicado, sugerindo que parte do problema decorre da ausência de "espaço livre" para conversar dentro da comunidade, atribuída às restrições do sistema guru-chela. A reação de gurus seniores é de indignação e ameaça. A criação da Mangalmukhi Sangha pelos gurus, registrada como ONG, também em 2010, aparece como gesto ambivalente e, por isso mesmo, revelador. Embora resistam ao universo das ONGs, hijras adotam a forma "ONG" porque ela é, socialmente, uma forma legítima de coletivização e pleito de direitos. Ao mesmo tempo, o conteúdo simbólico do grupo recusa a tradução liberal: "Mangalmukhi" ("rosto auspicioso") reafirma o papel ritual tradicional das hijras como portadoras de bênçãos, deslocando a ênfase da cidadania política para uma cidadania cultural-ritual – uma pertença fundada em outros critérios, não necessariamente inteligíveis pelos protocolos de respeitabilidade da cidadania liberal (Mount, 2017). Essa resistência não é ausência de política; é outra política: uma política que não pede licença para caber no molde.

Se vocês pretendem propor, ao final, uma comunidade *Queer* unificada "por uma causa", sem atacar outras, Mount (2017) oferece um aviso: a unidade não pode nascer da exigência de que alguns se "civilizem" para que outros sejam aceitos. Quando ONGs tratam gurus como sujeitos "indignos de direitos" que precisam de treinamento para se tornarem dignos de cidadania, elas instauram uma hierarquia interna: o *Queer* aceitável é o que se aproxima do cidadão liberal; o *Queer* "incivilizado" é o que deve ser reformado ou descartado. Unidade, aqui, só é possível se houver um pacto mínimo: nenhuma ascensão deve depender da deslegitimação da hijra. Caso contrário, produz-se uma cidadania seletiva, em que a inclusão é paga com exclusão alheia – uma vitória que, no fundo, é rearranjo do mesmo estigma.

Nessa trilha, nossa consideração também exige um deslocamento: pensar a identidade *Queer* – seja na América do Norte, na Guiana, na Índia, na África ou no Brasil – não como uma categoria homogênea, mas como um campo em constante tensão entre pertencimento coletivo e singularidade experiencial. De fato, a busca por um equilíbrio entre a unidade política das

lutas *Queer* e a preservação das tradições culturais locais é tarefa intricada, mas necessária. O risco de homogeneização é real, assim como o risco da fragmentação que dificulta alianças.

Se cada coletividade deseja preservar sua memória, seus símbolos e sua linguagem própria, também é verdade que essas múltiplas vozes encontram força na escuta mútua e na solidariedade transversal. É por isso que a luta *Queer* não deve restringir-se a agrupamentos identitários estanques, mas buscar coalizões éticas e políticas com todas as subjetividades dissidentes, reconhecendo que o que une não é a uniformidade de trajetórias, mas a comunhão na recusa à norma excludente.

Cada expressão *Queer* singular carrega consigo uma forma de existência que, se desaparece, empobrece o horizonte do humano. Mas essa preservação não pode ser confinada a um catálogo identitário, e sim alçada a um projeto político e poético de reinvenção do mundo – um mundo em que o amor universal não se submeta a binarismos nem à lógica excludente da normalização. Somos uma espécie, sim, mas marcada pela pluralidade radical de modos de ser, cuja identidade é tecida menos pela origem do sangue e mais pela partilha de sentido, desejo, afeto e reconhecimento. No entrelaçamento do *Queer* e do *ngochani*, entre o ancestral e o contemporâneo, entre a crítica à heteronormatividade ou à colonialidade, delineia-se um caminho de resistência que é, ao mesmo tempo, de retorno e de invenção.

4.2 Contexto Brasileiro dos Direitos Humanos Queer

A consolidação dos direitos humanos *Queer* no Brasil inscreve-se em um campo de disputas jurídicas, culturais e morais intensamente tensionado por forças contraditórias: de um lado, os movimentos progressistas que reivindicam a efetividade da igualdade substancial; de outro, os segmentos conservadores que buscam preservar o monopólio simbólico da moral heteronormativa. Tal embate evidencia que a arena jurídica não é neutra, mas espaço de tradução institucional das lutas sociais – um território em que o reconhecimento político das minorias depende da pressão popular e da força coletiva da resistência.

Nesse contexto, as organizações não governamentais e os movimentos sociais desempenharam papel decisivo na construção da pauta pública *Queer*. Entre as iniciativas pioneiras, destaca-se o grupo SOMOS, que articulou, ainda nos anos de redemocratização, o primeiro movimento popular voltado à visibilidade da comunidade LGBT. Inspirado na emblemática Revolta de Stonewall – marco inaugural da resistência *Queer* em Nova York, em 1969 – o movimento brasileiro apropriou-se do gesto político de “orgulho” como forma de

reconfigurar a narrativa da vergonha em narrativa de potência. A partir dessa inspiração, foi criada, em 1997, a Parada do Orgulho LGBT de São Paulo, evento que se consolidou como símbolo da luta política e cultural por reconhecimento (Celina, 2024).

A análise dos temas anuais das 28 edições da Parada até 2025, conforme a Tabela, revela um percurso de amadurecimento discursivo e político do movimento:

Tabela única: Temas da *Parada LGBT paulistana* até 2025

Ano	**Tema**
1997	Somos muitos, estamos em todas as profissões.
1998	Os direitos de gays, lésbicas e travestis são direitos humanos.
1999	Orgulho gay no Brasil, rumo ao ano 2000.
2000	Celebrando o Orgulho de Viver a Diversidade.
2001	Abraçando a Diversidade.
2002	Educando para a Diversidade.
2003	Construindo Políticas Homossexuais.
2004	Temos Família e Orgulho.
2005	Parceria civil, já. Direitos iguais! Nem mais nem menos.
2006	Homofobia é Crime! Direitos Sexuais são Direitos Humanos.
2007	Por um mundo sem Racismo, Machismo e Homofobia.
2008	Homofobia Mata! Por um Estado Laico de Fato.
2009	Sem Homofobia, Mais Cidadania – Pela Isonomia dos Direitos!
2010	Vote Contra a Homofobia: Defenda a Cidadania!
2011	Amai-vos uns aos outros: basta de homofobia!
2012	Homofobia tem cura: educação e criminalização.
2013	Para o armário nunca mais: União e conscientização na luta contra a homofobia.
2014	País vencedor é pais sem homolesbotransfobia: chega de mortes! Criminalização já!
2015	Eu nasci assim, eu cresci assim, vou ser sempre assim: respeitem-me!
2016	Lei de Identidade de Gênero Já! Todas as pessoas juntas contra a Transfobia.
2017	Independente de nossas crenças, nenhuma religião é lei. Todas e Todos por um Estado Laico
2018	Poder pra LGBTI+, Nosso Voto, Nossa Voz!
2019	50 anos de Stonewall. Nossas conquistas, nosso orgulho de ser LGBT+
2020	Seremos o pesadelo, daqueles que querem roubar a nossa Democracia.

Ano	Tema
2021	HIV/Aids: ame mais, cuide mais, viva mais!
2022	Vote com Orgulho: Por uma política que representa!
2023	Queremos Políticas Sociais para LGBT+ por inteiro e não pela metade.
2024	Basta Negligência e Retrocesso no Legislativo! Vote consciente pelos direitos da população LGBT+.
2025	Envelhecer LGBT+: Memória, Resistência e Futuro

Fonte: 2025 de Ferreira (2025) e os demais de APOLGBT-SP (Associação da Parada do Orgulho LGBT de São Paulo). Disponível em: https://www.sympla.com.br/evento/forum-que-parada-nos-queremos-sessoes-presenciais-2025/2755427?referrer=www.google.com. Acesso em: 16 ago. 2025.

A primeira edição, sob o lema "Somos muitos, estamos em todas as profissões", introduz a necessidade de visibilidade e identificação – um chamado à existência pública. Não se trata ainda de um apelo jurídico, mas de uma declaração ontológica: a reivindicação do direito de ser e de ser visto. Em seguida, o tema de 1998 – "Os direitos de gays, lésbicas e travestis são direitos humanos" – desloca a luta da esfera existencial para a dimensão normativa, vinculando a diversidade sexual ao campo dos direitos universais e à proteção jurídica do Estado democrático de direito.

Esse movimento discursivo, que transita da autoafirmação à reivindicação legal, espelha o processo de constituição política do sujeito *Queer* enquanto categoria de cidadania. Tal trajetória reflete o percurso rousseauniano do povo que, ao tomar consciência de sua condição, passa de súdito a soberano – de corpo disciplinado a corpo político. A população *Queer*, ao sair do silêncio imposto pela moral, reivindica o lugar que lhe cabe no pacto social: o de membro pleno e indivisível do corpo político.

Observa-se que, embora apenas duas edições (1998 e 2006) mencionem expressamente os direitos humanos, a temática está presente de forma transversal em quase todas as demais. Os lemas evocam valores como igualdade, respeito, laicidade, combate à violência e à homofobia, traduzindo o princípio fundamental de que o reconhecimento da diversidade é condição de possibilidade para a democracia substantiva. Cada tema representa um fragmento da luta por cidadania, deslocando o debate das margens simbólicas para o centro do espaço público.

A mobilização popular da Parada, ao longo das décadas, desempenhou papel decisivo na mudança da percepção social sobre o sujeito *Queer*. Inicialmente vista com curiosidade ou repulsa, a manifestação transformou-se em instrumento de educação política coletiva, capaz de tensionar as fronteiras entre o público e o privado, o moral e o jurídico. A cada edição, as ruas

tornam-se espaço de ressignificação do corpo e da linguagem – um lugar de enunciação da diferença como valor público.

A força simbólica desse evento reside justamente em sua dimensão performativa, no sentido butleriano do termo: o ato de marchar, de se expor, de ocupar o espaço urbano é também um ato de reinscrição política do corpo, que desafia os limites impostos pela norma. A Parada não é apenas celebração, mas ato político de reterritorialização da cidadania. Nela, o corpo *Queer*, historicamente reprimido, converte-se em signo de resistência e de criação de novas possibilidades de existência.

A reação política e institucional a essa mobilização não se fez esperar. A visibilidade *Queer* provocou o surgimento de legislações, decisões judiciais e políticas públicas voltadas à igualdade de direitos – embora, simultaneamente, tenha intensificado a resistência de grupos reacionários que, sob o pretexto de defender a moral e a família, perpetuam o discurso de ódio e a censura simbólica. A mobilização social mostrou-se não apenas catalisadora de avanços normativos, mas também instrumento de denúncia da hipocrisia estrutural do Estado, que proclama igualdade formal enquanto tolera a violência cotidiana contra seus cidadãos dissidentes.

Em termos políticos, a Parada LGBT e suas correlatas no país podem ser compreendidas como uma reação cívica à necropolítica. Diante de um Estado que, historicamente, seleciona quem pode viver e quem pode morrer, o gesto de sair às ruas é uma forma de recusar a morte civil imposta pela exclusão. A multidão que marcha proclama, com Rousseau, que o povo é sempre senhor de mudar suas leis, e, com Butler, que o corpo, ao aparecer, é ato de resistência.

Portanto, a mobilização *Queer* brasileira, iniciada sob o lema “Somos muitos”, transcendeu a mera reivindicação de tolerância. Trata-se da constituição de uma vontade geral plural, que exige do Estado não apenas reconhecimento, mas transformação das estruturas políticas, jurídicas e culturais que sustentam a exclusão. O grito coletivo das ruas é, ao mesmo tempo, afirmação de vida e exigência de justiça: uma recusa à invisibilidade e um chamado à responsabilidade histórica de uma sociedade que, por séculos, negou a humanidade de parte de seus próprios cidadãos.

O marco inaugural para uma política estatal mais articulada neste campo foi o Programa Nacional de Direitos Humanos II (PNDH II), instituído pelo Decreto nº 4.229 de 13 de maio de 2002, sob a égide de um projeto de democratização e internacionalização da política de direitos humanos, orientado pela adesão a tratados multilaterais e pela aproximação com o sistema interamericano. Este programa representou uma tentativa inédita de incluir explicitamente a população *Queer* na pauta da cidadania e da dignidade humana, prevendo diretrizes e ações

concretas de enfrentamento à discriminação por orientação sexual e identidade de gênero. Entre as medidas propostas, figurava a emenda à Constituição Federal para o reconhecimento da livre orientação sexual como direito fundamental – iniciativa que, até hoje, não foi incorporada ao texto constitucional, refletindo a força da resistência institucional à plena equiparação de direitos.

O PL 122, que visava criminalizar a homofobia e consolidar normativamente esse direito, teve tramitação interrompida no Congresso Nacional. Seu arquivamento revela a influência crescente de grupos fundamentalistas religiosos, especialmente de vertentes neopentecostais, no cerne das instituições legislativas, onde atuam com uma lógica de interdição moralista e mobilizam o discurso religioso como instrumento político de veto à pluralidade sexual (Silva, 2015). Contudo, o ordenamento jurídico brasileiro avançou por outra via: o Supremo Tribunal Federal, em 2011, reconheceu a união estável homoafetiva como entidade familiar com os mesmos direitos conferidos à união entre homem e mulher. Esse reconhecimento se deu por meio do julgamento conjunto da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4277, movida pela Procuradoria-Geral da República, e da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 132, proposta pelo Governo do Estado do Rio de Janeiro. A atuação do Judiciário, neste caso, evidenciou uma judicialização dos direitos *Queer* como estratégia de compensação diante da omissão do Legislativo.

No que tange às pessoas trans e às pautas relativas à identidade de gênero, o PNDH II já sugeria avanços que só parcialmente se concretizaram. A chamada Lei João W. Nery[66], que propõe assegurar o direito à redesignação sexual e à retificação de registro civil sem necessidade de avaliação médica ou autorização judicial, ainda não foi aprovada como legislação ordinária, embora decisões judiciais e administrativas tenham, nos últimos anos, garantido parcialmente esse direito em caráter jurisprudencial ou regulamentar (Silva, 2015).

O PNDH II delineava, segundo Silva (2015), um robusto conjunto de ações estruturantes voltadas à promoção da cidadania *Queer*, entre as quais se destacam:

- a produção de dados estatísticos e pesquisas oficiais sobre violência e exclusão motivadas por orientação sexual e identidade de gênero;

[66] João W. Nery (1950-2018), psicólogo e escritor, foi o primeiro homem trans a realizar a cirurgia de redesignação sexual no Brasil, em 1977. "João Walter Nery foi um homem inquieto, curioso de si e do mundo, corajoso, persistente e com um forte senso de coletividade. Entre as características, pertencimentos e experiências que lhe formaram, ele foi designado como mulher quando nasceu, em fevereiro de 1950, na cidade do Rio de Janeiro. Desse modo, sua infância, adolescência e início da vida adulta foram atravessados pelo intenso incômodo, pelo sofrimento psíquico e pela violência estrutural de ser lido e tratado como uma menina e, posteriormente, como uma mulher" (Tedesco, 2026, p. 186).

- o combate à violência por meio de campanhas educativas e iniciativas legislativas;
- a formação de profissionais da educação, segurança e justiça para o enfrentamento dos estigmas e estereótipos associados à Queeridade;
- a criação de instâncias especializadas para o atendimento de vítimas no Poder Judiciário, no Ministério Público e nos órgãos de segurança;
- o incentivo a políticas públicas de inserção social e econômica da população *Queer*;
- a promoção de campanhas de sensibilização voltadas a profissionais da saúde, da comunicação e do direito, como estratégia de transformação cultural e ética.

O detalhamento dessas medidas não apenas reconhece a pluralidade da vivência *Queer* no Brasil, mas evidencia que a opressão imposta a esses corpos e identidades é estrutural, multidimensional e institucionalizada. A insistência do PNDH II em políticas de formação, prevenção e atendimento reforça a compreensão de que a transformação normativa deve ser acompanhada por transformação pedagógica e cultural, sob pena de tornar-se letra-morta[67].

O plano, no entanto, encontrou e ainda encontra severas barreiras em sua efetivação. A maior parte de suas proposições permanece sem concretização normativa plena, seja por bloqueios legislativos, seja pela ausência de vontade política nos entes federativos, seja ainda pela fragilidade da própria política de direitos humanos no país, que enfrenta fragilizações cíclicas, descontinuidade institucional e ataques constantes por forças reacionárias.

É importante sublinhar que, ao fundamentar-se em pactos internacionais e em parâmetros do sistema interamericano, o PNDH II também reflete a importação de fundamentos normativos externos para impulsionar uma política de direitos humanos mais abrangente e alinhada às convenções internacionais. Contudo, essa exportação de fundamentos nem sempre encontra aderência no imaginário moral e religioso nacional, o que gera um conflito entre universalismo jurídico e conservadorismo cultural, cujos efeitos ainda são profundamente sentidos pela população *Queer* brasileira.

A política pública delineada pelo PNDH II foi, portanto, um esboço de projeto civilizatório interrompido, que explicitava a urgência da cidadania *Queer* enquanto pauta transversal e inalienável da dignidade humana. Sua leitura, hoje, continua a servir como denúncia daquilo que não foi cumprido, mas também como bússola para o que ainda se pode e se deve exigir de um Estado que se pretende democrático e plural.

---

[67] Letra-morta: lei que perdeu seu efeito, anteriormente exercia ação normal, mas, por diversos motivos, caiu em desuso, não sendo mais cobrada pelas entidades competentes.

A história das políticas públicas voltadas à promoção dos direitos humanos *Queer* no Brasil é também a história de sucessivas reações violentas por parte dos setores conservadores, tanto no campo institucional quanto no simbólico. O Programa Nacional de Direitos Humanos – PNDH-3, promulgado em 2009, dá testemunho desse embate: estruturado em seis eixos temáticos amplos, o plano propunha, entre outras diretrizes, a inclusão sistemática da diversidade de gênero e sexualidade no campo educacional, visando uma formação cidadã fundamentada na igualdade, no respeito e na não discriminação (Moura, 2023).

Dentre as ações previstas, destaca-se a proposta de estabelecimento de diretrizes curriculares nacionais para todos os níveis e modalidades da educação básica, com ênfase na promoção dos direitos humanos e na valorização da pluralidade. O documento preconizava o reconhecimento das diferenças como princípio pedagógico e político, abrangendo, de forma explícita, as questões de gênero, orientação sexual, identidade de gênero, raça, religião e cultura, sob o signo de uma educação democrática, igualitária e não discriminatória (Moura, 2023).

Entretanto, esse intento civilizatório encontrou forte resistência das frentes políticas reacionárias, notadamente aquelas representadas pelas bancadas ruralista, evangélica e católica, organizadas em torno das respectivas Frentes Parlamentares da Agropecuária, Evangélica e Mista Católica Apostólica Romana. Esses grupos expressaram repúdio veemente ao PNDH-3, mobilizando discursos que oscilavam entre a defesa da família tradicional, a liberdade religiosa e a preservação de valores morais – frequentemente sustentados por interpretações doutrinárias conservadoras e incompatíveis com os princípios fundamentais do Estado laico e dos direitos humanos universais.

A virulência dessas reações não se limitou ao debate público, mas reverberou em pressões institucionais e tentativas de desarticulação do próprio programa, sob o pretexto de que este feria tradições, invadia prerrogativas familiares ou promovia uma suposta *ideologia de gênero*. O termo, largamente manipulado por campanhas desinformativas, foi erigido como instrumento de pânico moral, deslocando o foco da luta contra a discriminação para a difusão de temores artificiais sobre a destruição da família, da infância e da moral cristã.

O ataque ao PNDH-3 revelou, com clareza, que a pauta *Queer* no Brasil não enfrenta apenas obstáculos legislativos ou omissões políticas, mas uma verdadeira cruzada ideológica, que tenta barrar qualquer avanço emancipatório por meio de táticas de deslegitimação discursiva, cooptação religiosa e mobilização de massas desinformadas. A Frente Parlamentar Evangélica e a Frente Mista Católica, em especial, aliaram-se em estratégias sistemáticas de bloqueio de iniciativas educativas, jurídicas e sociais que pretendiam reconhecer a diversidade como valor constitutivo da cidadania.

Nesse cenário, é possível afirmar que o Estado brasileiro revela-se como campo de disputas morais, simbólicas e políticas, onde o reconhecimento da existência *Queer* se dá de modo paradoxal: enquanto o plano nacional de direitos humanos se propõe à inclusão, a máquina parlamentar conservadora mobiliza-se para desconstituir o sujeito *Queer* como titular legítimo de direitos. O próprio campo da educação – espaço fundamental de formação ética e política – passa a ser monitorado, censurado e ameaçado em sua autonomia, comprometendo sua capacidade de promover uma cultura de direitos humanos enraizada no pluralismo, na equidade e na justiça social.

O episódio do PNDH-3 mostra que as resistências à política *Queer* no Brasil não são apenas reativas, mas organizadas, articuladas e dotadas de poder institucional. A *Queeridade,* nesse contexto, torna-se o sintoma de uma disputa mais ampla, em que o modelo de sociedade democrática, inclusiva e laica entra em choque direto com projetos de poder marcados pelo autoritarismo moral, pela supremacia religiosa e pela normalização da desigualdade. Defender os direitos *Queer* é também defender a própria integridade do projeto constitucional democrático, cuja promessa de igualdade ainda permanece, em muitos aspectos, como horizonte a ser construído.

A configuração do cenário interno dos direitos humanos *Queer* no Brasil revela uma série de entraves que não se limitam ao plano legislativo ou simbólico, mas se reproduzem no cotidiano institucional, especialmente nas instâncias que deveriam garantir proteção e justiça. Como pontua Simão (2020), a ausência de preparo das delegacias do interior, somada à tipificação imprecisa dos crimes motivados por homotransfobia como simples agressões físicas ou verbais, impossibilita a consolidação de dados confiáveis sobre a violência *Queer*. Tal precariedade no registro e no atendimento é expressão de uma lógica institucional que naturaliza a exclusão e contribui para a persistência da impunidade.

Essa invisibilidade estatística e institucional impede o diagnóstico preciso do problema e, consequentemente, bloqueia a formulação de políticas públicas eficazes. A omissão estatal – por ação ou inércia – compromete o gozo pleno dos direitos humanos da população *Queer*, e em não poucos casos, redunda em violações sistemáticas dos próprios direitos fundamentais garantidos pela Constituição Federal.

O descaso também se manifesta com contundência no campo da saúde. Durante décadas, a população *Queer* foi relegada ao estatuto de marginalidade e patologização, tratada como socialmente insignificante ou biologicamente desviada. Nas sombras dessa marginalização, procedimentos de uma suposta cura forçada foram amplamente utilizados, notadamente a partir da Segunda Guerra Mundial, quando gays e lésbicas passaram a ser submetidos a tratamentos

pseudocientíficos que visavam à correção de sua orientação sexual, entendida como doença a ser extirpada. Esses processos, profundamente violentos, expressam o desejo institucional de apagar a diferença, reafirmando a norma pela via da punição biomédica (Simão, 2020).

A violência normativa estende-se também à própria estrutura do movimento social organizado. Como expõe Franco (2014), a construção da sigla LGBT, ainda que marcada pelo discurso da inclusão e da luta por direitos humanos, ocultou, em sua gênese, uma hierarquia interna de reconhecimento, na qual travestis, transexuais e transgêneros foram colocados à margem do próprio movimento. Durante décadas, suas expressões identitárias foram tratadas como variações da homossexualidade, e não como categorias legítimas e autônomas. Essa generalização implicou uma dupla exclusão: a que deriva da violação das normas de sexualidade, e a que provém do rompimento das convenções de gênero, mais duramente punido pela sociedade.

Nesse ponto, torna-se central a leitura proposta por Richard Miskolci[68], citado por Franco (2014), sobre a noção de abjeção, conceito psicanalítico relido pela teoria *Queer* – notadamente por Judith Butler – como chave para compreender o lugar da queeridade enquanto figura do impuro, do inaceitável, do nauseante. A abjeção é o mecanismo cultural que transforma sujeitos não conformes em ameaças simbólicas à ordem social, conduzindo-os à marginalidade social, à exclusão ontológica e, muitas vezes, à aniquilação literal.

Tal operação abjetiva se manifesta no cotidiano por meio de exigências de "discrição" impostas a gays e lésbicas, bem como pelo rechaço público a travestis, transexuais e pessoas não-binárias, cujos corpos desestabilizam os signos de gênero e desafiam a coerência entre aparência, nome e expectativa social. Como resultado, o grau de violência experimentado por essas pessoas está diretamente relacionado ao seu nível de transgressão percebida: quanto mais se rompem os códigos do gênero hegemônico, mais intensamente se instaura a punição social.

Essas dinâmicas de exclusão internalizadas geram zonas *invivíveis* (ou zonas de abjeção), para usar a formulação butleriana em *Corpos que Importam* (2019), em que o sujeito, privado de reconhecimento, vê sua existência negada tanto social quanto simbolicamente. Nesse universo exterior constitutivo do sujeito, a injúria e o abandono moldam a subjetividade *Queer*

---

[68] "Richard Miskolci [Escudeiro] é Professor Titular de Sociologia da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e Presidente do Working Group Digital Sociology da International Sociological Association (ISA). É docente permanente e vice-coordenador do Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva da UNIFESP. Entre 2014 e 2018, exerceu a função de Coordenador Adjunto da Área de Sociologia na Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP, 2001), realizou estágios de pesquisa nas Universidades de Chicago, Michigan, Califórnia e Complutense de Madrid" (Lattes).

por meio de um repúdio fundacional, isto é, um processo pelo qual o próprio sujeito passa a introjetar o desprezo social como parte de sua constituição identitária.

A marginalização se intensifica pela construção de hierarquias internas entre travestis e transexuais: enquanto as primeiras são comumente associadas à marginalidade, as segundas foram patologizadas pelo discurso médico-psiquiátrico. Ambas, contudo, compartilham uma trajetória marcada por violências estruturais e pela necessidade de legitimar sua existência diante de um Estado que, historicamente, as invisibilizou. O campo científico contribuiu para essa distinção ambígua ao tentar circunscrever o transexualismo como evolução do travestismo, com base em uma lógica nosográfica que reduz a subjetividade à classificação clínica (Franco, 2014).

É apenas a partir das últimas décadas, com o amadurecimento político desses sujeitos e de suas organizações, que travestis, transexuais e pessoas transgênero passaram a reivindicar reconhecimento em seus próprios termos, recusando serem apêndices de categorias alheias. Essa insurgência identitária faz parte de um processo mais amplo de politização das fronteiras do gênero e da sexualidade, que desafia o modelo moderno de sujeito – aquele construído a partir da cisnormatividade, da heterossexualidade compulsória e da invisibilização da diferença.

Como expressão dessa ruptura, emerge também a discussão crítica sobre o nome-morto, tema sensível à transgeneridade e que carrega ressonâncias jurídico-filosóficas. Tal como ocorre com a lei-morta, que perde sua eficácia quando substituída por ordenamento posterior, o nome de batismo, quando dissociado da identidade de gênero autodeclarada, torna-se símbolo de violência simbólica, um marcador de negação de agência e de reconhecimento. Sua substituição por um nome afirmado, performativamente habitado, é mais do que direito administrativo: é gesto ontológico e político de existência.

O contexto interno brasileiro evidencia que a violência contra pessoas *Queer* opera em múltiplos níveis – simbólico, jurídico, institucional e corporal – e se enraíza profundamente nos mecanismos sociais de exclusão, abjeção e negação de humanidade. Enfrentar essa realidade exige mais do que mudanças legais: requer a transformação das condições materiais e epistemológicas que sustentam a invisibilidade, a marginalização e a desumanização desses corpos e subjetividades. O debate sobre a cidadania *Queer* no Brasil não se encerra nas fronteiras do aparato policial ou do sistema judiciário. Como assinala Santos (2018), o reconhecimento jurídico ou mesmo a sensibilidade diante das narrativas de sofrimento das travestis, pessoas trans e demais sujeitos *Queer* não têm sido suficientes para transformar a tessitura estrutural das violências e das exclusões às quais estão submetidos. Os direitos, embora formalmente conquistados, frequentemente são implementados sob uma lógica de concessão –

um ato de misericórdia – que não promove o reconhecimento genuíno das diferenças, mas apenas as tolera dentro de molduras normativas já cristalizadas.

A criminalização da homotransfobia, ainda que juridicamente avançada, não foi acompanhada de uma estrutura concreta de jurisprudência, tipificação e responsabilização específica para crimes de ódio. Essa ausência revela a tensão entre a retórica legal e a morosidade do sistema em responder com efetividade às violências recorrentes. E, como adverte Simão (2020), essa lacuna é ainda mais grave nas regiões periféricas e no interior do país, onde delegacias não reconhecem ou não sabem como proceder diante de agressões motivadas por identidade de gênero ou orientação sexual, reduzindo tais crimes a simples lesões corporais ou injúrias verbais, apagando assim suas motivações discriminatórias.

No entanto, como reflete Franco (2014), o próprio movimento social *Queer* brasileiro se constituiu sob hierarquias internas, em que gays cisnormativos e de classe média foram privilegiados no processo de reconhecimento, enquanto travestis, transexuais e pessoas não-binárias foram tratadas como variações ou ramificações da homossexualidade, mantendo-se à margem dos processos centrais de articulação política e simbólica. Essas figuras, como demonstra a teoria da abjeção em Judith Butler, foram situadas em zonas de exclusão, cuja subjetividade é constituída na injúria e cujo corpo é lido como ameaça simbólica à ordem de gênero e sexualidade vigente.

A crítica da abjeção, portanto, permite vislumbrar como a resistência *Queer* não se limita à busca por direitos, mas exige a desconstrução dos sistemas que produzem a marginalidade como condição de existência para determinados corpos e desejos. E mesmo quando há avanços formais, como a institucionalização de pautas em programas de governo ou em instâncias participativas, há o risco latente da captura dos movimentos sociais. Ao serem absorvidos pela máquina estatal, esses movimentos muitas vezes perdem sua potência contestatória, tornam-se reféns de agendas partidárias e reduzem sua autonomia em nome da governabilidade.

Esse panorama se agrava com os sucessivos retrocessos políticos ocorridos a partir de 2016, com o impeachment de Dilma Rousseff e a ascensão de Michel Temer. Sob sua gestão, políticas sociais foram desmanteladas, o Ministério dos Direitos Humanos foi rebaixado, e a agenda *Queer* foi subordinada à lógica policialesca do Ministério da Justiça. A PEC 55, que congelou os gastos públicos por 20 anos, e reformas regressivas no campo educacional, previdenciário e trabalhista atingiram de forma particularmente brutal as travestis e pessoas trans, cuja expectativa de vida gira em torno de 35 anos e que, excluídas do mercado formal, sequer conseguem contribuir para a previdência social. O desmonte do SUAS (Sistema Único

de Assistência Social)[69] e dos equipamentos assistenciais – como CRAS, casas-abrigo e centros de referência LGBT – revela que o projeto neoliberal é incompatível com a garantia de uma cidadania plena para os sujeitos *Queer*. E o que resta, muitas vezes, é a estetização da queeridade nos circuitos de consumo, enquanto a materialidade da exclusão permanece invisível (Franco, 2014).

Neste cenário, torna-se imperativo repensar a luta *Queer* para além das instâncias estatais e partidárias, incorporando também práticas culturais, artísticas, acadêmicas e comunitárias como espaços de resistência e reexistência. A transformação social que o movimento *Queer* propõe não é apenas legal ou institucional, mas ontológica e epistemológica, desafiando os próprios fundamentos da política moderna ocidental. Não basta reconhecer juridicamente o direito à diferença – é preciso desconstruir os dispositivos que hierarquizam vidas, sexualidades e corpos, reimaginando o político para além da norma e do poder.

4.3 Preocupações e esperanças Queer

As inquietações suscitadas pela perspectiva *Queer* no campo dos direitos humanos ultrapassam a mera demanda por reconhecimento formal. Elas evidenciam que a positivação jurídica de direitos não equivale, por si só, à sua materialização na vida concreta dos sujeitos dissidentes, principalmente em contextos marcados por heteronormatividade estrutural, colonialismo epistêmico e relativismo cultural seletivo.

Agyare (2024) assevera que, embora os direitos humanos confiram aos indivíduos reivindicações legítimas a bens, serviços, oportunidades e proteções, o reconhecimento legal

[69] Cumpre esclarecer que o Sistema Único de Assistência Social (SUAS) constitui o modelo organizativo da política pública de assistência social no Brasil, instituído no âmbito da seguridade social e orientado pelos princípios da universalidade do acesso, da equidade e da proteção social não contributiva. Estruturado de forma descentralizada e participativa, o SUAS articula as ações entre a União, os estados, o Distrito Federal e os municípios, promovendo a gestão compartilhada e a corresponsabilidade federativa na garantia de direitos. Seu funcionamento se dá por meio de uma rede integrada de serviços, programas, projetos e benefícios, organizados em níveis de proteção social básica e especial, destinados ao atendimento de indivíduos e famílias em situação de vulnerabilidade e risco social. Nesse sentido, o SUAS não se limita à assistência pontual, mas configura-se como um sistema público de proteção social que visa assegurar condições mínimas de dignidade, fortalecendo vínculos familiares e comunitários e prevenindo situações de exclusão e desamparo (Brasil, 2004; 2005; 2012).
O SUAS permanece plenamente ativo e vigente no Brasil. Instituído a partir da Lei Orgânica da Assistência Social, Lei nº 8.742/1993 (Brasil, 1993) e consolidado ao longo dos anos 2000, o SUAS segue sendo o principal instrumento de organização da política de assistência social no país, integrando-se ao sistema mais amplo da seguridade social ao lado da saúde e da previdência. Ainda que enfrente desafios, como limitações orçamentárias, desigualdades regionais e tensões político-administrativas, o SUAS não foi extinto nem substituído (Santos, 2024). Ao contrário, mantém-se como estrutura essencial da política pública brasileira, sendo constantemente atualizado por normativas, resoluções e pactuações interfederativas.

não garante, de modo automático, a sua efetividade. É precisamente nesta lacuna – entre a norma e sua implementação – que se inscrevem as mobilizações *Queer* enquanto práticas políticas insurgentes, que tensionam os limites da legalidade, da cultura e da cidadania. Nessas mobilizações, a assertividade coletiva e o ativismo aparecem como formas fundamentais de agenciamento e reexistência, ao promover não apenas a defesa da dignidade humana, mas também a desnaturalização dos sistemas que a negam.

O ativismo *Queer*, nesse sentido, não opera apenas como força de reivindicação, mas como potência de desconstrução de regimes de verdade que sustentam práticas excludentes e discursos discriminatórios sob o manto da tradição, da cultura ou da moralidade. Como aponta Agyare (2024), os direitos humanos capacitam as minorias a se tornarem agentes ativos de mudança, ainda que essa mudança seja, muitas vezes, freada por estruturas estatais conservadoras e pelo receio da ruptura de hegemonias normativas.

A complexidade dessa atuação torna-se ainda mais evidente no plano internacional. Organizações multilaterais, como a ONU e seus diversos órgãos, enfrentam o desafio de interpretar e implementar os direitos humanos em contextos profundamente diversos, sem cair nas armadilhas do universalismo cego ou do relativismo cúmplice. O equilíbrio entre universalidade normativa e sensibilidade cultural é um dos eixos mais tensionados na luta por reconhecimento e proteção de sujeitos *Queer*, especialmente em regiões onde a queeridade é lida como desvio ocidental ou ameaça à cultura local.

Nesse cenário, o Comitê da ONU para a Eliminação da Discriminação contra as Mulheres (CEDAW) oferece um modelo relevante: suas Recomendações Gerais são moldadas por princípios universais, mas permeadas pela consideração dos contextos culturais, de modo a garantir que a diversidade não seja mero ornamento, mas sim dimensão constitutiva do próprio conceito de humanidade. Essa metodologia visa evitar que práticas culturalmente situadas – mas nocivas – sejam legitimadas sob o pretexto da tradição (Agyare, 2024).

O Conselho de Direitos Humanos da ONU (CDHNU), por meio de mecanismos como a Revisão Periódica Universal (RPU), atua como instância de monitoramento e recomendação, buscando fomentar estratégias de implementação culturalmente adaptadas, em colaboração com governos e sociedade civil. O Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) desempenha um papel importante nesse processo, ao traduzir princípios universais em planos de ação nacionais que respeitam a especificidade de cada realidade local – sem, contudo, permitir que a cultura seja usada como pretexto para a opressão.

Essa tensão – entre respeitar a diversidade cultural e garantir a integridade dos direitos humanos – exige que as organizações internacionais mantenham vigilância epistemológica. O

relativismo cultural, embora útil na crítica ao imperialismo normativo, pode transformar-se em instrumento de perpetuação de abusos, quando invocado por regimes autoritários ou teocráticos para justificar políticas persecutórias contra sujeitos *Queer*. Nesse sentido, harmonizar a universalidade com a sensibilidade cultural é uma operação delicada, mas inadiável.

Para o pensamento *Queer*, essa tensão não pode ser resolvida apenas com a tradução normativa dos direitos. É necessário, acima de tudo, reformular os próprios fundamentos da ideia de dignidade e humanidade, de modo que corpos, desejos e expressões dissidentes não sejam apenas tolerados, mas efetivamente reconhecidos como parte legítima da *polis* – não à margem, mas no centro da produção de cidadania.

A encruzilhada entre desenvolvimento, liberdade e dignidade humana torna-se particularmente dramática quando se observa a persistente exclusão da população *Queer* das promessas modernas de mobilidade social, autorrealização e cidadania plena. A interrogação lançada por DeRoy e Henry: "Como é falar de mobilidade social, desenvolvimento, melhoria e autorrealização individual quando uma porcentagem da população está vivendo sem liberdade?" (2018, p. 171, versão nossa) revela a profunda cisão entre os discursos de progresso e a realidade da violência sistemática contra corpos dissidentes, especialmente em contextos como a Guiana. Esta questão, antes de ser respondida por estruturas políticas ou jurídicas convencionais, é devolvida aos próprios sujeitos *Queer*, que se tornam fonte privilegiada de saber e agentes primários de mudança.

Três eixos centrais são sugeridos pelos entrevistados para reverter o quadro de violência e exclusão: a revogação de leis criminalizantes, o fortalecimento de redes de apoio e espaços seguros, e o aumento do ativismo político. Esses elementos não se restringem à Guiana, mas podem ser tomados como vetores analíticos para pensar a condição *Queer* nas Américas e no Sul Global. A primeira medida, de ordem legislativa, é clara: a criminalização da chamada sodomia, do travestismo e de outras expressões de dissidência de gênero ou sexual deve ser abolida como condição mínima para qualquer agenda de direitos humanos. Sem isso, não há campo legítimo para o discurso democrático.

A segunda recomendação – a criação e expansão de espaços seguros – remete à necessidade de lugares de respiro e reinvenção subjetiva, onde o corpo *Queer* possa existir sem medo, fora das gramáticas da vigilância, da suspeita e do castigo. Esses espaços, tangíveis ou simbólicos, operam como esferas micropolíticas de reumanização, especialmente relevantes em contextos de trauma contínuo. Trata-se de uma infraestrutura afetiva e política que permite às pessoas *Queer* reconstituírem narrativas sobre si mesmas fora da lógica da abjeção, restituindo à experiência da diferença sua dignidade plena. O terceiro eixo, por sua vez, recusa qualquer

idealização apolítica da queeridade e conclama ao engajamento direto nos processos de governança. Sem ativismo político, as mortes permanecem impunes, os direitos não são garantidos e o silêncio se institucionaliza. A proposta dos entrevistados, ao exigirem participação ativa em planejamentos e avaliações das metas nacionais, traduz um princípio fundamental da justiça contemporânea: nada sobre nós sem nós. Somente o protagonismo dos próprios sujeitos *Queer* pode garantir que as políticas públicas não sejam impostas de fora, mas construídas em consonância com os saberes locais e as necessidades reais das comunidades.

Nesse ponto, é importante retomar o alerta feito por Mbaru, Tabengwa e Vance (2018, p. 200): os chamados "valores tradicionais" são frequentemente mobilizados por Estados para justificar a permanência de práticas opressivas, sob o pretexto de que "sempre foi assim". Trata-se de um uso estratégico do relativismo cultural para cristalizar estruturas de dominação e neutralizar o potencial transformador dos direitos humanos. O apelo à tradição, muitas vezes, opera como biombo retórico para violências institucionalizadas, especialmente contra populações *Queer*, racializadas e femininas, em uma tentativa de proteger o *status quo* e silenciar os que ousam desafiá-lo.

A I Conferência Nacional de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais, realizada em 2008, institui um marco político e epistemológico na trajetória dos direitos humanos *Queer* no Brasil. Pela primeira vez, de maneira articulada com o Estado e amplamente respaldada por movimentos sociais, foi elaborada uma agenda pública abrangente que colocava a educação como arena fundamental para a transformação social, o enfrentamento da violência e o reconhecimento das identidades dissidentes como legítimas expressões de cidadania.

Segundo Silva (2015), a centralidade atribuída ao Ministério da Educação na consolidação de políticas inclusivas e emancipatórias é estratégica. O documento reivindica não apenas o acolhimento das identidades *Queer* no espaço escolar, mas também a produção de materiais didáticos, currículos inclusivos, políticas de nome social, formação docente crítica, concursos literários, produção científica e inclusão transversal da diversidade sexual e de gênero em todos os níveis do ensino, inclusive superior. A educação aparece como espaço de disputa simbólica e de reorganização do imaginário social, ao mesmo tempo que deve operar como política pública concreta, com orçamento, cronograma, metas e fiscalização.

Essa perspectiva dialoga com o que autores como Judith Butler defendem no âmbito da teoria *Queer*: o gênero e a sexualidade não são categorias fixas, mas regimes de normatividade produzidos e reproduzidos socialmente, e por isso devem ser desnaturalizados no espaço formativo por excelência, a escola. A presença *Queer* no espaço educativo não se restringe, pois, à mera tolerância: trata-se de reconfigurar os modos de saber, ensinar e conviver, fomentando

uma ética da diferença que, ao invés de apagar os sujeitos, os reconheça em sua singularidade.

A Conferência, ao propor ações intersetoriais – com a presença das universidades, da assistência social, da mídia e da sociedade civil – e ao demandar ações afirmativas, revisão de conteúdos, inclusão de datas comemorativas *Queer* no calendário escolar, e incentivo à permanência e acesso da população trans e travesti ao ensino superior, desenha um projeto de educação transformadora que vai muito além da lógica compensatória. Trata-se de produzir pertencimento, resgatar trajetórias interrompidas, legitimar saberes outros, e construir uma pedagogia que não reforce o binarismo normativo nem a marginalização de corpos *Queer*.

O Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de LGBT, aprovado em 2009, emerge como extensão desse esforço político-pedagógico. Visando a intersetorialidade e transversalidade das ações estatais, o Plano estabelece como objetivos a promoção dos direitos fundamentais da população *Queer*, a proteção especial a grupos em situação de vulnerabilidade, e o combate ao estigma e à discriminação. Nesse sentido, reconhece que a dignidade humana é inegociável e que a cidadania plena exige a desarticulação das estruturas que historicamente legitimaram o silenciamento e a violência (Silva, 2015).

A proposta da Conferência de 2008 e do Plano de 2009 não apenas avançam em termos normativos e administrativos, mas reivindicam um outro projeto de nação, onde a pluralidade sexual e de gênero não seja um desvio a ser tolerado, mas um traço constitutivo da democracia real. Trata-se de compreender, como nos lembra a teoria *Queer*, que o direito à educação e à cidadania só se realiza plenamente quando os corpos e afetos dissidentes deixam de ser interpelados como ameaça, e passam a ser reconhecidos como sujeitos legítimos da vida pública.

A II Conferência Nacional de Políticas Públicas e Direitos Humanos LGBT, realizada em 2011, reafirmou e ampliou as diretrizes elaboradas anteriormente na I Conferência (2008), conferindo à diversidade o estatuto de construção cultural, histórica e política – ou seja, não como fato natural ou imutável, mas como resultado das relações de poder e da nomeação social de diferenças (Silva, 2015). Tal definição, ao deslocar o foco da diversidade da ordem do biológico para a da linguagem e da cultura, demanda um esforço institucional colaborativo que reordene as hierarquias vigentes e promova o reconhecimento político das subjetividades dissidentes, particularmente daquelas que orbitam o universo *Queer*.

Nesse horizonte, a educação básica é convocada a operar transformações estruturais. As propostas discutidas e endossadas na conferência incluem a análise crítica de materiais didáticos e a remoção de conteúdos sexistas e homofóbicos; a formação inicial e continuada de educadores em temas de sexualidade e diversidade; a reformulação legislativa e normativa no sentido de consolidar políticas inclusivas e de combate à discriminação; a inserção dos estudos

de gênero e diversidade sexual nos currículos das licenciaturas; e a difusão de linguagem pedagógica antidiscriminatória. Tais medidas visam não apenas garantir acesso, mas sobretudo produzir pertencimento e segurança no espaço escolar, possibilitando que a pluralidade de existências seja tratada com dignidade.

No entanto, conforme observa Simão (2020), a distância entre o arcabouço jurídico e a realidade empírica persiste, especialmente em regiões como o Alto Solimões, onde a adesão formal a direitos civis, como a união homoafetiva, é rarefeita, tanto pelo conservadorismo local quanto pela percepção generalizada de que o casamento permanece atrelado à lógica religiosa heteronormativa. Nesse contexto, mesmo os poucos avanços jurídicos, como o reconhecimento da união estável entre pessoas do mesmo sexo, não reverberam plenamente na vida cotidiana, sendo rechaçados ou ignorados em função da desconfiança social, da violência estrutural e da discriminação institucional.

Essa assimetria entre direito formal e vivência real é ainda mais grave quando se trata da população trans. Simão (2020) denuncia o quadro alarmante de exclusão, que inclui desde agressões verbais, físicas e institucionais, até a morte violenta e brutal, registrada cotidianamente nas páginas policiais. A omissão do Estado – revelada na ausência de políticas de saúde específicas, nos entraves ao acesso à hormonioterapia e à redesignação sexual – é parte de um sistema que naturaliza a precariedade e a desumanização de sujeitos *Queer*, sobretudo quando estes desafiam abertamente as normas de gênero. O aparato institucional brasileiro, forjado sob o peso de uma moral cristã herdada dos tempos coloniais, resiste à desestabilização das categorias binárias e da vigilância comportamental, reiterando padrões excludentes.

A invisibilidade *Queer*, especialmente fora dos grandes centros urbanos, não é apenas produto de silêncio, mas um projeto de apagamento sistemático, sustentado por estruturas discursivas, jurídicas e sociais que perpetuam a marginalização. Segundo Simão (2020), a homofobia – e suas derivações, como a lesbofobia, bifobia e transfobia – deve ser compreendida não apenas como hostilidade individual, mas como mecanismo sociopolítico hierarquizante, operando através de múltiplas formas de controle: do discurso, do corpo, das emoções e do espaço público. Esses afetos negativos – desprezo, aversão, medo – produzem subjetividades abjetas, que são recusadas tanto na esfera do reconhecimento quanto na das políticas públicas.

Os efeitos da homofobia e transfobia não se restringem à violência simbólica, mas incluem agressões físicas, exclusão social, suicídio e homicídio – em muitos casos, perpetrados com requintes de crueldade. A condição de sub-humanidade a que é relegada a população *Queer* evidencia que a conquista de direitos formais não elimina os dispositivos de exclusão material e simbólica. A luta *Queer* no Brasil não se encerra com a promulgação de leis ou com

declarações institucionais, mas exige uma reconfiguração profunda das práticas sociais, da formação educacional, das narrativas midiáticas e do aparato estatal. Como conclui Simão (2020), é imperativo pensar o enfrentamento à homofobia, transfobia e à negação de direitos não apenas como responsabilidade da polícia ou do sistema judiciário, mas como uma tarefa de toda a sociedade – e, de modo especial, da educação e da cultura política democrática.

As discussões empreendidas por Santos (2018) trazem à tona um dos impasses mais delicados no interior dos debates *Queer*: o risco de reificar normas de exclusão ao reivindicar reconhecimento por meio de novos marcos normativos. A tensão reside no fato de que, ao buscar inclusão por meio do direito, os movimentos *Queer* podem inadvertidamente reforçar o mesmo sistema jurídico e cultural que estrutura a exclusão – um paradoxo com acuidade ao propor a crítica ao modelo identitário de justiça.

Aplicado ao contexto brasileiro, esse debate revela que as políticas redistributivas são insuficientes para restituir a dignidade da população *Queer* – especialmente das pessoas trans, cuja vivência é marcada não apenas pela precariedade econômica, mas por processos sistemáticos de desumanização. Como bem observa Santos, o assassinato brutal de pessoas trans encerra ciclos de não reconhecimento que não podem ser reparados pela via jurídica, seja com indenizações, seja com punições penais. A brutalidade da violência *Queer*fóbica expõe os limites do direito como instância universal de justiça, denunciando sua ineficiência enquanto mecanismo de transformação cultural. Apesar disso, os movimentos *Queer* não renunciam à via normativa. Ao contrário, grande parte de seus avanços históricos se deu por meio da ação política que instrumentalizou a linguagem dos direitos como ferramenta de resistência, ainda que dentro das estruturas do Estado. Nesse sentido, a luta pelo reconhecimento das diferenças não deve ser confundida com busca por privilégios, mas sim por igualdade de participação nos sistemas que produzem valor simbólico, material e cultural. É uma luta pelo direito de existir em termos próprios, sem que a diferença seja o fundamento da exclusão ou da hierarquização.

O desafio contemporâneo, portanto, reside em operar uma crítica antinormativa dentro de estruturas normativas, sem sucumbir ao conservadorismo da identidade fixa, nem à fluidez total que impossibilita a mobilização política coletiva. As perguntas lançadas por Santos (2018) – como conciliar o reconhecimento de uma identidade coletiva *Queer* com a recusa às categorias estanques? Como gerir a pluralidade interna de vivências *Queer* sem obliterar a singularidade de cada sujeito? – nos remetem à exigência de um novo modo de pensar justiça.

Essa justiça, para ser efetiva, precisa articular redistribuição e reconhecimento, sem ignorar que as estruturas econômicas e culturais operam conjuntamente na produção da exclusão. A experiência das pessoas *Queer* não pode ser tratada como uniforme: a vivência de

uma travesti racializada em situação de rua, a de um homem gay branco de classe média, ou a de uma pessoa não binária indígena são radicalmente distintas – e não podem ser traduzidas por uma categoria unificadora e homogênea. Cada uma dessas experiências inscreve a diferença em corpos concretos e contextos históricos específicos, e isso deve ser levado em consideração em qualquer formulação de política pública ou de reivindicação social.

Como assinala Santos (2018), não se trata de abolir o campo jurídico ou negar o potencial transformador da luta por direitos, mas de compreender que essas lutas são tensionadas pelos limites da linguagem jurídica e pelas estruturas culturais de exclusão, sendo o reconhecimento – para além do reconhecimento jurídico – uma disputa permanente pelos valores sociais atribuídos a certas vidas. Em outras palavras, a luta *Queer* é tanto política quanto ontológica, exigindo a transformação das estruturas simbólicas que definem quem merece viver, falar, existir.

Santos (2018) nos provoca a repensar a própria ideia de sujeito político *Queer*: seria possível construir um campo de luta verdadeiramente plural, capaz de sustentar contradições internas sem se dissolver? Como evitar a captura institucional sem abdicar da potência transformadora do reconhecimento formal? Como resistir à invisibilização sem tornar-se cúmplice dos padrões que a sustentam?

Essas perguntas permanecem em aberto, como convites à crítica e à criação. Não há respostas definitivas – e talvez seja essa a marca mais potente da política *Queer*: uma política que recusa o conforto das respostas únicas, e que insiste em existir no dissenso, na ambiguidade e na reinvenção contínua de si e do mundo.

A análise de Cavichioli (2019) explicita com contundência o recrudescimento das políticas de negação de direitos à população *Queer* no Brasil a partir da ascensão de um governo de extrema-direita em 2019. A eleição presidencial daquele ano, respaldada por forças neoliberais e fundamentalistas, não apenas representou uma virada conservadora no campo político, mas evidenciou uma ofensiva sistemática contra a cidadania e a dignidade da comunidade *Queer* – apagando conquistas históricas e instaurando uma cultura institucional do silêncio, da invisibilidade e da hostilidade.

O Decreto nº 9.883/2019, que extinguiu o Conselho Nacional de Combate à Discriminação e para a Promoção e Defesa dos Direitos LGBT, não apenas representou um ato administrativo de reorganização estatal. Ao suprimir completamente qualquer menção à sigla LGBT, explicitou-se a estratégia simbólica do apagamento: negar nome é negar existência. Tal invisibilização deliberada, publicada exatamente no dia 28 de junho – data símbolo da resistência *Queer* (Revolta de Stonewall) – revela o uso político da dor como instrumento de

controle. Trata-se de um gesto político que dissimula sua violência sob a máscara da neutralidade institucional, mas que opera um recado inequívoco: não há lugar para vocês no projeto de nação almejado por esse governo.

A reedição do estigma histórico, que associava o corpo *Queer* à degenerescência, ao contágio e à morte, também é ativada de modo instrumental. A associação entre HIV/AIDS e homossexualidade – outrora designada como peste gay – retorna sob novas roupagens, como observado na reorganização do Ministério da Saúde pelo Decreto nº 9.795/2019, que diluiu a centralidade do enfrentamento ao HIV/AIDS ao subordinar o então Departamento de Infecções Sexualmente Transmissíveis, HIV/AIDS e Hepatites Virais a um guarda-chuva burocrático mais amplo e genérico. Essa reorganização não é neutra: ela inscreve a política do deixar morrer – ou seja, a recusa estatal em proteger corpos considerados matáveis, dispensáveis, abjetos (Cavichioli, 2019).

A articulação entre desinformação, fundamentalismo religioso e manipulação histórica mobiliza uma memória doentia para revitimizar sujeitos *Queer*: o uso da dor, da perda e do luto coletivo como ferramenta de ressubjugação. Trata-se de um obscurantismo que reaviva feridas históricas – como a epidemia de HIV/AIDS dos anos 1980 – não para combatê-las, mas para aprofundá-las, reeditando o discurso de degeneração e contágio como mecanismo de exclusão e desumanização. Ao lado dessas estratégias simbólicas e discursivas, estão as ações materiais de precarização, como a retirada de recursos de políticas públicas direcionadas à saúde e à cidadania *Queer*, o ataque a instituições democráticas (como o STF, após a criminalização da homotransfobia) e a mobilização de milícias digitais para alimentar o discurso de ódio.

Contudo, Cavichioli (2019) também convoca à re(ex)istência, um neologismo potente que conjuga resistência e existência: sobreviver não é apenas persistir, mas ressignificar a dor como força propulsora da luta coletiva. A denúncia se converte em ação quando emerge articulada à memória e à esperança – esta, entendida não como espera passiva, mas como ato performativo de crença no porvir. Nesse sentido, o horizonte *Queer* é o da insurgência: inscrever-se no mundo não como desvio, mas como parte inalienável da experiência humana.

A crítica *Queer*, portanto, vai além da análise das estruturas jurídicas e sociais: ela exige desvelar as operações do poder que tentam apagar corpos, histórias e vozes, mas também afirma a potência desses mesmos corpos em produzir sentido, cultura e política desde as margens. Em tempos de retrocesso, lembrar Stonewall é mais que um ato comemorativo: é uma reafirmação radical do direito à presença, ao grito, ao gesto e à dignidade.

A consolidação de um futuro em que as existências *Queer* sejam reconhecidas com dignidade plena e asseguradas em sua liberdade exige um reordenamento estrutural profundo,

que transcenda as reformas jurídicas formais e adentre os domínios da práxis política, educacional, sanitária e cultural. Conforme adverte Silva (2015; 2020), a efetividade dos Princípios de Yogyakarta – base internacional para a aplicação dos direitos humanos às pessoas *Queer* – passa necessariamente pelo reconhecimento do direito à autodeterminação identitária, ao livre exercício da expressão do eu, à segurança pessoal, ao trabalho, à saúde integral, à liberdade de expressão, associação, circulação, constituição de família, educação e acesso à justiça, entre outros. Esse horizonte emancipatório, todavia, não pode prescindir de uma metodologia que valorize as narrativas encarnadas dos sujeitos *Queer*. Ao documentar as vozes das vítimas da violência heterossexista e dos sistemas de exclusão, possibilita-se a construção de um arcabouço de escuta e legitimidade epistemológica. Nas palavras de DeRoy e Henry (2018), o testemunho daqueles que habitam os interstícios da marginalidade – sujeitos travestis, homens trans, mulheres lésbicas, corpos não-binários, entre outros – deve constituir a base para qualquer reconfiguração institucional orientada pela justiça e pelo reconhecimento.

Tal escuta, contudo, não pode ocorrer de maneira descolada do enfrentamento às estruturas de poder. Como bem lembra Moura (2023), o Programa Brasil sem Homofobia, ainda em 2004, propunha uma articulação estratégica entre Estado, universidades e instituições de justiça, no sentido de reconhecer as desigualdades sociais e jurídicas vividas pela população *Queer*, fortalecendo a legislação protetiva, a capacitação de agentes públicos, a sistematização de dados sobre violência e, não menos importante, a cooperação internacional em conformidade com os pactos de direitos humanos firmados pelo Brasil.

Simão (2020) aponta que os direitos sexuais e reprodutivos, inclusive o direito à adoção e à livre expressão da orientação sexual e da identidade de gênero, não se dissociam dos direitos civis e políticos. São, antes, parte constitutiva da dignidade humana. Garantir o direito à educação sexual, ao exercício livre da sexualidade e à formação afetiva em bases igualitárias implica não apenas assegurar prerrogativas legais, mas também desmantelar os dispositivos simbólicos que reproduzem a exclusão, a vergonha e a culpabilização do desejo dissidente.

Contudo, qualquer progresso neste campo traz consigo o espectro do retrocesso. O risco latente de perseguições políticas sistemáticas, principalmente em regimes autoritários, levanta questionamentos ético-jurídicos de altíssima gravidade. Como garantir que os dados coletados em cadastros oficiais voltados ao combate da homotransfobia não se tornem instrumentos de controle estatal em mãos de governos homofóbicos ou fundamentalistas? A preocupação remete aos distópicos alertas ficcionais de Margaret Atwood em *O Conto da Aia (The Handmaid's Tale*), onde as conquistas civis são brutalmente desmanteladas, e os corpos dissidentes passam a ser regulados, vigiados e subjugados por uma estrutura teocrática e autoritária.

Nesse sentido, a defesa de um futuro *Queer* não pode se basear apenas em legislações circunstanciais. É necessário erigir salvaguardas permanentes, instituir mecanismos de resistência cultural, fortalecer redes transnacionais de solidariedade, construir protocolos de cibersegurança para proteger informações sensíveis e fomentar uma cidadania crítica, plural e antifascista. A esperança, neste contexto, não pode ser ingênua – ela deve ser estratégica.

Como enfatiza Cavichioli (2019), o esvaziamento simbólico e institucional de políticas *Queer*, como a extinção do Conselho Nacional de Combate à Discriminação, a mudança estrutural no tratamento do HIV/AIDS e a supressão de referências à sigla LGBT nos órgãos estatais, denuncia a intencionalidade política do silenciamento. Diante disso, a esperança deve ser reconfigurada como resistência discursiva e material, que mobilize saberes, práticas e afetos insurgentes.

Pensar em um futuro *Queer* de plena aceitação exige compreender que a justiça não é a mera aplicação de normas preexistentes, mas a transformação das condições de possibilidade para o florescimento da diferença. Não basta redistribuir recursos: é necessário também reconhecer dignidades, desconstruir valorações hierárquicas e reconfigurar os marcos simbólicos da pertença social. A luta pelo reconhecimento não é uma luta por privilégios identitários, mas por uma reordenação dos sentidos de humanidade, cidadania e vida vivível.

O percurso empreendido neste estudo buscou evidenciar, com o devido rigor analítico e epistemológico, a centralidade dos direitos humanos na consolidação de um *ethos* democrático que reconheça as múltiplas existências *Queer* como dignas de proteção, valorização e pertencimento. Partimos da constatação de que os direitos, ainda que positivados em documentos internacionais ou constituições nacionais, permanecem muitas vezes como promessas inacabadas, especialmente quando confrontados com as estruturas normativas cisheteropatriarcais que organizam as sociedades contemporâneas.

A partir do mapeamento das Declarações dos Direitos Humanos e da trajetória histórica da luta *Queer*, tanto no plano internacional quanto nacional, vislumbramos o embate constante entre o reconhecimento formal e a realização substancial dos direitos. O caso brasileiro, com suas conferências nacionais, programas interministeriais e avanços jurisprudenciais significativos, revela-se, por um lado, como campo fértil de conquistas, mas, por outro, como território de profunda ambivalência, marcado por retrocessos legislativos, apagamentos institucionais e perseguições políticas que reiteram a precariedade das vidas *Queer* em sua materialidade mais crua.

A análise demonstrou que os direitos da população *Queer* não se resumem à normatividade legal: implicam lutas por representatividade, por reconfiguração dos sistemas de

valor, por reconhecimento cultural e por redistribuição material. A justiça social exige a conjugação indissociável entre redistribuição e reconhecimento – uma exigência que ganha contornos dramáticos quando pensamos nas vidas constantemente ameaçadas de travestis, pessoas trans, não-bináries, corpos racializados e dissidentes sexuais que habitam as margens das cidades, das instituições e dos afetos legítimos. Destacou-se, ainda, que o projeto emancipatório *Queer* desafia os próprios fundamentos ontológicos da modernidade ocidental, ao desestabilizar binarismos sexuais, normatividades de gênero e hierarquizações morais herdadas de epistemologias coloniais e religiosas. A intersecção entre teoria *Queer*, crítica pós-colonial, feminismos decoloniais e os saberes ancestrais das identidades indígenas two-spirit e afro-diaspóricas oferece caminhos para a superação da universalidade excludente do sujeito moderno e a afirmação de uma ética do cuidado com a diferença.

Entendemos que a luta *Queer* é, em sua essência, uma insurgência contra o esquecimento e a necropolítica. É resistência viva contra a abjeção sistemática, contra os dispositivos disciplinares que moldam corpos, desejos e afetos segundo padrões hegemônicos de inteligibilidade. Por isso, torna-se imprescindível escutar as narrativas das pessoas *Queer*, reconhecer sua autoridade epistemológica, proteger seus saberes e reconstituir, a partir de suas vivências, projetos de futuro que não sejam apenas inclusivos, mas radicalmente transformadores.

Se a esperança ainda se faz possível, como desejamos crer, ela deverá ser continuamente alimentada por práticas de resistência e por dispositivos de memória coletiva. As políticas públicas, os marcos legais e os compromissos internacionais são importantes, mas devem ser atravessados por pedagogias do afeto, da solidariedade e da escuta – pedagogias que insurgem nos territórios, nos movimentos populares, nas universidades comprometidas e nas expressões culturais que ousam imaginar novos mundos possíveis.

Afirmamos que a dignidade *Queer* não pode ser negociada, instrumentalizada ou ignorada. Ela deve ser afirmada com radicalidade ética e política, como um imperativo inegociável da democracia contemporânea. Cabe à sociedade, aos Estados e às instituições internacionais não apenas reconhecer, mas garantir, fomentar e proteger o direito à existência plural, à diferença e à liberdade. Esta é, pois, a exigência de uma justiça que se quer plena – uma justiça verdadeiramente humana.

4.4 Do Narcisismo contra minorias para uma Instrução Conscientizadora e Compreensão das Minorias

Para compreender o narcisismo enquanto categoria simbólica aplicável às dinâmicas de exclusão das minorias, convém regressar ao Narciso, cuja narrativa, tal como transmitida por Ovídio nas Metamorfoses, oferece imagem paradigmática da passagem da apatia à paixão pelo próprio reflexo. Narciso, jovem de extraordinária beleza, vivia na indiferença afetiva. Incapaz de reconhecer o outro como legítimo destinatário de seu desejo, rejeitava todos que dele se aproximavam. A ninfa Eco, condenada a repetir apenas as últimas palavras alheias, apaixonou-se por ele e foi repelida. O desdém reiterado convoca a punição divina: ao inclinar-se sobre a água límpida de uma fonte, Narciso contempla sua própria imagem e por ela se enamora.

O que antes era frieza converte-se em paixão absoluta – mas por si mesmo. O reflexo torna-se objeto exclusivo de amor. Narciso não reconhece tratar-se de mera imagem; supõe encontrar ali o outro ideal. Ocorre, então, a tragédia: ao tentar possuir aquilo que não passa de projeção, consome-se em desejo impossível. Definha à beira da fonte, incapaz de afastar-se do próprio espelho líquido, até transformar-se em flor.

A narrativa é alegoria potente da clausura subjetiva. O narcisismo não se resume ao amor-próprio saudável; consiste na incapacidade de reconhecer alteridade. O outro só é tolerado enquanto espelho do eu. Aquilo que difere – que não confirma a própria imagem – torna-se incômodo, rejeitável ou invisível.

Transposto ao plano sociopolítico, o mito ilumina fenômeno contemporâneo: sociedades que se apaixonam por sua própria norma – cultural, moral, religiosa, identitária – tendem a repelir aquilo que escapa ao reflexo dominante. Minorias tornam-se distorções do espelho, elementos perturbadores da imagem idealizada da coletividade. A apatia inicial de Narciso – sua indiferença às dores de Eco – corresponde à indiferença social diante do sofrimento das minorias. A paixão subsequente pelo reflexo simboliza a radicalização identitária, quando a comunidade passa a amar apenas a si mesma, toda diferença converte-se em ameaça.

A instrução conscientizadora, nesse contexto, exige ruptura do circuito narcísico. Implica reconhecer que o reflexo não esgota o real; que a identidade coletiva não se sustenta na homogeneidade, mas na convivência com o diverso. A compreensão das minorias não é concessão benevolente, mas superação da clausura.

A leitura freudiana, especialmente em Introdução ao Narcisismo, de Sigmund Freud, oferece chave hermenêutica decisiva para compreender o narcisismo não apenas como fenômeno individual, mas como estrutura psíquica profundamente atravessada pelo social.

Freud afirma:

> Os delírios de estar sendo vigiado apresentam esse poder numa forma regressiva, revelando assim sua gênese e a razão por que o paciente fica revoltado contra ele, pois o que induziu o indivíduo a formar um ideal do ego, em nome do qual sua consciência atua como vigia, surgiu da influência crítica de seus pais (transmitida a ele por intermédio da voz), aos quais vieram juntar-se, à medida que o tempo passou, aqueles que o educaram e lhe ensinaram, a inumerável e indefinível coorte de todas as outras pessoas de seu ambiente – seus semelhantes - e a opinião pública (1996c, p. 102).

Freud identifica no delírio de estar sendo vigiado uma regressão que desnuda a origem do ideal do ego. O sujeito paranoico, ao sentir-se observado, reencena, em chave patológica, a estrutura ordinária da constituição psíquica, todos somos, em alguma medida, vigiados por uma instância internalizada. O ideal do ego não surge espontaneamente, é produto da "influência crítica" parental, posteriormente ampliada pela escola, pelos educadores, pelos semelhantes e, por fim, pela "opinião pública". A vigilância externa transforma-se em vigilância interna. A voz dos pais converte-se em consciência; a expectativa social torna-se norma interiorizada. Nesse ponto, a articulação com o mito de Narciso e com a discussão sobre minorias torna-se fecunda. O sujeito aprende a amar a si mesmo sob condições. O narcisismo primário, caracterizado por investimento libidinal no próprio eu, é progressivamente mediado por exigências externas. Para ser digno de amor – inclusive do próprio amor – o sujeito precisa corresponder ao ideal do ego.

Quando aplicado às vivências minoritárias, esse mecanismo revela sua dimensão política. O indivíduo que não corresponde aos padrões hegemônicos – de gênero, sexualidade, raça ou religião – encontra-se diante de um ideal do ego estruturalmente inacessível. A vigilância internalizada não apenas regula comportamentos; ela produz culpa, vergonha e sensação constante de inadequação. Os "delírios de vigilância" descritos por Freud, em chave clínica, encontram analogia simbólica nas experiências de sujeitos que vivem sob escrutínio social permanente. O olhar crítico dos pais, da escola e da opinião pública converte-se em olhar interior que cobra conformidade. A revolta do paciente contra essa instância revela conflito entre desejo próprio e ideal imposto. No horizonte de uma instrução conscientizadora, a leitura freudiana permite compreender que o combate ao narcisismo social não se reduz à crítica moral da arrogância coletiva. Trata-se de desmontar a cadeia de transmissão de ideais excludentes. O que a sociedade naturaliza como "normal" é, na verdade, sedimentação histórica de vozes críticas internalizadas.

Assim, nosso o narcisismo coletivo contra minorias pode ser lido como extensão ampliada desse processo: a coletividade constrói um ideal de si mesma – homogêneo, coerente, "normal" – e vigia incessantemente aqueles que dele se afastam. A diferença torna-se falha a ser corrigida, pecado a ser expiado ou desvio a ser punido.

Freud nos conduz, portanto, a uma compreensão estrutural: a vigilância não é apenas instrumento externo de controle, mas forma psíquica de organização do sujeito. Superar o narcisismo excludente implica, antes de tudo, questionar o ideal do ego coletivo que sustenta a exclusão. Enquanto a opinião pública permanecer como instância suprema de legitimação, a alteridade continuará a ser percebida como ameaça ao reflexo idealizado. A conscientização exige deslocamento do olhar; não mais fixado na preservação narcísica da norma, mas aberto à pluralidade constitutiva do humano.

A reflexão freudiana em *Introdução ao Narcisismo*, aprofunda a compreensão da autoestima como categoria intrinsecamente ligada ao investimento libidinal do sujeito em si mesmo. Ao afirmar:

> A compreensão da impotência, da própria incapacidade de amar, em consequência de perturbação física ou mental, exerce um efeito extremamente diminuidor sobre a autoestima. Aqui, em minha opinião, devemos procurar uma das fontes dos sentimentos de inferioridade experimentados por pacientes que sofrem de neuroses de transferência, sentimentos que esses pacientes estão prontos a relatar. A principal fonte desses sentimentos é, contudo, o empobrecimento do ego, por causa das enormes catexias libidinais dele retiradas – por causa, vale dizer, do dano sofrido pelo ego em função de tendências sexuais que já não estão sujeitas a controle (Freud, 1996c, p. 105),

Freud desloca o eixo da inferioridade do plano moral para o plano econômico-libidinal. A autoestima, nesse enquadramento, não é mero juízo racional sobre si, mas resultado do equilíbrio entre o investimento que o ego faz em si mesmo e aquele que é deslocado para objetos externos. Quando o sujeito percebe "incapacidade de amar" ou impotência – física ou psíquica – ocorre retração narcísica dolorosa. O ego se empobrece porque parte significativa da energia libidinal foi deslocada ou encontra-se fora de controle.

Essa formulação permite uma leitura ampliada no contexto da discussão sobre minorias. Se o ideal do ego social impõe padrões inatingíveis – de heteronormatividade, virilidade, feminilidade, pureza moral – o sujeito que não se reconhece nesses moldes pode experimentar não apenas exclusão externa, mas empobrecimento interno. A sensação de incapacidade de amar "corretamente" ou de desejar "adequadamente" atinge o núcleo narcísico da autoestima.

Freud indica que o dano ao ego decorre de tendências sexuais que "já não estão sujeitas a controle". Aqui se revela tensão fundamental entre desejo e norma. Quando a sexualidade não coincide com o ideal socialmente consagrado, o conflito produz retração libidinal e sentimento de inferioridade. A vergonha, nesse sentido, não é apenas moral; é econômica, no registro da distribuição da libido. No âmbito de uma instrução conscientizadora, essa análise adquire relevância singular. O sentimento de inferioridade vivido por sujeitos dissidentes não pode ser compreendido exclusivamente como fragilidade individual. Ele é, em grande medida, produto

de um ideal coletivo que desvaloriza determinadas formas de amar e desejar.

O empobrecimento do ego descrito por Freud encontra eco nas experiências de sujeitos que, ao internalizarem o julgamento social, passam a considerar sua própria capacidade de amar como defeituosa. A violência simbólica opera, assim, no interior da economia psíquica. Enquanto a superação desse empobrecimento não depende apenas de tolerância externa, mas de reconfiguração do ideal do ego social. Enquanto determinadas tendências forem classificadas como desvios ou falhas, a autoestima daqueles que as vivenciam continuará vulnerável.

O resíduo do narcisismo infantil, a confirmação empírica da onipotência (pela realização do ideal do ego) e a satisfação da libido objetal, esta tripartição permite compreender que o amor-próprio não é homogêneo; ele se compõe de camadas históricas da constituição psíquica. Nas palavras do psicanalista:

> Uma parte da autoestima é primária – o resíduo do narcisismo infantil; outra parte decorre da onipotência que é corroborada pela experiência (a realização do ideal do ego), enquanto uma terceira parte provém da satisfação da libido-objetal.
> O ideal do ego impõe severas condições à satisfação da libido por meio de objetos, pois ele faz com que alguns deles sejam rejeitados por seu censor como sendo incompatíveis onde não se formou tal ideal, a tendência sexual em questão aparece inalterada na personalidade sob a forma de uma perversão. Tornar a ser seu próprio ideal, como na infância, no que diz respeito às tendências sexuais não menos do que às outras - isso é o que as pessoas se esforçam por atingir como sendo sua felicidade (Freud, 1996c, p. 106-107).

O "resíduo do narcisismo infantil" remete à fase em que o eu é investido como objeto privilegiado de amor, anterior à confrontação sistemática com a crítica externa. Esse núcleo primário constitui reserva libidinal fundamental. A segunda dimensão – a realização do ideal do ego – introduz o crivo da norma: a autoestima cresce quando o sujeito percebe corresponder ao modelo internalizado de valor. Já a terceira provém do êxito na satisfação da libido dirigida a objetos externos, isto é, da possibilidade de amar e ser amado.

Freud observa, entretanto, que o ideal do ego impõe "severas condições" à satisfação da libido objetal, rejeitando como incompatíveis certos objetos de desejo. Onde tal ideal não se forma, a tendência sexual aparece inalterada na personalidade sob a forma de uma perversão. A afirmação é reveladora: a perversão não é essência autônoma, mas efeito de conflito entre desejo e ideal normativo. Se o ideal do ego coletivo é estruturado segundo padrões heteronormativos, racializados ou religiosos, a satisfação libidinal dissidente será vivida como transgressão. O censor interno – herdeiro da opinião pública – opera como filtro que invalida determinados objetos de amor. O resultado pode ser culpa, inferioridade ou autoexclusão.

Freud conclui que a felicidade consiste em "tornar a ser seu próprio ideal, como na

infância". Essa afirmação encerra paradoxo fecundo. O adulto busca reconquistar a condição em que seu desejo não era medido por um padrão externo rígido. A aspiração à autenticidade – inclusive sexual – é, em última instância, desejo de reconciliação narcísica.

A conscientização das maiorias exige questionar quais ideais de ego estão sendo transmitidos como universais. Se tais ideais excluem certas formas de amar, produzem sofrimento estrutural. A emancipação não consiste em abolir o ideal, mas em pluralizá-lo, de modo que diferentes objetos de desejo possam ser reconhecidos sem serem previamente rejeitados pelo censor.

Freud, ao analisar o drama intrapsíquico, oferece instrumento para compreender o drama social: a luta das minorias por reconhecimento é também luta pela possibilidade de satisfazer a libido objetal sem que isso implique perda de autoestima. A felicidade, nesse sentido, não é retorno ingênuo à infância, mas reconstrução ética de um ideal que não negue o próprio desejo. Ampliando decisivamente o alcance do conceito de ideal do ego ao deslocá-lo do plano estritamente individual para o horizonte da psicologia das massas. Afirma Freud:

> O ideal do ego desvenda um importante panorama para a compreensão da psicologia de grupo. Além do seu aspecto individual, esse ideal tem seu aspecto social; constitui também o ideal comum de uma família, uma classe ou uma nação. Ele vincula não somente a libido narcisista de uma pessoa, mas também uma quantidade considerável de sua libido homossexual, que dessa forma retorna ao ego. A falta de satisfação que brota da não realização desse ideal libera a libido homossexual, sendo esta transformada em sentimento de culpa (ansiedade social). Originalmente esse sentimento de culpa era o temor de punição pelos pais, ou, mais corretamente, o medo de perder o seu amor; mais tarde, os pais são substituídos por um número indefinido de pessoas. A frequente causação da paranóia por um dano ao ego, por uma frustração da satisfação dentro da esfera do ideal do ego, é tornada assim mais inteligível, bem como a convergência da formação do ideal e da sublimação no ideal do ego, e ainda a involução das sublimações e a possível transformação de ideais em perturbações parafrênicas (Freud, 1996c, p. 108).

Temos aqui uma chave interpretativa central para compreender os mecanismos coletivos de exclusão. O ideal comum vincula não apenas a libido narcísica do indivíduo, mas também uma porção significativa de sua libido homossexual – termo que, na economia freudiana, designa laços identificatórios e afetivos entre semelhantes. Assim, a coesão social funda-se na identificação compartilhada com um mesmo ideal. Quando esse ideal não é realizado, emerge a "libido homossexual" frustrada, convertida em culpa – ansiedade social. A culpa, originalmente temor de punição parental, desloca-se para o temor de perder o amor da coletividade. O olhar dos pais é substituído pelo olhar difuso da opinião pública. A ansiedade social torna-se, assim, fenômeno estrutural. Transposto para o debate sobre minorias, esse mecanismo revela sua potência crítica, o ideal de ego coletivo – da família tradicional, da masculinidade normativa, da nação heterocentrada – estrutura expectativas que vinculam os

membros por identificação. Quem não encarna esse ideal ameaça o pacto narcísico do grupo. A frustração do ideal pode ser projetada sobre o dissidente, que passa a funcionar como bode expiatório simbólico.

Freud indica ainda que danos ao ego dentro da esfera do ideal podem contribuir para formações paranoicas. O sujeito que percebe fratura entre si e o ideal pode experimentar o mundo como perseguidor. Analogamente, grupos que veem seu ideal ameaçado podem reagir com paranoia social, interpretando a diferença como conspiração ou degeneração. A convergência entre formação do ideal e sublimação também é elucidativa. O ideal do ego canaliza impulsos para formas culturalmente valorizadas. Contudo, quando tais ideais se tornam rígidos, as sublimações podem involuir e transformar-se em perturbações. Em termos sociais, isso significa que ideais nacionais ou religiosos, quando absolutizados, podem degenerar em fanatismo.

No horizonte de uma instrução conscientizadora, a análise freudiana permite compreender que a exclusão de minorias não é apenas fenômeno jurídico ou político; ela é sustentada por investimento libidinal coletivo. O grupo ama sua própria imagem idealizada. A divergência é percebida como dano narcísico.

Superar o narcisismo coletivo exige pluralizar o ideal do ego social. Enquanto o ideal comum permanecer estreito, a ansiedade social continuará a converter-se em culpa e hostilidade projetada. A compreensão das minorias, nesse sentido, implica reconfigurar o próprio ideal coletivo – permitindo que múltiplas formas de existência possam participar da identificação comum sem que isso seja vivido como ameaça. Freud nos oferece, portanto, não apenas uma teoria do indivíduo, mas uma gramática do pertencimento. O ideal do ego, quando partilhado, funda a coesão; quando absolutizado, funda a exclusão. A tarefa ética consiste em deslocá-lo de instrumento de vigilância para horizonte de convivência plural.

Ao transportarmos a elaboração freudiana acerca do ideal do ego coletivo para o cenário brasileiro contemporâneo, deparamo-nos com uma questão sensível e juridicamente relevante: a tentativa de revitalização de disciplinas como a antiga Educação Moral e Cívica (EMC) e sua predecessora, a Organização Social e Política Brasileira (OSPB). Historicamente, tais componentes curriculares estiveram vinculados à construção de um ideal nacional homogêneo, sobretudo durante o período autoritário brasileiro. Sob o argumento da formação moral e do fortalecimento da identidade nacional, estruturou-se um modelo de cidadão fundado em pressupostos hierárquicos, patriarcais e heteronormativos. O ideal do ego social ali transmitido não era neutro: ele delimitava o que era considerado vida legítima, família legítima e sexualidade legítima.

Avindo a teoria freudiana, compreendemos que a escola não é apenas espaço de transmissão cognitiva, mas instância de formação do ideal do ego coletivo. O currículo participa da internalização de valores que moldam a autoestima social dos sujeitos. Quando tal ideal é restritivo, produz-se, inevitavelmente, um mecanismo de exclusão simbólica: aqueles que não se reconhecem no modelo proposto passam a experimentar culpa, inadequação ou invisibilidade.

O risco contemporâneo não reside na educação moral em si – pois toda educação é, em alguma medida, formação ética –, mas na reatualização acrítica de padrões que historicamente legitimaram preconceitos sob o manto da defesa da "família tradicional". A invocação abstrata da família, quando desvinculada da pluralidade constitucionalmente reconhecida, pode converter-se em instrumento de narcisismo coletivo: a preservação de uma imagem idealizada da nação à custa da marginalização das diferenças.

A própria jurisprudência do Supremo Tribunal Federal já consolidou, em decisões paradigmáticas, a equiparação das uniões homoafetivas às uniões heteroafetivas e a criminalização da LGBTfobia, reafirmando o princípio da dignidade da pessoa humana como cláusula estruturante do Estado Democrático de Direito. Ignorar tais marcos no âmbito educacional significaria dissociar o currículo da ordem constitucional vigente.

Preparar-se, portanto, não implica resistência ideológica, mas atualização pedagógica. A integração da realidade *Queer* aos currículos exige:

- Reconhecimento histórico: apresentar aos estudantes a trajetória dos direitos humanos no Brasil, incluindo conquistas relativas à diversidade sexual e de gênero.
- Pluralização do ideal de família: abordar juridicamente as múltiplas configurações familiares reconhecidas pelo ordenamento.
- Educação para a empatia: compreender que a alteridade não ameaça a coesão social, mas a enriquece.
- Formação crítica: estimular a reflexão sobre como normas culturais são construídas e transformadas historicamente.

Se o ideal do ego coletivo é inevitável, ele deve ser plural e inclusivo. A escola não pode funcionar como aparelho de reforço de hierarquias excludentes, mas como espaço de elaboração crítica dos próprios ideais sociais. A educação moral que se pretenda constitucionalmente legítima deve estar alinhada ao princípio da igualdade material e ao respeito às diferenças. Em termos freudianos, trata-se de evitar que o ideal social opere como instância persecutória para determinados grupos. Em termos jurídicos, trata-se de harmonizar formação cidadã com a

ordem constitucional. E em termos éticos, trata-se de compreender que a verdadeira defesa da família não consiste em restringi-la a um modelo único, mas em proteger todas as formas legítimas de afeto e convivência. Uma instrução conscientizadora, portanto, não suprime a moralidade; ela a complexifica. Não destrói o ideal coletivo; ela o reconfigura. E somente assim será possível evitar que antigos padrões preconceituosos retornem sob novas vestes retóricas, preservando-se, ao contrário, um horizonte educacional condizente com a pluralidade humana que a Constituição brasileira já reconhece.

A proposição da denominada Instrução Minoritária inscreve-se no horizonte de uma pedagogia constitucionalmente orientada, cuja finalidade não se limita à transmissão de conteúdos, mas se projeta na formação ética e cidadã compatível com o Estado Democrático de Direito. Inspirada em experiências institucionais como a do Núcleo de Estudos de Diversidade, Sexualidade e Gênero (NEDSEG) do Instituto Federal do Triângulo Mineiro (IFTM), tal proposta não pretende instaurar disciplina autônoma ou enclave temático apartado do currículo regular, mas constituir-se como eixo transversal de formação, articulado aos princípios da dignidade da pessoa humana, da igualdade material e do pluralismo.

Se a escola é, por excelência, o espaço de formação do ideal coletivo, cumpre reconhecer que, historicamente, os currículos contribuíram para a consolidação de modelos normativos restritivos de gênero, sexualidade e família, naturalizados como universais. A Instrução Minoritária surge, portanto, como resposta crítica a esse legado, propondo a reconfiguração do ideal social internalizado pelas novas gerações, de modo que este não funcione como instância persecutória, mas como horizonte inclusivo de convivência democrática. Não se trata de suprimir valores, mas de pluralizá-los; não se trata de dissolver referências culturais, mas de submetê-las ao crivo da historicidade e da justiça.

A alteridade deve ser compreendida como elemento estruturante do processo educativo, e não como exceção tolerada. A formação integral do estudante exige que se reconheça a diferença como condição constitutiva do humano. Assim, a Instrução Minoritária fundamenta-se na desnaturalização crítica das normas sociais, evidenciando que concepções de gênero, sexualidade e organização familiar são construções histórico-culturais, sujeitas a transformação e debate público. Tal abordagem não fragiliza a coesão social; ao contrário, fortalece-a ao promover consciência reflexiva e reduzir a violência simbólica que decorre da invisibilização.

O conhecimento relativo às diversidades deve ser integrado transversalmente às diversas áreas do saber. A literatura pode oferecer narrativas que expressem experiências dissidentes; a história pode revelar processos de exclusão e conquista de direitos; a filosofia pode problematizar identidade e reconhecimento; a sociologia pode analisar estruturas de poder e

estigmatização; a biologia pode esclarecer distinções conceituais entre sexo biológico, identidade de gênero e orientação sexual; o direito pode apresentar o arcabouço normativo que assegura proteção contra discriminações. Tal integração evita o isolamento temático e insere a discussão no fluxo ordinário da formação acadêmica.

Nesse interstício, impõe-se a convocação do pensamento derridiano, a fim de alargar o escopo analítico até então concentrado na dimensão de gênero, incorporando a tessitura mais ampla das diferenciações que atravessam o direito e a filosofia. A desconstrução, nesse horizonte, não se limita a desfazer binarismos aparentes, mas incide sobre os próprios fundamentos que autorizam a produção de identidades normativas, revelando que toda ordem jurídica se ancora em operações de inclusão e exclusão que, embora pretendam universalidade, são atravessadas por marcas históricas de raça, pertencimento e alteridade. Como se observa, ao mobilizar Derrida: "Toda vez que se nega o racismo e se olha, mas não se vê, mesmo ele estando ali, o racismo é espectral e mantido a partir de suas instituições e cultura" (Moraes, 2018, p. 252). O que evidencia que a exclusão não se opera apenas pela violência manifesta, mas, sobretudo, pela invisibilização institucionalizada. O direito, assim, não se apresenta como instância neutra, mas como linguagem que institui e regula os modos de reconhecimento, reiterando hierarquias sob o véu da igualdade formal. É nesse ponto que o chamado narcisismo das pequenas diferenças adquire densidade ampliada: não mais restrito às dissidências de gênero, ele se manifesta como mecanismo estrutural de distinção que opera também no campo racial, cultural e político, produzindo sujeitos legitimados e sujeitos relegados à margem do inteligível. A crítica derridiana, ao tensionar os limites do universal jurídico, permite compreender que tais diferenciações não são acidentes periféricos, mas condições de possibilidade do próprio sistema normativo, exigindo, portanto, não apenas reformas pontuais, mas uma reconfiguração mais profunda das categorias que sustentam o reconhecimento social e jurídico.

O objetivo maior da Instrução Minoritária consiste em promover cultura institucional de respeito, prevenindo práticas de exclusão e fortalecendo a autoestima de sujeitos historicamente marginalizados. Ao ampliar o ideal coletivo, possibilita-se que diferentes formas de existência participem da identificação social sem que isso implique perda de pertencimento. A formação passa a ser instrumento de prevenção à violência, de promoção da saúde mental e de consolidação de valores republicanos.

Sua implementação requer, ademais, formação continuada de docentes, produção de materiais didáticos atualizados e criação de espaços seguros de escuta e acolhimento. A avaliação de seus efeitos deve considerar não apenas indicadores quantitativos, mas o clima

institucional e a redução de práticas discriminatórias. A integração com outros núcleos institucionais voltados à inclusão – como aqueles que atuam em questões étnico-raciais ou de acessibilidade – permite abordagem interseccional, reconhecendo que as desigualdades raramente se apresentam de forma isolada.

Por fim, a Instrução Minoritária não se orienta por lógica identitária sectária, mas por compreensão dialética do termo *Queer* como categoria crítica de desnaturalização. Seu escopo não é formar identidades específicas, mas formar sujeitos capazes de conviver com identidades diversas. A educação moral que se pretende contemporânea não pode fundamentar-se na padronização excludente; deve, antes, afirmar a igualdade como reconhecimento das diferenças. Somente assim o espaço escolar poderá cumprir sua vocação constitucional: ser território de construção da cidadania plural, onde o ideal coletivo não seja instrumento de vigilância, mas de convivência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

> Quando o Enem coloca na prova Simone de Beauvoir dizendo: "Não se nasce mulher, torna-se mulher", sobre o que conversamos há pouco, isso ainda gera celeuma. E aí Temos todas as discussões aqui no Brasil, como uma exposição *Queer* ou "queimar" a figura de Judith Butler como bruxa, como se fosse o demônio, numa reação místico-naturalista que tenta fazer um retorno defensivo a bases surreais.
>
> Maria Homem em entrevista para Calligaris (2019, p. 30).

A análise do sujeito *Queer* nesta pesquisa se fundamentou na interseção entre filosofia, história e direito, reconhecendo que a identidade não é um dado imutável, mas um efeito discursivo em constante reconstrução. A teoria da performatividade de Butler permite compreender esse processo como um ato reiterado de significação que pode tanto consolidar normas quanto desestabilizá-las, abrindo espaço para novas formas de subjetividade e reconhecimento. O presente estudo demonstrou que a marginalização das subjetividades *Queer* não é resultado de uma ordem natural ou biológica, mas de um complexo jogo de forças políticas, religiosas e econômicas que moldaram as normativas sociais ao longo da história.

Ao incorporar a noção de performatividade ao debate jurídico, investigamos como as normativas legais operam dentro dessa lógica discursiva, consolidando certas identidades como inteligíveis e excluindo outras de sua esfera de proteção. Essa análise foi aprofundada no contexto dos direitos humanos, problematizando as limitações do reconhecimento jurídico das identidades dissidentes e discutindo as possibilidades de transformação desse paradigma normativo. O *Queer* transcende a mera categorização identitária e se insere em um campo de disputa discursiva, no qual a linguagem não apenas reflete, mas também estrutura e regula as subjetividades. A reapropriação desse termo pelos movimentos dissidentes exemplifica como a resistência política pode ocorrer dentro do próprio regime discursivo que historicamente operou para a marginalização desses sujeitos. Essa discussão foi aprofundada a partir da análise da normatividade jurídica e dos desafios enfrentados pelos sujeitos *Queer* na reivindicação de seus direitos fundamentais.

A distinção entre performance e performatividade, portanto, é essencial para a compreensão da teoria butleriana. Enquanto a performance está associada a um ato intencional de um sujeito que desempenha um papel, a performatividade refere-se a um processo reiterativo que constrói a identidade ao longo do tempo, muitas vezes de maneira inconsciente e compulsória. Essa distinção foi fundamental para a análise desenvolvida ao longo desta

pesquisa, especialmente na relação entre identidade *Queer*, normatividade jurídica e reconhecimento social.

A heterossexualidade compulsória não apenas regula a sexualidade, mas também impõe padrões de comportamento e de performatividade de gênero que limitam a diversidade de expressões possíveis. Dessa forma, a crítica butleriana não apenas questiona o falocentrismo e a heterossexualidade compulsória, mas também aponta para a necessidade de uma transformação na linguagem e nas normas sociais que regulam o reconhecimento das identidades dissidentes. Problematizamos, desta maneira, as limitações do direito enquanto ferramenta de inclusão e examinamos estratégias que podem ser adotadas para garantir a efetiva proteção dos sujeitos *Queer* dentro da estrutura normativa contemporânea.

A contribuição derridiana convoca uma vigilância teórica e política mais refinada: não basta incluir novas identidades no interior da ordem vigente; é necessário desestabilizar os próprios dispositivos que definem o que pode ou não ser reconhecido como diferença legítima. É nesse ponto que sua reflexão dialoga com a teoria *Queer* e com o conceito de narcisismo das pequenas diferenças: ambos denunciam que a exclusão não reside apenas na rejeição do outro, mas também na sua assimilação regulada, domesticada, tornada inteligível à custa da perda de sua potência disruptiva.

No modelo falocêntrico e heteronormativo, as normas de gênero são estruturadas para reforçar a dominação masculina e a subordinação das mulheres e das identidades dissidentes. Como argumenta Beauvoir, desde a infância, as mulheres são condicionadas a ocupar um lugar secundário na sociedade, enquanto os homens são incentivados a exercer poder e autoridade. Essa hierarquia é perpetuada por meio de discursos que naturalizam a diferença entre os gêneros e impõem barreiras ao reconhecimento da diversidade identitária. Quando Butler retoma essa crítica, ela expande sua abrangência para incluir não apenas as mulheres cisgênero, mas toda a multiplicidade de subjetividades que não se encaixam no modelo binário imposto pelo discurso normativo. A crítica à heteronormatividade não se limita à oposição entre homens e mulheres, mas engloba todas as formas de expressão de gênero que desafiam as normas estabelecidas.

A teoria de Butler desloca o debate sobre o gênero para além da dicotomia entre natureza e cultura, demonstrando que a identidade não decorre de uma essência fixa, mas de um processo dinâmico e contingente, atravessado por discursos que tanto oprimem quanto possibilitam formas de resistência. Esse pensamento foi central para a investigação dos limites do reconhecimento jurídico das identidades *Queer*, bem como para a análise das estratégias discursivas que podem ser mobilizadas para ampliar a proteção e a inclusão desses sujeitos dentro do escopo dos direitos humanos.

A teoria butleriana da performatividade de gênero não apenas questiona o binarismo imposto pelo discurso normativo, mas também permite compreender como a regulação das identidades dissidentes está diretamente vinculada a processos históricos, culturais e religiosos que buscam consolidar a coesão social por meio da padronização dos corpos e dos desejos. O ato de resistir a essa matriz reguladora, seja pela afirmação de uma identidade *Queer*, seja pela contestação do papel tradicionalmente atribuído ao sexo biológico, configura-se como uma ruptura com um sistema discursivo que, por séculos, operou para limitar as possibilidades de existência fora do modelo binário. O gênero não é uma realidade natural ou um dado ontológico, mas um efeito da repetição normativa, consolidado por meio de práticas discursivas que tornam suas categorias inteligíveis e legítimas dentro da estrutura social. O fato de algo ser percebido como *real* não decorre de uma verdade essencial, mas da hegemonia discursiva que naturaliza certas configurações culturais como inquestionáveis.

Esse é o ponto central da teoria do gênero exposta em *Problemas de Gênero*. Butler não afirma que o gênero seja uma ilusão, mas sim que ele é produzido discursivamente dentro de um campo de poder que regula sua inteligibilidade e sua plausibilidade. A ideia de que determinadas configurações culturais de gênero são *naturais* ou *inevitáveis* não passa de um efeito da normatividade social, que consolida sua hegemonia por meio de processos contínuos de repetição e reiteração performativa. Questionar essas normatividades não significa negar a realidade do gênero, mas evidenciar que sua fixidez é uma construção histórica e discursiva, e, portanto, passível de subversão e transformação.

O Sujeito *Queer* foi compreendido como aquele cuja identidade não se vincula a uma essência biológica ou a um modelo fixo de gênero e sexualidade, mas sim como um efeito da performatividade que se manifesta juridicamente na disputa por reconhecimento e direitos. Sua existência jurídica se dá no embate com os sistemas normativos que regulam a inteligibilidade dos corpos e na contestação das normas que impõem a binariedade de gênero como única forma de organização social legítima. A análise desse sujeito dentro do ordenamento jurídico contemporâneo se faz essencial para compreender os limites e as possibilidades da inclusão das identidades dissidentes nos direitos humanos, assim como para problematizar os dispositivos legais que ainda operam na lógica excludente da cisheteronormatividade.

Riviere argumentou que a feminilidade pode ser compreendida como um artifício performativo adotado por algumas mulheres, funcionando como uma máscara para dissimular traços masculinos e, assim, evitar possíveis represálias sociais. Para ilustrar essa dinâmica, a autora compara tal estratégia à de um ladrão que, ao tentar provar sua inocência, revira seus próprios bolsos e se submete voluntariamente a uma revista, numa tentativa de afastar suspeitas.

Dessa forma, a feminilidade não se configura como uma essência inata, mas como um mecanismo defensivo que permite à mulher adaptar-se às expectativas impostas pela sociedade.

A análise de Rubin e Freud nos permite compreender que a perpetuação dessas querelas ideológicas não é apenas um resíduo arcaico da organização social, mas um mecanismo ativo de regulação do tecido social. A necessidade de antagonismos constantemente renovados serve para reafirmar posições de poder, mascarando desigualdades estruturais sob o véu de um confronto necessário e inevitável. Entretanto, a história demonstra que tais conflitos não são meras disputas marginais, mas forças motrizes capazes de redefinir as estruturas políticas, culturais e sociais de uma época.

Ao revisarmos a tradição filosófica e psicanalítica sob essa ótica, podemos perceber que a noção de identidade, seja de gênero, seja cultural, não se sustenta em uma essência fixa, mas em um processo contínuo de ressignificação. A ideia de que a feminilidade deve ser reduzida a uma função biológica, como sugere Kristeva, é justamente o que Butler contesta ao propor uma desconstrução das normas que regulam as subjetividades. A transformação social não ocorre simplesmente pela negação de determinados discursos, mas pelo reconhecimento de que a identidade é, por natureza, fluida, múltipla e aberta a novas formas de significação.

Butler argumenta que a ideia de uma identidade de gênero interna e essencial é, na realidade, um efeito discursivo produzido e reiterado por meio de atos e gestos corporais. A noção tradicional de um "núcleo" psicológico ou de uma essência interior do gênero é uma construção social que se manifesta na superfície do corpo, sugerindo uma profundidade que, de fato, não existe. Inspirando-se em Foucault, a autora subverte a ideia de que a alma habita e domina o corpo, afirmando, ao contrário, que o corpo é moldado por discursos e normas sociais que impõem uma identidade de gênero como algo natural e coerente. Dessa forma, o corpo não expressa uma identidade preexistente, mas a produz continuamente por meio da repetição de performances de gênero.

A identidade de gênero, portanto, não é uma verdade original ou um reflexo de uma essência natural, mas uma ilusão construída por meio de práticas imitativas que reforçam normas culturais preestabelecidas. A performatividade do gênero significa que ele não existe independentemente dos atos que o compõem – é a repetição desses atos que cria a sensação de uma identidade estável. Além disso, Butler enfatiza que essa repetição pode ser deslocada e ressignificada por meio da paródia, ou seja, ao imitar e exagerar as normas de gênero, é possível desestabilizar sua suposta naturalidade.

Essa perspectiva desafia a crença de que há um modelo original de gênero do qual todas as identidades derivam. Em vez disso, a identidade de gênero é uma construção que se forma a

partir da repetição de outras performances, sem nunca ter um ponto de origem fixo. Assim, ao invés de buscar uma identidade verdadeira ou autêntica, o questionamento deve recair sobre o próprio processo que faz com que certas expressões de gênero sejam vistas como naturais, enquanto outras são consideradas desviantes.

No horizonte desta investigação, torna-se oportuno retomar, ainda que brevemente, o conhecido boneco do gênero, recurso didático frequentemente utilizado em debates contemporâneos sobre identidade e sexualidade, como metáfora pedagógica da complexidade que envolve a constituição do sujeito. Tal representação esquemática, ao distinguir entre sexo biológico, identidade de gênero, expressão de gênero e orientação afetivo-sexual, evidencia aquilo que a tradição normativa durante séculos procurou ocultar: a pluralidade constitutiva da experiência humana. Longe de ser um instrumento meramente ilustrativo, o boneco do gênero desvela uma arquitetura conceitual que permite compreender o sujeito não como uma entidade rígida e predeterminada, mas como um campo dinâmico de possibilidades, no qual múltiplas dimensões da existência se entrelaçam. Aquilo que outrora se pretendia reduzir a uma ordem natural fixa revela-se, na verdade, como um processo contínuo de construção social, simbólica e afetiva.

A importância dessa representação reside precisamente em sua capacidade de tornar visível o que durante tanto tempo foi relegado à invisibilidade ou ao silêncio: a legitimidade das múltiplas formas de viver, amar e habitar o próprio corpo. Ao expor graficamente a diversidade das experiências humanas, o boneco do gênero opera como um gesto de desnaturalização das antigas hierarquias normativas, convidando a reflexão crítica sobre os mecanismos sociais que transformaram determinadas formas de vida em padrão universal e relegaram outras à condição de desvio ou anomalia. Nesse sentido, sua função pedagógica ultrapassa o domínio da educação sexual ou da discussão identitária, alcançando uma dimensão mais ampla: a de fomentar uma ética da alteridade, fundada no reconhecimento da pluralidade como característica constitutiva da própria humanidade.

Com efeito, ao longo desta tese procurou-se demonstrar que as narrativas literárias, os dispositivos jurídicos e as formulações filosóficas convergem, cada qual à sua maneira, para a mesma constatação fundamental: a sociedade contemporânea encontra-se diante da necessidade de reconfigurar seus paradigmas de convivência, substituindo modelos excludentes por estruturas capazes de acolher a diversidade humana em toda a sua complexidade. O boneco do gênero, nesse contexto, figura como um símbolo de transição epistemológica – um pequeno artefato pedagógico que anuncia, em escala reduzida, uma transformação civilizatória mais ampla.

É justamente a partir dessa constatação que se abre o horizonte das considerações finais desta pesquisa. Se a compreensão da diversidade humana exige novas formas de organização simbólica, jurídica e política, então torna-se inevitável ampliar o olhar para além das fronteiras nacionais e das identidades particulares. A problemática da convivência entre diferenças, que aqui se manifestou no campo das identidades *Queer*, conduz inevitavelmente a uma reflexão mais abrangente sobre a própria estrutura da comunidade humana. Nesse ponto, a discussão encaminhou-se para uma questão de maior alcance: a possibilidade de uma federação do mundo, concebida como horizonte ético e político no qual a pluralidade das formas de vida não seja motivo de exclusão, mas fundamento de uma convivência verdadeiramente universal.

A construção de um mundo federado em torno da dignidade humana, ideal sonhado por Rousseau, Kant e outros pensadores modernos, começa a se materializar na tessitura dessas organizações. A *federação do mundo*, ainda que imperfeita e inacabada, é mais do que uma utopia: é uma tarefa histórica que se realiza nas dobras do direito internacional, nas lutas locais por reconhecimento e, sobretudo, na recusa de aceitar a barbárie como destino. A vivência *Queer*, assim como tantas outras experiências marginalizadas, encontra nesse movimento internacional – da Liga à ONU – o espaço jurídico e político para reivindicar não apenas inclusão, mas pertencimento pleno à comunidade humana.

Ao longo do percurso argumentativo desta investigação, a mobilização dos conceitos formulados por Jean-Jacques Rousseau em *Do Contrato Social* revelou-se um expediente teórico fecundo para reinterpretar a posição do sujeito *Queer* no interior das estruturas políticas modernas. Tradicionalmente, o pensamento rousseauniano foi compreendido como uma teoria da legitimidade do poder político fundada na ideia de que a soberania emana do corpo coletivo dos cidadãos, constituindo-se por meio de um pacto no qual cada indivíduo abdica de parte de sua liberdade natural para participar de uma liberdade civil mais ampla, garantida pela vontade geral. Entretanto, ao reler tal arquitetura conceitual à luz das problemáticas contemporâneas da diversidade sexual e de gênero, torna-se possível perceber que o contrato social, longe de ser um dispositivo meramente abstrato de organização política, também opera como um mecanismo histórico de inclusão e exclusão simbólica.

Na tradição política ocidental, a figura do cidadão presumido pelo contrato social foi frequentemente construída a partir de um modelo implícito de normalidade: masculino, heterossexual, pertencente a uma ordem familiar considerada legítima pela moral dominante. Dessa forma, ainda que o princípio rousseauniano proclame a universalidade da participação política, a concretização histórica desse pacto civil frequentemente se realizou mediante a marginalização de sujeitos cujas identidades escapavam aos parâmetros normativos da

sociedade. Nesse sentido, a leitura da teoria contratual sob a perspectiva do sujeito *Queer* permite revelar uma tensão latente entre o ideal de universalidade proclamado pelo contrato e os limites sociais efetivamente impostos à cidadania plena.

Ao deslocar o foco da análise para essa tensão, torna-se possível reinterpretar o contrato social não como um acordo concluído e estático, mas como um processo histórico em permanente renegociação. Se a legitimidade do poder político deriva da vontade coletiva dos cidadãos, então a ampliação do reconhecimento de sujeitos anteriormente marginalizados implica necessariamente uma redefinição contínua do próprio corpo político. A inclusão do sujeito *Queer* no horizonte da cidadania não representa uma ruptura com o pensamento rousseauniano, mas, paradoxalmente, sua radicalização: trata-se de levar às últimas consequências o princípio de que a comunidade política deve fundar-se na igualdade fundamental entre aqueles que a compõem.

A análise conduzida ao longo de nosso texto, portanto, que o sujeito *Queer* pode ser compreendido como uma figura que expõe os limites históricos do contrato social e, ao mesmo tempo, impulsiona sua expansão normativa. Ao reivindicar reconhecimento jurídico, social e cultural, essas subjetividades não apenas demandam proteção contra a exclusão, mas também revelam que a promessa de liberdade civil formulada pela filosofia política moderna permanece incompleta enquanto determinados modos de existência forem considerados incompatíveis com a ordem social. O sujeito *Queer*, nesse sentido, não se situa fora do contrato social, mas atua como um agente crítico que evidencia suas lacunas e convoca sua reformulação.

Outrossim, a principal conclusão desta interlocução entre a teoria rousseauniana e a problemática contemporânea da diversidade sexual reside na percepção de que o contrato social deve ser compreendido como uma construção dinâmica, aberta à pluralidade das formas de vida que compõem a comunidade humana. A efetivação de sua promessa de liberdade e igualdade exige que a sociedade reconheça que a diversidade não constitui uma ameaça à ordem política, mas uma expressão legítima da própria condição humana. É precisamente nesse ponto que a reflexão desenvolvida ao longo desta tese converge para um horizonte mais aberto, no qual a ampliação das formas de pertencimento e reconhecimento aponta para a possibilidade de uma comunidade política fundada não na homogeneidade, mas na convivência plural das diferenças.

Entretanto, o problema se alarga quando se compreende que a violência contra a população *Queer* é multidimensional, atravessando campos como a saúde, o trabalho, a moradia, a educação e a seguridade social. O Estado brasileiro, historicamente, contribuiu para a marginalização de sujeitos *Queer* ao construí-los como desviantes, doentes, abjetos ou insignificantes, seja por meio da institucionalização de terapias de conversão ou da ausência de

políticas públicas específicas. O reconhecimento de direitos, nesse sentido, ocorre muitas vezes *a posteriori* de processos intensos de luta, resistências culturais e articulações políticas protagonizadas por sujeitos que desafiam as normas epistêmicas, corporais e morais dominantes.

A análise literária, no âmbito desta investigação, não se apresentou como mero recurso ilustrativo destinado a ornamentar um percurso teórico previamente estabelecido. Ao contrário, a literatura foi tomada como um verdadeiro laboratório da experiência humana, no qual as tensões entre norma e diferença, pertencimento e exclusão, liberdade e disciplina podem ser observadas em sua dimensão concreta, sensível e narrativa. Diferentemente do discurso jurídico ou filosófico, que frequentemente se constrói por meio de abstrações conceituais, a narrativa literária permite acompanhar a formação dos sujeitos em meio às contingências da vida cotidiana, revelando as fraturas, ambiguidades e resistências que constituem a experiência social. O romance torna-se um espaço privilegiado de reflexão sobre a condição humana, capaz de antecipar ou iluminar debates políticos, morais e culturais que muitas vezes só posteriormente se cristalizam no campo normativo.

A escolha das obras analisadas nesta tese permitiu observar três registros narrativos distintos através dos quais a literatura problematiza as estruturas sociais que regulam o corpo, a sexualidade e a vida em comunidade. Cada obra, situada em contextos históricos e culturais diversos, revela uma faceta particular das relações entre poder, identidade e liberdade. Em O Arroz de Palma, a narrativa constrói uma extensa genealogia familiar que atravessa gerações, utilizando a metáfora culinária do preparo do arroz como forma de pensar a formação dos vínculos humanos. A família surge como um organismo vivo, composto por afetos, conflitos, rupturas e recomposições. No interior dessa trama, emergem questões relativas à adoção, à escolha dos laços afetivos e à redefinição do que se entende por pertencimento familiar. Personagens como Nuno evidenciam a possibilidade de uma experiência *Queer* que não se opõe necessariamente à família, mas a reconfigura, demonstrando que a verdadeira comunidade afetiva pode ser construída para além das determinações estritamente biológicas. Nesse sentido, o romance de Azevedo sugere que a fertilidade humana não se limita à reprodução física, mas manifesta-se também na capacidade de fertilizar o mundo com vínculos, narrativas e afetos.

Já em O Conto da Aia, a literatura assume um tom distópico para examinar os perigos de regimes políticos que procuram controlar o corpo e a sexualidade em nome de uma suposta ordem moral. No universo de Gilead, a vida humana é rigidamente hierarquizada e instrumentalizada, sobretudo no que diz respeito à reprodução feminina. A obra revela, com vigor inquietante, como o poder estatal pode transformar o corpo em objeto de administração biopolítica, reduzindo sujeitos a funções utilitárias dentro de uma estrutura autoritária. Ao

mesmo tempo, o romance demonstra que mesmo sob regimes de extrema vigilância persistem formas subterrâneas de resistência, solidariedade e memória. A narrativa de Atwood funciona, assim, como um alerta literário acerca das consequências de projetos políticos que pretendem restaurar modelos rígidos de gênero e sexualidade, sacrificando a liberdade individual em nome de uma ordem supostamente natural.

Por sua vez, Stella Manhattan apresenta um retrato singular da experiência *Queer* em meio às turbulências políticas da década de 1960 e 1970. Ambientado entre o Brasil e os Estados Unidos, o romance acompanha personagens que transitam entre identidades, papéis sociais e espaços culturais distintos. A obra de Silviano Santiago expõe a complexa intersecção entre sexualidade, exílio, política e performance, revelando como a identidade pode tornar-se um território de experimentação e resistência. Personagens como Stella evidenciam que a identidade *Queer* não é simplesmente uma condição marginal, mas também um campo criativo de reinvenção do sujeito, capaz de subverter expectativas normativas e produzir novas formas de existência.

A normatividade jurídica, tanto no contexto brasileiro quanto no cenário internacional, constitui um dos principais campos de disputa na definição dos limites e das possibilidades de reconhecimento dos direitos fundamentais dos sujeitos *Queer*. O direito, enquanto sistema normativo destinado a organizar a convivência social, apresenta uma natureza ambivalente: por um lado, pode funcionar como instrumento de garantia da dignidade humana e de proteção contra discriminações; por outro, pode igualmente cristalizar padrões culturais dominantes, transformando determinadas concepções morais em dispositivos institucionais de exclusão. A história da regulação jurídica da sexualidade demonstra com clareza essa duplicidade. Durante longos períodos, sistemas legais foram mobilizados para criminalizar práticas homoafetivas, restringir identidades de gênero dissidentes e limitar o reconhecimento de formas não convencionais de família. Contudo, ao longo das últimas décadas, transformações sociais, pressões políticas e avanços no campo dos direitos humanos têm levado muitos ordenamentos jurídicos a reinterpretar seus próprios fundamentos, ampliando o alcance da cidadania para incluir sujeitos anteriormente marginalizados.

No Brasil, esse processo de expansão normativa pode ser observado em decisões judiciais e políticas públicas que progressivamente reconheceram direitos da população *Queer*, como o reconhecimento da união estável entre pessoas do mesmo sexo, a possibilidade de retificação de nome e gênero em registros civis e a equiparação da violência motivada por orientação sexual ou identidade de gênero aos crimes de racismo. Tais avanços indicam que a Constituição, ao consagrar princípios como a dignidade da pessoa humana e a igualdade perante

a lei, possui potencial interpretativo suficiente para abarcar formas diversas de existência. Todavia, a concretização desses direitos frequentemente depende da atuação do Poder Judiciário, revelando que a normatividade jurídica permanece atravessada por tensões entre princípios constitucionais universalizantes e tradições sociais ainda marcadas por visões heteronormativas.

Esse cenário não é exclusivo do Brasil. Em escala global, observa-se uma grande diversidade de regimes jurídicos que variam desde sistemas amplamente protetivos até contextos em que identidades e práticas *Queer* continuam criminalizadas. Tal heterogeneidade revela que a regulação jurídica da sexualidade não pode ser compreendida isoladamente da história política e cultural de cada sociedade. Em muitos países, especialmente aqueles cuja formação institucional foi profundamente marcada pela colonização europeia, legislações restritivas sobre sexualidade e gênero constituem heranças diretas de códigos penais e concepções morais introduzidos durante o período colonial. Assim, paradoxalmente, discursos contemporâneos que se apresentam como defensores da "tradição" frequentemente reproduzem estruturas normativas que são, na realidade, produtos históricos da expansão imperial europeia.

Nesse contexto, a experiência de sujeitos *Queer* que transitam entre países – seja por migração voluntária, exílio político ou deslocamento forçado – revela de forma particularmente aguda as contradições entre diferentes sistemas jurídicos. Indivíduos cuja identidade é reconhecida e protegida em determinado país podem encontrar-se novamente vulneráveis ao atravessar fronteiras onde tais direitos não são plenamente garantidos, causando novas rupturas e dificuldades. O fenômeno dos exilados *Queer* evidencia que a cidadania sexual permanece profundamente condicionada pela geografia política, tornando a mobilidade internacional simultaneamente uma possibilidade de libertação e um risco de nova marginalização. Muitos sujeitos buscam refúgio em países cujas legislações oferecem maior proteção, configurando um tipo específico de migração motivada pela busca de segurança identitária e reconhecimento jurídico.

Ao mesmo tempo, a análise comparativa das culturas revela que a diversidade de gênero e sexualidade não constitui um fenômeno exclusivamente moderno ou ocidental. Diversas sociedades historicamente reconheceram formas plurais de identidade que escapam ao modelo binário de gênero. Entre povos indígenas da América do Norte, por exemplo, a figura conhecida como Two-Spirit designa indivíduos que incorporam dimensões espirituais e sociais associadas simultaneamente a papéis masculinos e femininos, desempenhando frequentemente funções rituais e comunitárias de grande relevância. Essa concepção demonstra que identidades de gênero múltiplas foram tradicionalmente integradas a determinadas cosmologias indígenas,

antes de serem estigmatizadas por processos coloniais e missionários que impuseram modelos europeus de sexualidade e organização social.

De maneira semelhante, no subcontinente indiano, a comunidade das hijras constitui uma das expressões mais antigas de reconhecimento social de identidades de gênero não binárias. Historicamente associadas a funções rituais, bênçãos de fertilidade e práticas culturais específicas, as hijras ocupam uma posição ambivalente na sociedade: simultaneamente reverenciadas em determinados contextos religiosos e marginalizadas nas estruturas sociais modernas. Nos últimos anos, decisões judiciais e reformas legais em países como a Índia têm buscado reconhecer oficialmente um terceiro gênero, demonstrando que tradições culturais locais podem servir de fundamento para novas formas de reconhecimento jurídico.

Esses exemplos evidenciam que as experiências *Queer* não podem ser compreendidas apenas como produto de transformações contemporâneas, mas devem ser situadas em uma história mais ampla de pluralidade humana. Ao considerar práticas culturais como o Two-Spirit, o ngochani e as hijras, torna-se possível perceber que a diversidade de gênero e sexualidade sempre esteve presente nas sociedades humanas, ainda que frequentemente reprimida ou invisibilizada por estruturas normativas dominantes. O desafio colocado ao direito contemporâneo consiste precisamente em reconhecer essa diversidade não como exceção ou desvio, mas como parte integrante da condição humana.

Dessa forma, a normatividade jurídica contemporânea encontra-se diante de uma tarefa fundamental: equilibrar a estabilidade institucional necessária à vida social com a abertura suficiente para acolher as múltiplas formas de existência que compõem a humanidade. Quando orientado pelos princípios da dignidade, da igualdade e da liberdade, o direito pode tornar-se instrumento poderoso de proteção e reconhecimento. Entretanto, quando capturado por visões morais excludentes ou por heranças coloniais ainda não superadas, ele corre o risco de perpetuar mecanismos de marginalização. A consolidação dos direitos fundamentais dos sujeitos *Queer* depende, portanto, não apenas de reformas legais, mas também de uma transformação mais profunda na compreensão social da diversidade humana. Nesse processo, o direito deixa de ser apenas um conjunto de normas e passa a constituir-se como espaço de disputa simbólica e política sobre o próprio significado da liberdade e da cidadania.

O reconhecimento jurídico das identidades *Queer* constitui, no cenário contemporâneo, um dos movimentos mais significativos de expansão do paradigma dos direitos fundamentais. Entretanto, tal reconhecimento não se realiza de maneira simples ou linear, pois frequentemente se desenvolve no interior de sistemas normativos ainda estruturados por pressupostos heteronormativos e binários. Emerge uma tensão estrutural entre, de um lado, os avanços

jurídicos que buscam assegurar igualdade e dignidade às identidades dissidentes e, de outro, a persistência de dispositivos institucionais que continuam a reproduzir modelos tradicionais de sexualidade, família e gênero.

Historicamente, os ordenamentos jurídicos modernos foram construídos sobre uma concepção específica de sujeito: masculino ou feminino, heterossexual, inserido em uma estrutura familiar fundada na conjugalidade reprodutiva. Essa matriz normativa não se apresentava apenas como uma descrição social, mas como um verdadeiro paradigma regulador da cidadania. O direito civil, o direito de família e mesmo certas áreas do direito penal consolidaram esse modelo como referência implícita da ordem social legítima. Nesse contexto, identidades que escapavam ao binarismo de gênero ou às expectativas heterossexuais eram frequentemente invisibilizadas ou tratadas como desvios jurídicos e morais.

O processo contemporâneo de reconhecimento das identidades *Queer* introduz uma fissura nesse paradigma. A ampliação de direitos relacionados ao casamento, à adoção, à autodeterminação de gênero ou à proteção contra discriminação demonstra que o direito possui capacidade de reinterpretar seus próprios fundamentos à luz do princípio da dignidade humana. Contudo, essa expansão normativa não elimina automaticamente as estruturas simbólicas que sustentam a heteronormatividade. Em muitos casos, o reconhecimento jurídico ocorre mediante a incorporação parcial das identidades dissidentes às instituições já existentes, preservando-se a lógica estrutural que originalmente excluía tais sujeitos.

Essa dinâmica pode ser observada, por exemplo, quando o acesso a determinados direitos depende da adaptação das experiências *Queer* a modelos jurídicos previamente estabelecidos. O reconhecimento de uniões afetivas entre pessoas do mesmo sexo, embora represente um avanço significativo, frequentemente reproduz a estrutura normativa do casamento tradicional, exigindo que as relações dissidentes se ajustem a formas institucionais concebidas originalmente para relações heterossexuais. De maneira semelhante, processos de reconhecimento de identidade de gênero podem continuar vinculados a critérios médicos, administrativos ou burocráticos que pressupõem a existência de apenas dois polos possíveis de identificação.

Desse modo, o reconhecimento jurídico das identidades *Queer* revela um paradoxo característico das transformações normativas contemporâneas. Ao mesmo tempo em que o direito amplia o campo da cidadania e da proteção contra a discriminação, ele também tende a preservar certos padrões estruturais que continuam a organizar a inteligibilidade social do gênero e da sexualidade. A heteronormatividade e o binarismo de gênero não desaparecem imediatamente com a concessão de novos direitos; antes, são gradualmente tensionados por eles,

dando origem a um processo de renegociação permanente entre tradição normativa e pluralidade identitária.

O reconhecimento jurídico deve ser compreendido não como um ponto final, mas como uma etapa em um processo mais amplo de transformação cultural e institucional. A consolidação efetiva dos direitos dos sujeitos *Queer* exige não apenas a criação de dispositivos legais de proteção, mas também uma revisão crítica das categorias jurídicas que historicamente estruturaram o campo da sexualidade e do gênero. Somente quando o direito abandonar a pretensão de enquadrar a diversidade humana em esquemas normativos rígidos será possível afirmar que a igualdade jurídica se tornou, de fato, compatível com a pluralidade das formas de vida que compõem a sociedade contemporânea.

Ao longo do desenvolvimento desta tese, as perguntas de pesquisa foram enfrentadas de maneira articulada, permitindo que cada uma delas fosse progressivamente respondida a partir do diálogo entre filosofia política, teoria *Queer*, análise jurídica e interpretação literária. As conclusões alcançadas não se apresentam como respostas isoladas, mas como partes de um mesmo percurso interpretativo voltado à compreensão das tensões existentes entre identidade, poder, normatividade e reconhecimento social.

A primeira questão investigou de que maneira a teoria da performatividade do gênero formulada por Judith Butler contribui para a compreensão das identidades *Queer* e para a crítica das normativas jurídicas que regulam seu reconhecimento. A análise demonstrou que a noção de performatividade permite compreender o gênero não como uma essência natural ou um atributo fixo do sujeito, mas como um conjunto reiterado de práticas sociais, discursivas e institucionais que produzem a aparência de estabilidade identitária. A partir dessa perspectiva, torna-se possível revelar que o direito não apenas reconhece identidades previamente existentes, mas participa ativamente da sua produção e regulação. Ao estabelecer categorias jurídicas rígidas – como masculino e feminino – o ordenamento normativo tende a cristalizar determinadas performances de gênero como legítimas, ao mesmo tempo em que marginaliza outras formas de expressão identitária. A teoria butleriana, portanto, oferece um instrumento crítico para compreender como as estruturas jurídicas participam da construção das normas que pretendem apenas regular.

A segunda pergunta buscou compreender de que modo a normatividade jurídica, tanto no Brasil quanto em outros contextos, limita ou possibilita a garantia dos direitos fundamentais dos sujeitos *Queer*. A pesquisa evidenciou que o direito desempenha um papel ambivalente. Em determinados momentos históricos, sistemas jurídicos foram utilizados como instrumentos de repressão, criminalizando práticas sexuais dissidentes ou negando reconhecimento a

identidades de gênero não conformes. Contudo, os mesmos dispositivos normativos podem também ser mobilizados como ferramentas de proteção e reconhecimento. No Brasil, decisões judiciais e interpretações constitucionais recentes ampliaram significativamente a proteção jurídica das pessoas *Queer*, demonstrando que princípios como dignidade da pessoa humana e igualdade podem fundamentar avanços importantes na esfera dos direitos civis. Em nível internacional, entretanto, observa-se grande diversidade de regimes jurídicos, revelando que a cidadania sexual permanece profundamente condicionada por contextos políticos, religiosos e culturais específicos.

A terceira indagação investigou qual é a relação entre o reconhecimento jurídico das identidades *Queer* e a manutenção das normas excludentes que sustentam a heteronormatividade e o binarismo de gênero. A análise demonstrou que o reconhecimento jurídico frequentemente ocorre de maneira parcial, por meio da incorporação das identidades dissidentes às estruturas institucionais já existentes. Esse processo pode gerar avanços importantes no campo dos direitos, mas também tende a preservar a lógica normativa que originalmente produziu a exclusão. Enquanto o direito amplia o acesso de sujeitos *Queer* a determinadas instituições – como o casamento, a adoção ou o reconhecimento documental – ele frequentemente mantém intactas as categorias binárias que organizam a compreensão jurídica do gênero e da sexualidade. O reconhecimento, portanto, não elimina automaticamente a heteronormatividade, mas a tensiona e a expõe como construção histórica passível de transformação.

A quarta interrogação abordou de que forma a teoria *Queer* pode ser mobilizada como ferramenta crítica para tensionar os limites dos direitos humanos e ampliar as possibilidades de inclusão das subjetividades dissidentes. A investigação demonstrou que a teoria *Queer* opera como um dispositivo analítico capaz de revelar as exclusões implícitas presentes em discursos universalistas aparentemente neutros. Ao questionar categorias fixas de identidade e ao enfatizar a fluidez das experiências humanas, essa abordagem permite reexaminar os próprios fundamentos da linguagem jurídica e dos direitos humanos. Em vez de compreender o sujeito de direitos como uma entidade previamente definida, a teoria *Queer* propõe pensar os direitos humanos como um campo em permanente expansão, aberto à incorporação de novas formas de existência. Nesse sentido, a crítica *Queer* não busca destruir o projeto dos direitos humanos, mas ampliá-lo, tornando-o mais sensível à diversidade das experiências humanas.

A quinta perquirição examinou como a educação brasileira pode atuar como instrumento de reprodução ou de contestação das normas de gênero e sexualidade e qual o impacto desse processo na cidadania *Queer*. A análise revelou que a escola constitui um espaço central na

formação das percepções sociais sobre identidade, diferença e pertencimento. Instituições educacionais podem reproduzir modelos normativos tradicionais, reforçando estereótipos de gênero e silenciando experiências dissidentes. Entretanto, a educação também possui potencial transformador, especialmente quando promove o pensamento crítico, a reflexão ética e o reconhecimento da diversidade humana. Programas pedagógicos voltados ao debate sobre gênero, sexualidade e direitos humanos demonstram que o ambiente educacional pode contribuir para a construção de uma cultura de respeito e inclusão, ampliando as possibilidades de cidadania para sujeitos *Queer*.

Nossa última questão considerou três obras literárias, permitindo vislumbrar diferentes modos pelos quais a narrativa ficcional problematiza as estruturas que organizam a vida social. Enquanto O Arroz de Palma evidencia a capacidade da família de se reinventar através do afeto e da escolha, O Conto da Aia revela os perigos de um poder político que pretende controlar a vida em nome da ordem moral, e Stella Manhattan expõe a potência subversiva das identidades *Queer* diante de sistemas normativos rígidos. A literatura, portanto, não apenas representa o mundo social, mas também o interroga, oferecendo ao leitor a possibilidade de imaginar outras formas de convivência humana. Dessa maneira, a análise literária realizada nesta tese confirma que o romance constitui um instrumento privilegiado para compreender as transformações contemporâneas das identidades, das instituições e das formas de pertencimento. Ao dar voz a sujeitos frequentemente silenciados pelos discursos normativos, a literatura amplia o horizonte da reflexão filosófica e política, permitindo que se perceba a pluralidade das experiências humanas como elemento constitutivo da própria condição social. É precisamente nessa abertura à diversidade que a literatura encontra sua força crítica: ao narrar vidas possíveis, ela nos convida a repensar as estruturas que organizam a vida real.

Consideradas em conjunto, as respostas às perguntas de pesquisa revelam um panorama complexo no qual filosofia, direito, literatura e educação se entrelaçam na compreensão das transformações contemporâneas da sexualidade e da identidade. A tese demonstra que a cidadania *Queer* não pode ser compreendida apenas como questão jurídica ou cultural isolada, mas como parte de um processo histórico mais amplo de redefinição das formas de pertencimento social. Nesse processo, a crítica teórica, a produção literária, a transformação jurídica e a ação pedagógica convergem para um mesmo horizonte: a construção de uma sociedade capaz de reconhecer a pluralidade das formas de vida humanas como expressão legítima da própria condição social.

Entre as contribuições conceituais que emergem do percurso desta investigação, destaca-se a formulação da categoria analítica “narcisismo das pequenas diferenças”,

empregada aqui como instrumento interpretativo para compreender os mecanismos sutis, porém persistentes, de rejeição social dirigidos às subjetividades dissidentes. Inspirada na tradição psicanalítica inaugurada por Sigmund Freud, a expressão permite identificar como pequenas variações identitárias – especialmente aquelas relacionadas ao gênero, à sexualidade ou às formas de viver o corpo – tornam-se, paradoxalmente, objeto de intensa hostilidade social. Em outras palavras, quanto mais próxima uma diferença se encontra do padrão dominante, maior pode ser o impulso de rejeitá-la, justamente porque ela ameaça desestabilizar os limites simbólicos que sustentam a identidade coletiva.

Nesse horizonte, torna-se evidente a importância epistemológica e política de nomear tais fenômenos. A história das opressões sociais demonstra que aquilo que permanece sem nome tende a permanecer invisível, naturalizado ou dissolvido nas rotinas ordinárias da vida social. Nomear é, portanto, um gesto inaugural de crítica. Ao atribuir forma conceitual a determinados mecanismos de exclusão, torna-se possível identificá-los, analisá-los e, sobretudo, confrontá-los. A linguagem, nesse sentido, não é apenas instrumento descritivo da realidade, mas também dispositivo de transformação simbólica e política. Por se nomear o narcisismo das pequenas diferenças, abre-se espaço para que se compreenda como determinadas hostilidades dirigidas a sujeitos *Queer* não decorrem simplesmente de divergências morais ou religiosas, mas de uma dinâmica mais profunda de defesa identitária. Trata-se de um mecanismo no qual o grupo majoritário reafirma a própria imagem narcísica mediante a exclusão ou desqualificação daquele que revela a fragilidade de suas fronteiras normativas. Ao identificar esse processo, desloca-se a discussão do plano moralizante para o plano analítico, permitindo que a crítica social se realize com maior precisão conceitual. Nomear constitui também um ato de desnaturalização. Ao tornar visíveis os dispositivos simbólicos que sustentam a heteronormatividade e o binarismo de gênero, rompe-se a aparência de inevitabilidade que frequentemente envolve tais estruturas. O que antes parecia ser apenas “ordem natural das coisas” revela-se, então, como construção histórica e cultural, passível de contestação e transformação. Essa tomada de consciência representa um passo decisivo para que sociedades democráticas possam enfrentar, de modo mais lúcido, as formas contemporâneas de exclusão.

Dessa forma, a introdução do conceito de narcisismo das pequenas diferenças não pretende apenas acrescentar um novo termo ao vocabulário teórico, mas contribuir para o desenvolvimento de uma gramática crítica capaz de iluminar os mecanismos simbólicos que sustentam a marginalização de sujeitos *Queer*. Ao nomear, compreendemos; ao compreender, tornamo-nos mais capazes de resistir e de transformar. Em última instância, é nesse movimento – simultaneamente intelectual, ético e político – que se inscreve a possibilidade de uma

convivência social mais plural, na qual a diferença deixe de ser percebida como ameaça e passe a ser reconhecida como expressão legítima da diversidade humana.

Ao término desta investigação, o horizonte de pesquisa que se abre não se restringe ao aprofundamento das conclusões aqui alcançadas, mas projeta uma constelação mais ampla de possibilidades interpretativas e temáticas. A complexidade das questões envolvendo identidade, normatividade jurídica, performatividade de gênero e cidadania *Queer* demonstra que o campo permanece longe de esgotar-se. Pelo contrário, as análises realizadas ao longo desta tese sugerem múltiplas trilhas para futuras investigações, tanto no âmbito filosófico quanto no sociopolítico e cultural.

No plano filosófico, uma continuidade particularmente fecunda poderia consistir no aprofundamento do diálogo com pensadores contemporâneos que exploram as relações entre corpo, poder e subjetividade. A obra de Paul B. Preciado, por exemplo, oferece um campo analítico privilegiado para compreender as transformações da sexualidade na era das tecnologias biomédicas e farmacopolíticas. Sua reflexão sobre os regimes hormonais, os dispositivos de produção do gênero e as formas contemporâneas de subjetivação poderia ampliar significativamente a discussão aqui realizada sobre performatividade e normatividade. De maneira semelhante, o pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guattari abre caminhos teóricos para examinar a sexualidade a partir da noção de multiplicidade, devir e produção desejante, deslocando o foco das identidades fixas para fluxos e processos de subjetivação. Tal abordagem permitiria compreender as experiências *Queer* não apenas como identidades políticas, mas também como formas de experimentação existencial que desafiam as estruturas normativas da sociedade. Outro percurso promissor residiria no aprofundamento da leitura de Jacques Derrida, cuja proposta de desconstrução oferece ferramentas conceituais particularmente adequadas para examinar os binarismos que sustentam a organização tradicional do gênero, da sexualidade e do próprio direito.

No campo histórico e sociopolítico, futuras pesquisas poderiam dedicar-se ao estudo mais aprofundado de figuras emblemáticas cujas trajetórias evidenciam as tensões entre dissidência sexual, resistência política e transformação social. Personagens como Madame Satã, cuja vida atravessou o submundo boêmio, a marginalidade e a performance de gênero no Rio de Janeiro do século XX, constituem material extraordinário para compreender a relação entre cultura popular, identidade e repressão estatal.

De igual modo, figuras centrais do movimento de libertação sexual oferecem perspectivas históricas indispensáveis para compreender a formação política da cidadania *Queer* no século XX. A trajetória de Stormé DeLarverie, por exemplo, revela a intersecção entre

performance de gênero, resistência cultural e ativismo social. Artista conhecida por sua atuação como drag king e cantora no circuito de cabarés e clubes noturnos norte-americanos, Stormé tornou-se uma figura simbólica do levante ocorrido no bar Stonewall Inn, em Nova York, em 1969. Muitos relatos históricos apontam que sua resistência à violência policial naquele episódio funcionou como estopim para os protestos que marcaram o início do movimento moderno pelos direitos das pessoas *Queer*. Sua vida ilustra como a performance artística pode transformar-se em instrumento de afirmação política e como sujeitos marginalizados desempenharam papel decisivo na construção de novos horizontes de cidadania.

Outra personalidade emblemática é Marsha P. Johnson, cuja figura se tornou um dos símbolos mais potentes da resistência *Queer* contemporânea. Mulher trans negra, artista performática e ativista, Marsha foi também uma das protagonistas das mobilizações que se seguiram à revolta de Stonewall. Ao lado de outras militantes, participou da fundação de organizações voltadas à proteção de jovens trans e pessoas em situação de vulnerabilidade social, como a conhecida iniciativa de apoio comunitário criada para oferecer abrigo e assistência a jovens expulsos de suas famílias. Sua trajetória evidencia como as lutas por reconhecimento sexual frequentemente se entrelaçam com questões de raça, pobreza e exclusão social, demonstrando que a cidadania *Queer* é inseparável de outras dimensões da justiça social.

No campo institucional e político, a figura de Harvey Milk ocupa lugar central na história da visibilidade *Queer* na esfera pública. Eleito para um cargo político na cidade de San Francisco na década de 1970, Milk tornou-se um dos primeiros representantes abertamente homossexuais a ocupar uma função pública de destaque nos Estados Unidos. Sua atuação foi marcada pela defesa de políticas antidiscriminatórias e pelo incentivo à participação política de minorias sexuais. Ao assumir publicamente sua identidade em um contexto ainda fortemente marcado pelo preconceito, Milk transformou sua própria trajetória em gesto político, demonstrando que a presença *Queer* na política institucional poderia contribuir para a ampliação concreta dos direitos civis.

Em um cenário geopolítico distinto, a trajetória de Simon Nkoli evidencia como as lutas pela diversidade sexual podem articular-se com movimentos mais amplos de resistência contra regimes autoritários. Nkoli foi simultaneamente militante do movimento antiapartheid e ativista pelos direitos das pessoas homossexuais na África do Sul. Preso durante os anos finais do regime segregacionista, tornou-se uma figura central na aproximação entre organizações de defesa dos direitos civis e movimentos *Queer*. Sua atuação contribuiu para que a Constituição sul-africana pós-apartheid se tornasse uma das primeiras do mundo a proibir explicitamente a discriminação com base na orientação sexual. A história de Nkoli demonstra que a luta pela

cidadania *Queer* pode desempenhar papel fundamental na construção de projetos democráticos mais amplos, nos quais a liberdade sexual se articula com o combate ao racismo, à opressão política e à desigualdade estrutural.

Voltando-nos ao cenário brasileiro contemporâneo, também se apresentam caminhos relevantes de investigação. Personalidades públicas que transitam entre política, cultura e visibilidade midiática, como Léo Kret ou artistas que transformam a performance em linguagem política, como Adore Delano, permitem examinar a relação entre identidade, espetáculo e representação pública. Mesmo figuras cuja atuação se dá em campos aparentemente distantes do ativismo sexual direto – como o historiador Leandro Karnal – podem oferecer material analítico relevante para compreender como o debate sobre diversidade e ética pública se insere na esfera intelectual contemporânea.

Vejamos a identificação do primeiro representante *Queer* eleito para um cargo público no Brasil, que depende da forma como se define essa categoria – se pela identidade de gênero, pela orientação sexual assumida publicamente ou pela relevância institucional do cargo. Contudo, no campo da história política brasileira, um marco frequentemente reconhecido é a eleição de Kátia Tapety. Ela foi eleita vereadora no município de Colônia do Piauí em 1992, sendo amplamente considerada a primeira pessoa trans (travesti) eleita para um cargo público no Brasil, e também uma das primeiras da América Latina. Sua eleição ocorreu em um contexto histórico em que a visibilidade política de identidades dissidentes era praticamente inexistente, e em que o preconceito social contra pessoas trans ainda se manifestava de maneira particularmente intensa.

Oriunda de uma família de agricultores e inserida em uma pequena comunidade do interior nordestino, Tapety construiu sua trajetória política a partir de vínculos comunitários e da participação em redes locais de sociabilidade. A despeito das barreiras sociais impostas pela transfobia estrutural, conseguiu estabelecer uma relação de confiança com a população local, sendo eleita pelo voto direto e posteriormente reeleita em legislaturas subsequentes. Sua atuação política concentrou-se sobretudo em temas ligados ao desenvolvimento local, à melhoria das condições de vida da população rural e à defesa de direitos sociais básicos. A relevância histórica de sua eleição reside no fato de que ela rompeu simbolicamente uma fronteira estrutural da política brasileira, demonstrando que sujeitos tradicionalmente marginalizados poderiam ocupar posições institucionais de representação democrática. Mais do que um caso isolado, sua presença no legislativo municipal inaugurou um precedente importante para a posterior emergência de outras lideranças *Queer* no cenário político nacional.

No plano da representação parlamentar em âmbito federal, um marco posterior foi a

eleição de Clodovil Hernandes como deputado federal em 2006. Clodovil, estilista e apresentador de televisão amplamente conhecido no país, tornou-se o primeiro homem publicamente homossexual eleito para a Câmara dos Deputados. Sua eleição evidenciou a gradual abertura do sistema político brasileiro para identidades sexuais dissidentes, ainda que marcada por ambiguidades e tensões.

Essas trajetórias inaugurais são fundamentais para compreender o processo histórico pelo qual sujeitos *Queer* passaram de uma condição de invisibilidade social para uma presença progressiva nas instituições democráticas. Embora situadas em contextos culturais e históricos distintos, convergem para um ponto comum: evidenciam que a conquista de direitos e reconhecimento para sujeitos *Queer* não foi fruto de transformações abstratas ou espontâneas, mas resultado de processos históricos marcados por resistência, visibilidade e ação política. Ao estudar essas figuras, torna-se possível compreender que a cidadania *Queer* foi construída por meio de múltiplas formas de luta – artísticas, comunitárias, institucionais e revolucionárias – que continuam a inspirar novas gerações na busca por sociedades mais inclusivas e democráticas.

Além das trajetórias individuais, futuros trabalhos poderiam concentrar-se em ambientes institucionais específicos, cuja análise permanece ainda insuficientemente explorada. O espaço escolar, por exemplo, constitui um território crucial na formação das normas sociais de gênero e sexualidade. Investigações mais detalhadas poderiam examinar como currículos, práticas pedagógicas e políticas educacionais contribuem para a reprodução ou a contestação da heteronormatividade. Da mesma forma, o mundo do trabalho oferece um campo fértil para compreender as tensões entre identidade e reconhecimento social, especialmente em ambientes corporativos, industriais ou administrativos onde normas implícitas de comportamento podem afetar profundamente a experiência profissional de sujeitos *Queer*.

Outro campo promissor reside na análise da presença de identidades dissidentes em instituições tradicionalmente associadas à disciplina e à autoridade, como as forças policiais, as forças armadas ou a própria esfera da política institucional. A aceitação popular de candidaturas *Queer*, a presença de agentes de segurança que assumem identidades dissidentes ou a representação dessas identidades no imaginário coletivo constituem fenômenos que revelam transformações profundas nas estruturas simbólicas da sociedade contemporânea. Tais investigações poderiam contribuir para compreender como a cidadania *Queer* se negocia e se transforma dentro de instituições historicamente estruturadas por modelos rígidos de masculinidade e autoridade.

A análise dos dados estatísticos produzidos pelo IBGE, especialmente no que concerne

às divulgações iniciais do Censo Demográfico mais recente, permite constatar que a variável referente ao sexo ainda se apresenta estruturada sob uma lógica binária, distinguindo apenas entre masculino e feminino. Tal configuração, embora historicamente consolidada nos instrumentos de mensuração populacional, revela-se insuficiente diante das complexidades contemporâneas que atravessam as identidades de gênero. Não se trata, portanto, de uma mera limitação técnica, mas da permanência de um modelo classificatório que, ao pretender descrever a realidade, acaba por circunscrevê-la a categorias previamente delimitadas, excluindo formas de existência que não se ajustam a esse enquadramento.

Essa constatação adquire relevância ainda maior quando se considera o papel performativo da estatística. Os dados censitários não apenas refletem a realidade social, mas participam ativamente de sua constituição, na medida em que definem quais sujeitos são passíveis de reconhecimento institucional. Aquilo que é contado torna-se visível; aquilo que escapa à mensuração tende a ser relegado à margem. Nesse sentido, a ausência de categorias que contemplem identidades de gênero dissidentes não apenas invisibiliza os sujeitos queer, mas contribui para a reprodução de sua marginalização no âmbito das políticas públicas e da própria imaginação social. Ao operar com categorias rígidas, o censo não apenas descreve a população, mas também reforça os limites do que pode ser reconhecido como existência legítima, reiterando a ideia de que apenas determinadas formas de vida são dignas de inscrição no campo do visível.

Essa dinâmica pode ser ainda problematizada a partir da perspectiva da biopolítica, conforme delineada por Michel Foucault. Os censos, enquanto tecnologias de governo, constituem dispositivos fundamentais de gestão das populações, permitindo ao Estado conhecer, classificar e intervir sobre os corpos. Nesse contexto, a exclusão de determinadas identidades do campo estatístico não implica sua inexistência, mas sua colocação em uma zona de indeterminação, na qual a ausência de dados dificulta a formulação de políticas públicas específicas e perpetua desigualdades estruturais. A invisibilidade estatística converte-se, assim, em vulnerabilidade política.

Importa destacar, contudo, que tal cenário não é absolutamente estático. Há indícios de um movimento, ainda que incipiente, no sentido de ampliar o escopo das investigações estatísticas para abarcar dimensões relacionadas à orientação sexual e à identidade de gênero. Iniciativas pontuais e debates institucionais indicam uma crescente sensibilidade para a necessidade de revisão dos instrumentos de coleta de dados. Todavia, a ausência dessas categorias no núcleo estruturante do censo evidencia que o reconhecimento das identidades queer permanece condicionado por disputas epistemológicas e políticas que atravessam o

campo da produção do conhecimento.

Diante desse quadro, a problemática ultrapassa o âmbito da estatística e se inscreve no campo mais amplo dos direitos humanos. A efetivação desses direitos pressupõe, como condição preliminar, o reconhecimento dos sujeitos a quem se destinam. Nesse sentido, a invisibilidade dos sujeitos queer nos dados oficiais não constitui apenas uma lacuna informacional, mas um obstáculo à plena realização de sua cidadania. A luta por direitos humanos queer implica, portanto, a contestação dos próprios regimes de visibilidade que definem quem pode ser contado, nomeado e, consequentemente, protegido. Ao problematizar o caráter binarista dos dados censitários, esta análise não se limita a apontar uma insuficiência metodológica, mas propõe uma reflexão mais ampla acerca dos critérios que estruturam o reconhecimento social. Trata-se de afirmar que a inclusão dos sujeitos queer no campo estatístico não é apenas uma questão de aprimoramento técnico, mas um gesto político de reconhecimento, capaz de tensionar as fronteiras do humano e de ampliar as condições de possibilidade para a efetivação dos direitos humanos em sua dimensão mais radical.

Em síntese, os caminhos de pesquisa que se abrem após esta tese são numerosos e interligados. Filosofia, história, sociologia, literatura e ciência política oferecem perspectivas complementares para aprofundar a compreensão das experiências *Queer* no mundo contemporâneo. Mais do que um campo temático restrito, trata-se de um território de reflexão que atravessa diferentes dimensões da vida social, revelando que a questão da diversidade sexual e de gênero não diz respeito apenas a identidades específicas, mas à própria forma como as sociedades modernas compreendem liberdade, cidadania e humanidade.

À guisa de conclusão, torna-se necessário reconhecer que a discussão desenvolvida ao longo desta tese não se encerra no plano meramente teórico. A reflexão filosófica, a análise jurídica e a interpretação literária aqui mobilizadas convergem para uma constatação fundamental: a construção de uma sociedade verdadeiramente democrática depende da capacidade coletiva de reconhecer a pluralidade das formas de existência humana. As identidades *Queer*, frequentemente situadas à margem das normativas tradicionais, não constituem exceções à ordem social, mas expressões legítimas da diversidade que caracteriza a própria condição humana.

Nesse sentido, o desafio que se apresenta às sociedades contemporâneas consiste em superar os modelos rígidos de normalidade que historicamente limitaram a compreensão da sexualidade, do gênero e das formas de pertencimento comunitário. A persistência de padrões sociais inflexíveis, ancorados em concepções excludentes de família, moralidade e identidade, continua a produzir barreiras simbólicas e institucionais que dificultam a plena realização da

cidadania para sujeitos *Queer*. A flexibilização desses padrões não implica a dissolução da ordem social, mas antes sua ampliação ética, permitindo que diferentes modos de vida coexistam em um horizonte comum de respeito e reconhecimento.

A aceitação comunitária torna-se, portanto, elemento central na consolidação dos direitos humanos *Queer*. Nenhuma transformação jurídica ou institucional alcança eficácia plena se não for acompanhada por uma mudança mais profunda nas sensibilidades sociais, nas práticas culturais e nas formas de convivência cotidiana. O reconhecimento da dignidade humana exige que a sociedade abandone a lógica da tolerância meramente formal e avance em direção a uma ética de acolhimento e de alteridade, na qual a diferença deixe de ser percebida como ameaça e passe a ser compreendida como componente constitutivo da vida coletiva.

Concluímos que a luta pelos direitos humanos *Queer* revela-se inseparável de três dimensões fundamentais a caminhar conjuntamente. Em primeiro lugar, a reflexão filosófica, responsável por questionar os fundamentos das categorias normativas que estruturam a compreensão do gênero, da sexualidade e da própria ideia de sujeito. Em segundo lugar, a transformação cultural, indispensável para deslocar imaginários sociais que durante séculos naturalizaram a exclusão e o silêncio em torno das identidades dissidentes. E, por fim, o compromisso político com a dignidade humana, que se traduz na elaboração de políticas públicas, reformas jurídicas e práticas institucionais orientadas pela igualdade e pelo respeito às diferenças.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bossi, revisão Ivone Castilho Benedetti – 6ª ed. – São Paulo: Editora Martins Fontes, 2012.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

AGUIAIS, Edilson. Diferença entre precedentes, jurisprudência, súmulas e precedentes vinculantes. *Jusbrasil*, artigo, 2021. Disponível em: https://www.jusbrasil.com.br/artigos/diferenca-entre-precedentes-jurisprudencia-sumulas-e-precedentes-vinculantes/1162021699. Acesso em: 02 out. 2025.

AGYARE, Patrick. Contextualizing human rights in multicultural environments. *Research in Social Sciences and Technology*, v. 9, n. 3, p. 210-230, 2024. Disponível em: https://papers.ssrn.com/sol3/Delivery.cfm?abstractid=4981113. Acesso em: 05 maio 2025.

ALMEIDA JÚNIOR, José Benedito de; TOMAZ, Loyana Christian de Lima; CASTRO, Luciana Xavier de. Rousseau e o paradoxo da censura. *Griot: Revista de Filosofia*, Amargosa (BA), vol. 18, nº. 2, p.176-186, dezembro, 2018. Disponível em: https://www.redalyc.org/journal/5766/576664522015/576664522015.pdf. Acesso em: 11 out. 2025.

ALVES, Felipe Freitas de Araújo; TARREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco; FIORIN, Aléssio Borelli Faccio. A reprodução assistida heteróloga nas uniões homoafetivas: aspectos práticos e consequências psicojurídicas. *Periódicos eletrônicos UFMA*, vol. 10, num. 28, p. 546-562, 2020. Disponível em: https://periodicoseletronicos. ufma. br/index. php/revistahumus/article/view/13396. Acesso em: 6 fev. 2025.

ANYABOLU, M. N. The Nature of Human Rights. *Journal Of International Human Rights And Contemporary Legal Issues,* v. 1, 2021. Disponível em: https://journals.ezenwaohaetorc.org/index.php/JIHRCLI/article/viewFile/1877/1908. Acesso em: 02 maio 2025.

APOLGBT-SP (Associação da Parada do Orgulho LGBT de São Paulo). *Fórum Que Parada Nós Queremos? Sessões Presenciais (2025)*. 2025. Disponível em: https://www.sympla.com.br/evento/forum-que-parada-nos-queremos-sessoes-presenciais-2025/2755427?referrer=www.google.com. Acesso em: 16 ago. 2025.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo . Editora Companhia das Letras, 2013.

ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução Nestor Silveira Chaves. Bauru - SP: Edipro, 2009.

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Eudoro de Sousa. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

ASSIS, Rebeka. Crime de injúria: descubra o que é e quais as suas peculiaridades. *Jusbrasil*, artigo, 2019. Disponível em: https://www.jusbrasil.com.br/artigos/crime-de-injuria-descubra-o-que-e-e-quais-as-suas-peculiaridades/771246905. Acesso em: 02 out. 2025.

ATWOOD, Margaret. *O conto da aia*. Trad.: Ana Deiró. Rio de Janeiro: Rocco, 2017.

AUSTIN, John L. How to do things with words. *UCCstuff. com*, University of Miami School

of Law, p. 119-123, 2003. Disponível em: http://uccstuff. com/FALL2003/j-l-austin. pdf. Acesso em: 8 fev. 2025.

AZEVEDO, Francisco. *O arroz de Palma*. Rio de Janeiro: Record, 2025.

BARCELOS, Guilherme. *O controle judicial de constitucionalidade e o direito de resistir à tirania (da maioria)*: o papel do poder judiciário à luz da revolução norte-americana. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos (disciplina Jurisdição e Processo do curso de mestrado em Direito do Programa de Pós-Graduação em Direito), 2017. Disponível em: https://www.academia.edu/download/54146838/PAPER_-_JUDICIAL_REVIEW_E_O_DIREITO_DE_RESISTIR_A_TIRANIA.pdf. Acesso em: 10 fev. 2026.

BARROS, Alerrandre. Em pesquisa inédita do IBGE, 2,9 milhões de adultos se declararam homossexuais ou bissexuais em 2019. *Agência IBGE notícias,* Pesquisa Nacional de Saúde, editoria: Estatísticas Sociais, ligado ao gov.br, 2022. Disponível em: https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/33785-em-pesquisa-inedita-do-ibge-2-9-milhoes-de-adultos-se-declararam-homossexuais-ou-bissexuais-em-2019. Acesso em: 04 dez. 2025.

BARTHES, Roland. A morte do autor. *O rumor da língua,* v. 2, n. 1, p. 57-64, 2004. Disponível em: https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/34827231/A_Morrte_do_Autor_de_Roland_Barthes-libre-libre.pdf?1411383801=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DBARTHES_Roland_A_Morte_do_Autor.pdf&Expires=1775077424&Signature=XWNClX2EJoOcCbU1rRTojUCzGHX64KhG~8urRgwb9passd7226OpFoq7CjeO3jVx17Y55ZxM5l3PD77E6flJkykpiZICkrH1o4Rh-9DxnK~J2GtE~t2x0Bwxc0v~qr9g6uamdDxyVCXjUrWTJvgGna56jSXC--AUQthxIqkso8BQaA7s4xSyFDS0E97cI50dSiv7wiw8E61-gx9e4kH9ol4HDPJsGh7Mq7PnGvdMTwtamlt~SdIv-IebZZO28-NZTIAo5prErbqdwelVwOYt39ZoywOiZyUuEpVM-izjRWQw3mUei5WRNMzSz~i9vg~TSmTGvP6v1l1lgFIKcPWm9A__&Key-Pair-Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA. Acesso em: 1 abr. 2026.

BARTHES, Roland. De la obra al texto. *Diálogos: Artes, Letras, Ciencias humanas,* v. 9, n. 4 (52), p. 5-8, 1973. Disponível em: https://teorialiteraria2009.wordpress.com/wp-content/uploads/2009/06/barthes-de-la-obra-al-texto.pdf. Acesso em: 1 abr. 2026.

BARTHESO, Roland. *Prazer do Texto*. Tradução: J. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva - Coleção Elos, 1987.

BAUER, J. Edgar. On behalf of hermaphrodites and mongrels: refocusing the reception of magnus hirschfeld's critical thought on sexuality and race. *Journal of Homosexuality*, v. 68, n. 5, p. 777-801, 2021. Disponível em: https://transreads.org/wp-content/uploads/2024/05/2024-05-15_6644e69819b0b_OnBehalfofHermaphroditesandMongrelsRefocusingtheReceptionofMagnusHirschfeldsCriticalThoughtonSexualityandRace.pdf. Acesso em: 26 mar. 2026.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*: Vol. 1 fatos e mitos. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016a.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*: Vol. 2 a experiência vivida. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016b.

BENHABIB, Seyla. Deliberative rationalality and models of democratic legitimacy. *Constellations*: An International Journal of Critical & Democratic Theory, v. 1, n. 1, 1994. Disponível em: https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/j.1467-8675.1994.tb00003.x. Acesso em: 6 abr. 2026.

BÍBLIA do peregrino. Tradução e notas de Luis Alonso Schökel. São Paulo: Paulus, 1997.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOBBIO, Norberto. El fundamento de los derechos humanos. *Revista DCS*, v. 2, n. 3, 2005. Disponível em: https://ojs.revistadcs.com/index.php/revista/article/download/288/180. Acesso em: 31 mar. 2026.

BRASIL. *Ato Institucional nº 5, de 13 de dezembro de 1968*. O Presidente da República poderá decretar a intervenção nos estados e municípios, sem as limitações previstas na Constituição, suspender os direitos políticos de quaisquer cidadãos pelo prazo de 10 anos e cassar mandatos eletivos federais, estaduais e municipais, e dá outras providências. Brasília, DF, 1968. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ait/ait-05-68.htm. Acesso em: 25 mar. 2026.

BRASIL. Conselho Nacional de Assistência Social (CNAS). *Norma Operacional Básica do Sistema Único de Assistência Social – NOB/SUAS*. Brasília, DF: CNAS, 2012.

BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. *Resolução n.º 532, de 20 de outubro de 2023*: Dispõe sobre diretrizes para prevenir discriminação à adoção por pessoas e casais homoafetivos e dá outras providências. Diário da Justiça Eletrônico, Brasília, DF, 2023. Disponível em: https://www.cnj.jus.br. Acesso em: 16 fev. 2026.

BRASIL. *Decreto nº 10.611, de 29 de janeiro de 2021*: Dispõe sobre a execução do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa e estabelece diretrizes para a padronização da linguagem no âmbito da administração pública federal. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 1 fev. 2021. Disponível em: https://www.in.gov.br. Acesso em: 18 mar. 2026.

BRASIL. *Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940*. Código Penal. Rio de Janeiro: Presidência da República, 1940. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm. Acesso em: 7 abr. 2026.

BRASIL. *Lei nº 6.515, de 26 de dezembro de 1977*. Regula os casos de dissolução da sociedade conjugal e do casamento, seus efeitos e respectivos processos. Brasília, DF, 8 dez. 1977. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6515.htm. Acesso em: 25 mar. 2026.

BRASIL. *Lei nº 8.742, de 7 de dezembro de 1993*: Dispõe sobre a organização da Assistência Social e dá outras providências. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 8 dez. 1993. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8742.htm. Acesso em: 18 mar. 2026.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. *Sistema Único de Assistência Social – SUAS*: operacionalização da assistência social. Brasília, DF: MDS, 2005.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social. *Política Nacional de Assistência Social – PNAS/2004*. Brasília, DF: MDS, 2004.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *Ação Direta de Inconstitucionalidade n. 4.277 e Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental n. 132*: Reconhecimento da união estável entre pessoas do mesmo sexo como entidade familiar. Relator: Min. Ayres Britto. Julgamento em 05 maio 2011. Diário da Justiça Eletrônico, Brasília, DF, 14 out. 2011.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *Ação Direta de Inconstitucionalidade n. 4.275*: Possibilidade de alteração de prenome e gênero no registro civil independentemente de cirurgia de redesignação sexual ou decisão judicial. Relator: Min. Marco Aurélio. Julgamento em 01 mar. 2018. Diário da Justiça Eletrônico, Brasília, DF, 15 ago. 2018.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão n. 26 e Mandado de Injunção n. 4.733*: Reconhecimento da omissão legislativa na criminalização da LGBTfobia e enquadramento na Lei n. 7.716/1989 (Lei do Racismo). Relator: Min. Celso de Mello. Julgamento em 13 jun. 2019. Diário da Justiça Eletrônico, Brasília, DF, 06 set. 2019.

BRASIL; MPF (Ministério Público Federal). *Ser diferente é legal*: Discurso de ódio – é crime? Brasília (DF): MPF Serviços, s.d. Disponível em: https://respeiteadiferenca.mpf.mp.br/www/discurso-odio.html. Acesso em: 01 out. 2025.

BUCHANAN, Allen. The egalitarianism of human rights. *Ethics*, v. 120, n. 4, p. 679-710, 2010b. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/pdf/10.1086/653433.pdf?casa_token=z7JBnVP8Z9QAAAAA:oMhy9RrTDv104wHKV75Boz3mAqq7GqKbsnqSgGutR-tNbTwaf0eSClfIN-qYbX16Ux2a73NVIL00M79XEj911NWT9gYrljxJuWh6QIzxoujhw3hhE-Rp2g. Acesso em: 31 mar. 2026.

BUCHANAN, Allen. The Legitimacy of global governance institutions allen buchanan and robert o. Keohane. *World Governance*, p. 214, 2010a. Disponível em: https://philarchive.org/archive/BABWG-2#page=222. Acesso em: 31 mar. 2026.

BUTLER, Judith. *Corpos que importam*: os limites discursivos do “sexo”. São Paulo: Crocodilo edições - n-1 edições, 2019.

BUTLER, Judith. Critically *Queer*. In: *Playing with fire*, Routledge, 2020. P. 11-29. Disponível em: https://www. academia. edu/download/55394916/Butler_Critically_*Queer*_93. pdf. Acesso em: 7 fev. 2025.

BUTLER, Judith. *Discurso de ódio*: uma política do performativo [recurso eletrônico]. Trad: Roberta Fabbri Viscardi. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2021. Disponível em: https://doceru.com/doc/ns1xnnx5. Acesso em: 16 jun. 2025.

BUTLER, Judith. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo”. *Cadernos pagu*, n. 11, p. 11-42, 1998. Disponível em: https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/download/8634457/2381. Acesso em: 26 fev. 2025.

BUTLER, Judith. *Marcos de guerral*: as vidas lloradas. Trad. Bernardo Moreno Carrillo. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 2010.

BUTLER, Judith. O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault. Trad.: Gustavo Hessmann Dalaqua. *Caderno de Ética e Filosofia Político*, n. 22, p. 159-179, 2013. Disponível em: https://philarchive.org/archive/DALOQ. Acesso em: 7 fev. 2025.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*: feminismo e subversão da identidade. Coleção Sujeito e história. Trad. Renato Aguiar. Revisão Joel Birman. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023.

BUTLER, Judith. Vida precária. *Contemporânea*: Dossiê Diferenças e (Des)Igualdades, Revista de Sociologia da UFSCar, Trad. Angelo Marcelo Vasco, v. 1, n. 1, p. 13-13, 2011. Disponível em: https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/download/18/3. Acesso em: 10 abr. 2026.

BUTLER, Judith; RUBIN, Gayle. Tráfico sexual: entrevista. Cadernos pagu, n. 21, p.157-209, 2003. Disponível em: https://www.scielo.br/j/cpa/a/JMKFStf5gzxRdzkMLrmHWLQ/?format=pdf&lang=pt. Acesso em: 20 fev. 2025.

CAMARGO, Wagner Xavier de. *Circulando entre práticas esportivas e sexuais*: etnografia em competições esportivas mundiais LGBTs. 233f. Tese (doutorado). Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2012. Disponível em: https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/96147. Acesso em: 26 abr. 2025.

CAMPOS, Walter de Oliveira. *A Lei Afonso Arinos e sua repercussão nos jornais (1950-1952)*: entre a democracia racial e o racismo velado. 157 f. Tese (Doutorado) Faculdade de Ciências e Letras de Assis da Universidade Estadual Paulista (UNESP), Assis, 2016. Disponível em: https://repositorio.unesp.br/server/api/core/bitstreams/e2b23d45-f702-4a75-a559-6fa1a0cbe5ec/content. Acesso em: 11 mar. 2026.

CARPINI, Michael X. Delli. Black Panther Party: 1966-1982. *The encyclopedia of third parties in America*, p. 190-197, 2000. Disponível em: https://www.academia.edu/download/73057637/viewcontent.pdf. Acesso em: 11 mar. 2026.

CAVICHIOLI, Anderson. *Uma história de extermínio transfóbico no Brasil*: a disputa de nomeação do assassinato da travesti Dandara Katheryn. 86 f. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) ‑ Universidade de Brasília, Brasília (DF), 2019. Disponível em: https://repositorio.unb.br/handle/10482/37424. Acesso em: 16 abr. 2025.

CBC. Devout + Out: Susan. *CBC Short Docs*, XRedditLinkedInEmail. 2019. Disponivel em: https://www.cbc.ca/shortdocs/shorts/devout-out-susan. Acesso em: 11 fev. 2026.

CELINA, Wanessa. O começo de anos de Orgulho. *AGE TM*: Agência de Jornalismo Online Maurício Tragtenberg, iniciativa PUC SP, 2024. Disponível em: https://agemt.pucsp.br/noticias/o-comeco-de-anos-de-orgulho. Acesso em: 16 abr. 2025.

CHAHIN, Melissa Frances. *The Emergence of a new genre*: examining identity, culture, and community in Hijra Life writing texts. 193 f. Tese (Doutorado) Women's Studies, University of York, 2024. Disponível em: https://etheses.whiterose.ac.uk/id/eprint/36912/1/The%20Emergence%20of%20a%20New%20Genre%20%28WREO%29.pdf. Acesso em: 20 fev. 2026.

CICV (Comitê Internacional da Cruz Vermelha). *Nossos emblemas*. 2021. Disponível em: https://www.icrc.org/pt/nossos-emblemas#:~:text=Para%20as%20pessoas%20que%20sofrem%20os%20conflitos,tomar%20partido%2C%20em%20qualquer%20lugar%20do%20mundo. Acesso em: 26 mar. 2026.

COELHO, Gilson Gomes; DESIDÉRIO, Plábio Marcos Martins; ROCHA, Luisa Pereira. Afinal, o que é a LGBTFobia?. *Revista brasileira de sexualidade humana*, v. 34, p. 1115-1115, 2023. Disponível em: https://www.rbsh.org.br/revista_sbrash/article/view/1115. Acesso em: 08 jul. 2025.

COLE, George Douglas Howard. Introduction. In. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *The Social Contract & Discourses*. Translator: G. D. H. Cole. London & Toronto and New York: J. M. Dent & Sons and E. P. Dutton, 1920. Disponível em: https://www.gutenberg.org/ebooks/46333. Acesso em: 16 abr. 2025.

CONDORCET, marquis de Jean-Antoine-Nicolas de Caritat. *The First essay on the political rights of women*. Translator: Alice Drysdale Vickery. Salt Lake City: The Project Gutenberg Ebook (Letchworth: Garden City Press Limited), 2021. Disponível em: https://www.gutenberg.org/cache/epub/31550/pg31550-images.html. Acesso em: 01 abr. 2026.

COOKE, Nathalie. *Margaret Atwood*: A Biography. Toronto: ECW Press, 1998.

DEROY, Pere; HENRY, Namela Baynes. 5. Violence and LGBT human rights in Guyana. In. NICOL, Nancy; JJUUKO, Adrian; LUSIMBO, Richard; MULÉ, Nick J.; URSEL, Susan; WAHAB, Amar; WAUGH, Phyllis (edit.). *Envisioning Global LGBT Human Rights*: (Neo)colonialism, Neoliberalism, Resistance and Hope. London: Human Rights Consortium School of Advanced Study, University of London, 2018. P. 157-175. Disponível em: https://library.oapen.org/handle/20.500.12657/46151. Acesso em: 14 abr. 2025.

DERRIDA, Jacques; WEBER, Elisabeth. *Points de suspension* : entretiens. Paris: Galilée, 1992.

DEVIN, Guillaume. As solidariedades transnacionais, fenômeno social de escala mundial: A perspectiva europeia. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, v. 16, n. 3, p. 363-376, 2016. Disponível em: https://www.scielo.br/j/civitas/a/RnFSqstXLLYJ6wN3WKw38gw/?lang=pt. Acesso em: 10 fev. 2026.

DIAS, Cristiana Kaipper. *O papel da escola no processo de construção de gênero em identidades trans*. 300 f. Tese (doutorado) Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Instituto de Psicologia da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2023. Disponível em: https://repositorio. ufba. br/bitstream/ri/37342/1/Cristiana%20Kaipper%20Tese%20Doutorado.pdf. Acesso em: 16 fev. 2025.

DIAS, Mónica. Sobre a “grandeza” americana: o legado de Woodrow Wilson e a urgência de um novo internacionalismo. *Relações Internacionais*, n. 63, p. 9-25, 2019. Disponível em: https://ciencia.ucp.pt/files/88708268/76470476.pdf. Acesso em: 10 fev. 2026.

DRISKILL, Qwo-Li. Doubleweaving Two-Spirit Critiques: Building Alliances between Native and *Queer* Studies. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Durham, v. 16, n. 1-2, p. 69–92, 2010. Disponível em: https://www.joycerain.com/uploads/2/3/2/0/23207256/___double_weave.pdf. Acesso em: 20 mar. 2026.

EGEBAK, Niels; LARSEN, Svend Erik. Indledning: fra tegn til supplement. Derrida, Jacques. *Sprog materialitet bevidsthed*: To essays om metafysikens lukning. Haderslev, Dinamarca: Vintens Forlag A/S - Winds Bogtrykkeri A/S, Haderslev - Editions de l'Herne,

2004. Disponível em: https://www.aleatorik.dk/wp-content/uploads/2022/11/derrida-sprog-materialitet-bevidsthed.pdf. Acesso em: 29 mar. 2026.

EL PAÍS. Margaret Atwood: “Toda distopia contém uma utopia e vice-versa”. *Fronteiras do Pensamento*, on-line, 2021. Disponível em: https://www.fronteiras.com/leia/exibir/margaret-atwood-ltoda-distopia-contem-uma-utopia-e-vice-versar. Acesso em: 13 maio 2025.

ÉLYSEE. *La déclaration des droits de l’homme et du citoyen*. Paris : on-line, 2022. Disponível em: https://www.elysee.fr/la-presidence/la-declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen. Acesso em: 06 maio 2025.

FEIJOO, Alba Alonso. *Masculinities in English children's literature from a gender perspective*. 292 f. Tese (Doutorado) University of Vigo Department of English, French and German Studies, 2016. Disponível em: https://www.academia.edu/72588026/Masculinities_in_English_childrens_literature_from_a_gender_perspective. Acesso em: 16 fev. 2026.

FÉLIX, Maurício Dutra; VALENTIM, Jorge Vicente. Releituras da tradição: Pode um desejo imenso (2002), de Frederico Lourenço. *Revista Desassossego*, v. 16, n. 31, p. 238-260, 2024. Disponível em: https://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:ZQB8P9XWd8MJ:scholar.google.com/+%22conceito+de+pederastia%22&hl=pt-BR&as_sdt=0,5&as_vis=1. Acesso em: 16 jun. 2025.

FERREIRA, Alessandra. Confira primeiras atrações da Parada do Orgulho LGBT de São Paulo. *CBN*, Editora Globo S/A, 2025. Disponível em: https://cbn.globo.com/sao-paulo/noticia/2025/06/03/confira-primeiras-atracoes-da-parada-do-orgulho-lgbt-de-sao-paulo.ghtml . Acesso em 25 mar. 2026.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa: conforme a nova ortografia. Coord. Mariana Baird Ferreira e Margarida dos Anjos. Curitiba, Editora Positivo, 2009.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*: 1. A vontade de saber. Coleção Biblioteca de filosofia. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2022.

FRANCO, Neil. *Professoras Trans brasileiras*: ressignificações de gênero e de sexualidades no contexto escolar. 266 f. Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Uberlândia, 2014. Disponível em: https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/13671. Acesso em: 26 abr. 2025.

FREUD, Sigmund. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: Vol. XXI. Coment. James Strachey; assistido por Alix Stracheu e Alan Tyson; trad. do alemão e do inglês: Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.

FREUD, Sigmund. Luto e melancolia (1917 [1915]). In: FREUD, Sigmund. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: Vol. XIV. Coment. James Strachey; assistido por Alix Stracheu e Alan Tyson; trad. do alemão e do inglês: Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. P. 243-266.

FREUD, Sigmund. Sobre o narcisismo: uma introdução (1914). In: FREUD, Sigmund. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: Vol. XIV.

Coment. James Strachey; assistido por Alix Stracheu e Alan Tyson; trad. do alemão e do inglês: Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996c. P. 81-108.

GOUGES, Olympe de. *Declaração dos Direitos da Mulher e Cidadã*. São Paulo: Biblioteca Virtual de Direitos Humanos da USP, Comissão de Direitos Humanos, 1791.

GROTIUS, Hugo. *Traité du Pouvoir du Magistrat Politique sur les choses sacrées*. Produced by Frank van Drogen, Renald Levesque and the Online. Salt Lake City: The Project Gutenberg Ebook, 2020. Disponível em: https://www.gutenberg.org/ebooks/14905. Acesso em: 01 out. 2025.

GUIEU, Jean-Michel. L'«insécurité collective». L'Europe et la Société des Nations dans l'entre-deux-guerres. *Bulletin de l'Institut Pierre Renouvin*, v. 30, n. 2, p. 21-43, 2009. Disponível em: https://scholar.archive.org/work/odzgp7ag6ffx5efidtpiutptxy/access/wayback/https://www.cairn.info/load_pdf.php?download=1&ID_ARTICLE=BIPR_030_0021. Acesso em: 02 maio 2025.

HAGBERG, Garry; JOST, Walter (Ed.). *A Companion to the Philosophy of Literature*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010. Disponível em: https://ntb.iau.ir/file/download/news/1557311895-garry-l.-hagberg-walter-jost-a-companion-to-the-bookfi-.pdf. Acesso em 15 fev. 2026.

HOBBES, Thomas [of Malmesbury]. *Leviathan or the matter, forme, & power of a common-wealth ecclesiastical and civil*. London: Printed for Andrew Crooke, at the Green Dragon, 1651.

HOMEM, Maria; CALLIGARIS, Contardo. *Coisa de menina?*: Uma conversa sobre gênero, sexualidade, maternidade e feminismo. Coleção Papiros Debates. Campinas (SP): Papirus Editora (Papirus 7 mares), 2019.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*: contém CD-ROM completo: com a nova ortografia da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2009.

KANT, Immanuel. Prolegômenos. Trad. Tania Maria Bernlopf. *In*: KANT, Immanuel. *Os Pensadores- Crítica da razão pura e outros textos filosóficos*. Seleção Marilena de Souza Chauí Berlinch. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 101-193.

KELLEHER, Patrick. How many countries is it illegal to be gay? *Pink News*, 9 jul. 2025. Disponível em: https://www.thepinknews.com/2025/07/09/how-many-countries-is-it-illegal-to-be-gay/. Acesso em: 26 mar. 2026.

KILLERMANN, Sam. For 2018 and beyond, my fourth take on this tasty little introduction to understanding gender. *It's Pronounced Metrosexual*, 2018. Disponível em: https://www.itspronouncedmetrosexual.com/2018/10/the-genderbread-person-v4/. Acesso em: 16 fev. 2026.

KINSMAN, Gary. 3. Policing borders and sexual/gender identities: *Queer* refugees in the years of Canadian1 neoliberalism and homonationalism. In. NICOL, Nancy; JJUUKO, Adrian; LUSIMBO, Richard; MULÉ, Nick J.; URSEL, Susan; WAHAB, Amar; WAUGH, Phyllis (edit.). *Envisioning Global LGBT Human Rights*: (Neo)colonialism, Neoliberalism, Resistance and Hope. London: Human Rights Consortium School of Advanced Study,

University of London, 2018. P. 97-129. Disponível em: https://library.oapen.org/handle/20.500.12657/46151. Acesso em: 14 abr. 2025.

KOLAR, Jana; STRLIČ, Matija; POMPE, Matevž; PIHLAR, Boris; BUDNAR, Miloš; SIMČIČ, Jure; REISSLAND, Birgit. Historical iron gall ink containing documents–properties affecting their condition. *Analytica chimica acta*, v. 555, n. 1, p. 167-174, 2006. Disponível em: https://www.academia.edu/download/44964577/Historical_iron_gall_ink_containing_docu20160421-26561-1sgxgxh.pdf. Acesso em 29 mar. 2026.

KOMLJENOVIĆ, Ana; KOMLJENOVIĆ, Brana. International Red Cross in Creation of Humanitarian Law. In.: RADOSAVLJEVIĆ, Života (ed.). *Law, economy and management in modern ambience – Lemima 2011*: 2nd International Conference – Proceedings Vol. 1. Belgrade, Serbia: Faculty for education of the executives, Novi Sad ALFA University, 2011. p. 473-476. Disponível em: https://www.fpsp.edu.rs/sites/default/files/2023-06/Lemima%202011%20Vol1.pdf#page=482. Acesso em: 03 maio 2025.

KRISTEVA, Julia. *Revolution in poetic language*. New York: Columbia University Press, 2024.

LEITE, Flávia Lucchesi de Carvalho. *Queer ingovernável*: da conservadora assimilação ao fogo anarquista. 418 f. Tese (Doutorado) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2023. Disponível em: https://repositorio. pucsp. br/jspui/bitstream/handle/39972/1/Fl%c3%a1via%20Lucchesi%20de%20Carvalho%20Leite.pdf. Acesso em: 6 fev. 2025.

LIMA, Kellane Karen do Nascimento; PINHEIRO, Lilian de Freitas. Entre liberdade e controle: o papel da soberania digital na sociedade da informação e seus impactos na liberdade de expressão. *NEXOS - Revista de Direito*, v. 2, n. 1, e23 p. 1-19, 2025. Disponível em: https://unijaguaribe.ojsbrasil.com.br/index.php/nexos/article/view/23. Acesso em: 10 fev. 2026.

LOCKE; John. *Two treatises of government*: In the Former the false principles and foundation of Sir Robert Filmer and his followers are detected and overthrown; the Latter is an essay concerning the true original extent and end of civil government. London: Salus Populi Suprema Lex Esto, 1763.

LOH, Jennifer Ung. Narrating Identity: the employment of mythological and literary narratives in identity formation among the Hijras of India. *Religion & Gender*, Vol. 4, nº. 1, p. 21-39, 2014. Disponível em: https://brill.com/view/journals/rag/4/1/article-p21_3.xml. Acesso em: 20 fev. 2026.

LOMEU, Antonio; MELEAN, Jorge Cristian Troisi. As repúblicas chegam ao mundo luso: Brasil e Portugal, 1889-1930. *Libros de Cátedra*, Facultad de Humanidades y Ciencias de La Educación (UNLP), Lengua, Ciencias Sociales y Humanas – Ana Bugnone y Verónica Capasso (coord.) – p. 11-31, 2023. Disponível em: https://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/156509/Documento_completo.pdf?sequence=1. Acesso em: 23 mar. 2026.

MACHADO, Cesar Augusto. Diferença entre Ação Rescisória, Querela Nullitatis Insanabilis e Anulatória. *Jusbrasil*, 2021. Disponível em: https://www.jusbrasil.com.br/artigos/diferenca-entre-acao-rescisoria-querela-nullitatis-insanabilis-e-

anulatoria/1137728414#:~:text=Muito%20semelhante%20a%20A%C3%A7%C3%A3o%20Rescis%C3%B3ria,nulo%2C%20n%C3%A3o%20podendo%20surtir%20efeitos. Acesso em: 22 fev. 2025.

MADISON, James; MASON, George. Bill of Rights: The 1st Ten Amendments. *Bill of Rights Institute*, on-line, Primary Source in 1791. Disponível em: https://billofrightsinstitute.org/primary-sources/bill-of-rights. Acesso em: 06 maio 2025.

MARTIN, Conrado CJ. *Coming Out and Social Acceptance*: Understanding LGBTQ Veterans' Minority Stressors. 137 f. Tese (Doutorado) College of Social and Behavioral Health, Walden University, 2025. Disponível em: https://scholarworks.waldenu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=19854&context=dissertations. Acesso em: 20 mar. 2026.

MATTOS, Patrícia Junqueira. *O perfil intelectual do escritor pós-moderno Silviano Santiago*. 157 f. Dissertação (Mestrado) Programa de Mestrado em Letras da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Três Lagoas, 2008.

MAZUMDAR, Mrinalini. *Hijra lives*: negotiating social exclusion and identities. 102 f. Dissertação (Mestrado) School of Social Work, Tata Institute of Social Sciences, Mumbai (India), 2016. Disponível em: https://www.academia.edu/download/47934003/Mrinalini_Thesis_2016.pdf. Acesso em: 20 fev. 2026.

MBARU, Monica; TABENGWA, Monica; VANCE, Kim. 6. Cultural discourse in Africa and the promise of human rights based on non-normative sexuality and/or gender expression: exploring the intersections, challenges and opportunities. In. NICOL, Nancy; JJUUKO, Adrian; LUSIMBO, Richard; MULÉ, Nick J.; URSEL, Susan; WAHAB, Amar; WAUGH, Phyllis (edit.). *Envisioning Global LGBT Human Rights*: (Neo)colonialism, Neoliberalism, Resistance and Hope. London: Human Rights Consortium School of Advanced Study, University of London, 2018. P. 177-204. Disponível em: https://library.oapen.org/handle/20.500.12657/46151. Acesso em: 14 abr. 2025.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. *Arte & ensaios*, n. 32, p. 122-151, 2016. Disponível em: https://www.academia.edu/download/65034075/NECROPOLITICA_ACHILLE_MBEMBE.pdf. Acesso em: 21 jun. 2025.

MEDICINENET. *How many genders are there? All 72 genders list*. [S.l.], [s.d.]. Disponível em: https://www.medicinenet.com/how_many_genders_are_there/article.htm. Acesso em: 19 mar. 2026.

MEYER, Ilan H. Prejudice, social stress, and mental health in lesbian, gay, and bisexual populations: conceptual issues and research evidence. *Psychological Bulletin*, Washington, v. 129, n. 5, p. 674-697, 2003. Disponível em: https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC2072932/pdf/nihms32623.pdf. Acesso em: 20 mar. 2026.

MORAES, Marcelo José Derzi. *Democracias Espectrais*: uma abordagem a partir de Jacques Derrida. 354 f. Tese (Doutorado) Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERG), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: https://www.bdtd.uerj.br:8443/bitstream/1/12149/1/Marcelo%20Jose%20Derzi%20Moraes.pdf#page=244.25. Acesso em: 20 fev. 2026.

MOUNT, Liz. *"I am Not a Hijra"*: Transgender Women Claiming Citizenship in South India. 238 f. Tese (Doutorado) Syracuse University, India, 2017. Disponível em: https://surface.syr.edu/etd/771/. Acesso em: 20 fev. 2026.

MOURA, Douglas Luiz de Oliveira. *Educação em Direitos Humanos e enfrentamento às LGBTIfobias*: narrativas de professoras/es do curso normal. 79 f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Instituto de Educação, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2023. Disponível em: https://rima.ufrrj.br/jspui/handle/20.500.14407/19753. Acesso em: 16 abr. 2025.

NAIL, Thomas. What is an Assemblage? *SubStance*, Published by Johns Hopkins University Pres, v. 46, n. 1, Issue142, p. 21-37, 2017. Disponível em: https://seeingwiththings.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/11/project_muse_650026-what-is-assemblage.pdf. Acesso em: 06 abr. 2026.

NATALINO, Marco Antonio Carvalho. Estado e direitos humanos no Brasil: do AI-5 ao I Programa Nacional de Direitos Humanos. *EconStor*, Texto para Discussão n. 1496, Working Paper, Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: https://www.econstor.eu/bitstream/10419/90972/1/636068188.pdf. Acesso em 25 mar. 2026.

NEUMANN, Caryn. *The Labouchere Amendment (1885-1967)* [on line]. 2004. Disponível em: http://glbtqarchive.com/ssh/labouchere_amendment_S.pdf. Acesso em 25 mar. 2026.

NIETZSCHE, Friedrich. A Gaia Ciência. In. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Os Pensadores - Obras Incompletas*. Seleção de textos de Gérard Lebrun e Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974. P. 194-231.

NUSSBAUM, Martha C. Capabilities and human rights. *Fordham L. Rev*., v. 66, p. 273, 1997. Disponível em: https://ir.lawnet.fordham.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3391&context=flr. Acesso em 25 mar. 2026.

OLIVEIRA, Trícia Beatriz Roza de. *Concepção de ensino de direito das famílias*: um diálogo com a literatura. 104 f. Dissertação (Mestrado) Universidade de Uberaba (UNIUBE) - Programa de Pós-graduação em Educação, Uberaba, 2019.

OPENAI. *ChatGPT* (GPT-4). Resposta a um prompt sobre revisão gramatico-textual.

PAIVA, Rita. *Subjetividade e imagem*: a literatura como horizonte da filosofia em Henri Bergson. 469f. Tese (Doutorado) Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2002. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-29112003-084200/publico/Bergson2.pdf. Acesso em 13 fev. 2026.

PALMIERI, Daniel. How warfare has evolved–a humanitarian organization's perception: The case of the ICRC, 1863–1960. *International Review of the Red Cross*, v. 97, n. 900, p. 985-998, 2015. Disponível em: https://international-review.icrc.org/sites/default/files/irc_97_900-3.pdf. Acesso em: 10 fev. 2026.

PEDROSO, Nathalia Alves. *Atravessamentos entre a ditadura civil-militar brasileira e a perseguição às pessoas LGBT*: histórico, recorte justransicional e legado autoritário. 118 f. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Ciências Criminais da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, 2017. Disponível em: https://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/7812/5/DIS_NATHALIA_ALVES_PEDROSO_C

OMPLETO.pdf. Acesso em: 30 mar. 2026.

PELLAM JR, Gregory G. *The Belly and the Limbs*: Reconsidering the Idea of a Plebeian "State Within the State" in the Early Roman Republic. 220 f. Tese (doutorado) The Ohio State University, 2012.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates - Críton*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002

PLATÃO. *Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EdUFPA, 2011.

PLATÃO. *The Republic*. Translated by Benjamin Jowett. Salt Lake City: The Project Gutenberg Ebook, 2026. Disponível em: https://www.gutenberg.org/ebooks/1497. Acesso em: 03 abr. 2026.

PLATÃO. *Timaeus*. Trans.: Benjamin Jowett. Salt Lake City: Project Gutenberg e-book, 2021. Disponível em: https://www.gutenberg.org/ebooks/1572. Acesso em: 23 mar. 2025.

POETS: Qwo-li Driskill. *poets*.org, New York, s/d. Disponível em: https://poets.org/poet/qwo-li-driskill. Acesso em: 11 fev. 2026.

PORTUGAL. *Decreto de 3 de novembro de 1910*. Estabelece o regime do divórcio. Diário do Governo, Lisboa, 1910.

PRECIADO, Paul B. *Testo junkie*: Sex, drugs, and biopolitics in the pharmacopornographic era. New York: The Feminist Press at CUNY, 2013.

PRETSELL, Douglas Ogilvy. The Correspondence of Karl Heinrich Ulrichs, 1846-1894. *Springer International Publishing*, 2020. Disponível em: https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/978-3-030-39763-0.pdf . Acesso em: 26 mar. 2026.

RANCIÈRE, Jacques. La cause de l'autre. *Lignes*, v. 30, n. 1, p. 36-49, 1997. Disponível em: https://www.academia.edu/download/111028527/LIGNES0_030_0036.pdf. Acesso em: 6 abr. 2026.

RANSBY, Barbara. The class politics of black lives matter. *Dissent*, Project Muse, University of Pennsylvania Press, v. 62, n. 4, p. 31-34, 2015. Disponível em: https://muse.jhu.edu/article/593993/pdf?casa_token=BsBKW2XapIUAAAAA:7xjmjUuOlOAEbeIARJoHqSyTdAHA6HrglJQwb0IXcqZ4Q1ux10GmEpXjlDwxz7rrs9VU64GbO7uV. Acesso em: 22 fev. 2025.

RIBEIRO, Roberto Carlos et al. *Duplo estilete*: crítica e ficção em Silviano Santiago. 115 f. Tese (doutorado) Programa de Pós-Graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

RIVIERE, Joan. A feminilidade como máscara. *Psychê*: revista de psicanálise. Ano IX, n. 16, p. 13-24, 2. Trad. Ana Cecília Carvalho e Esther Carvalho, Universidade São Marcos, São Paulo, 2005. Disponível em: https://www. redalyc. org/pdf/307/30716902. pdf. Acesso em: 17 fev. 2025.

ROGUET, Patricia; SMANIO, Gianpaolo Poggio; MAGACHO FILHO, Murilo R. Considerações sobre as origens do princípio da solidariedade social e sua distinção com a fraternidade. *Revista Brasileira de Sociologia do Direito*, v. 4, n. 3, p. 154-175, set./dez. 2017.

Disponível em: https://www.academia.edu/download/107998734/129.pdf. Acesso em: 10 fev. 2026.

ROSA, Camila Terra da; WEINMANN, Amadeu de Oliveira. A sexualidade feminina em escritos das pioneiras da psicanálise. *Revista Subjetividades*. Vol. 20, n. 3, e9499, p. 1-13, Fortaleza, 2020. Disponível em: https://lume. ufrgs. br/bitstream/handle/10183/220453/001122012. pdf?sequence=1. Acesso em: 17 fev. 2025.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão*: veredas. Série Brasileira: volume II. Luso-Brasileira: Editora Nova Aguilar, 1994.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Os pensadores*: do contrato social; ensaio sobre a origem das línguas; discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; discurso sobre as ciências e as artes. Trad. Lourdes Santos Machado; Intr. e notas de Paul Arbousse Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *The political writings of Jean Jacques Rousseau*: Coletânea editada por Charles Edwyn Vaughan em 1915. Volume I. London: Cambridge University Press (disponibilizado pela Unicamp), 2004. Disponível em: https://giprousseau.blogspot.com/p/obras-de-rousseau-para-download.html. Acesso em: 06 fev. 2026.

RUBIN, Gayle S. Pensando o sexo: Notas para uma teoria radical da política da sexualidade. Fonte original: Rubin em VANCE, Carole S. (ed.) Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality, 1984. In. ABELOVE, Henry; BARALE, Michèle Aina; HALPERIN, David. The Lesbian and Gay Studies Reader. London/New York: Routledge, 1992. *Cadernos pagu*, v. 21 p. 1-81, 2003. Disponível em: https://especializacaoemgenero.com.br/textos/telma%20aula%203/RUBIN,Gayle.%20%20Pensando%20sobre%20Sexo.pdf. Acesso em: 20 fev. 2025.

RUBIN, Gayle. Geologias dos estudos *Queer*: um déjà vu mais uma vez. *Sociedade e Cultura*, v. 19, n. 2, p. 117-125, Goiânia, 2016. Disponível em: https://revistas.ufg.br/fchf/article/download/48676/23898. Acesso em: 20 fev. 2025.

SALGADO, Karine. Utopia e direitos humanos. In. SANTOS, Antonio Carlos; MENEZES, Edmilson (Orgs.). *Memória, direito e utopia*: perspectivas modernas e contemporâneas. São Paulo: República do Livro, 2022. P. 107-120. Disponível em: http://jornalderesenhas.com.br/ebook/memoria-direito-utopia.pdf#page=107. Acesso em: 10 fev. 2026.

SALLUM, Alessandra Carvalho Abrahão. *A nova Sophia, ou, o feminino e a formação integral em Rousseau e Wollstonecraft*. 334 f. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Educação Tecnológica (PPGET), Instituto Federal do Triângulo Mineiro – Campus Uberaba (MG), 2022. Disponível em: https://iftm.edu.br/cursos/uberaba/mestradodouto-rado/educacao-tecnologica/?arq=1e856599b7f68d11cd3b7a542b106309. Acesso em: 11 abr. 2026.

SALLUM, Alessandra Carvalho Abrahão. *Mary Wollstonecraft*: o vicejar, a ruptura e sua filosofia. 454 f. Tese (Doutorado em Filosofia) Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL) do Instituto de Filosofia (IFILO) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), 2025. Disponível em: https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/47439. Acesso em: 11 abr. 2026.

SANTIAGO, Silviano. O entre-lugar do discurso latino-americano. *In* SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos*: ensaio sobre dependência cultural. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. P. 9-16.

SANTIAGO, Silviano. *Stella Manhattan*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. *Pós TV DHnet Direitos Humanos*, 1997. Disponível em: https://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/boaventura/boaventura_dh.htm. Acesso em: 7 abr. 2026.

SANTOS, Boaventura de Sousa; DA UNI, Catedrático de Sociologia. Entrevista a Boaventura de Sousa Santos. *Desfaçiendo Entuertos*: Medios Alternativos de Resolución de Conflictos, Ed. IPRECONM, Lima, 2004. Disponível em: https://www.academia.edu/download/58795115/Boaventura.pdf. Acesso em: 7 abr. 2026.

SANTOS, Daniel Barbosa dos. *Cultura política homoerótica entre a Grécia Antiga e a (pós) modernidade*: cientificismo, literatura e historiografia. 270 f. Tese (Doutorado) programa de Pós-Graduação do Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, 2009.

SANTOS, Leandro Rocha dos. *Violências contra a população LGBT*: entre a distribuição e o reconhecimento. 172 f. Dissertação (Mestrado) PPGFIL/Filosofia ‑ Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2018. Disponível em: https://rima.ufrrj.br/jspui/handle/20.500.14407/13481. Acesso em: 27 abr. 2025.

SANTOS, Maria; FARIAS, Mário. Alan Turing: "Pai da Ciência da Computação, Matemática, Lógico, Decifrador de Código de Guerra, Vítima de Preconceitos". In: *Escola Regional de Computação Bahia*, Alagoas e Sergipe (ERBASE). SBC, 2019. p. 423-432. Disponível em: https://sol.sbc.org.br/index.php/erbase/article/download/9004/8905/. Acesso em: 02 ago. 2025.

SANTOS, Nilmar Francisco da Silva. *Tendências impostas no cotidiano da proteção social básica do Sistema Único de Assistência Social em Natal-RN*. 188 f. Tese (Doutorado) Centro de Ciências Sociais Aplicadas, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2024. Disponível em: https://repositorio.ufrn.br/server/api/core/bitstreams/ff5fc7c5-418f-465f-ae0a-8f9bddf39fef/content. Acesso em: 20 mar. 2026.

SILVA, Luciano Marques da. *Quem vê cara não vê orientação, nem a identidade de gênero*: compreensões e práticas docentes frente às LGBTIfobia na escola. 180 f. Tese (Doutorado em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares) - Instituto de Educação/Instituto Multidisciplinar, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica/Nova Iguaçu, RJ, 2020. Disponível em: https://rima.ufrrj.br/jspui/handle/20.500.14407/9923. Acesso em: 15 abr. 2025.

SILVA, Luciano Marques da. *Trajetórias de alunos e alunas transgêneros na educação de jovens e adultos do município de Nova Iguaçu*. 152 f. Dissertação (Mestrado) Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares, 2015. Disponível em: https://rima.ufrrj.br/jspui/handle/20.500.14407/13026. Acesso em: 15 abr. 2025.

SIMÃO, Frâncio Costa. *Identidade étnica e sexual*: a aliança dos universitários indígenas aos movimentos LGBTI+ no município de Benjamin Constant - AM entre os anos de 2018 a 2020. 150 f. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na

Amazônia - PPGSCA da Universidade Federal do Amazonas, Benjamin Constant-AM, 2020. Disponível em: https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/7940. Acesso em: 26 abr. 2025.

SITTO, Karabo; DAVIS, Corné. Hidden figures: reframing gender prototyping from a communication science perspective. *Agenda*, v. 34, n. 4, p. 65-76, 2020. Disponível em: https://www.academia.edu/download/96790722/10130950.2020.177010720230104-1-11po3bt.pdf. Acesso em: 16 set. 2025.

SOLHEIM, Henriette. *Olympe de Gouges*: Femme rebelle. Une étude linguistique et discursive de La Déclaration des Droits de la femme et de la citoyenne (1791). 129f. Dissertação (Mestrado). The University of Bergen, 2014. Disponível em: https://bora.uib.no/bora-xmlui/bitstream/handle/1956/7950/Master%20thesis_Henriette%20Solheim.pdf?sequence=1. Acesso em: 10 maio 2025.

SULAIMAN, Rezky Vebrianti Utami; RESWARI, Istianah Nur. Homosexuality in Morten Tyldum's The Imitation Game Movie. *ASELS 2021*, 2021. Disponível em: https://amcapress.amca2012.org/index.php/asels2021/article/download/28/28. Acesso em: 02 ago. 2025.

TEDESCO, Caio de Souza. Fabulando com João Walter Nery: a escrita transmasculina na contracorrente da história. *Revista Memória LGBT*, v. 12, n. 1, p. 184-211, 2026. Disponível em: https://revista.memoriaslgbt.com/index.php/ojs/article/view/179/138. Acesso em: 10 fev. 2026.

THE HANDMAID'S Tale. O Conto da Aia. Produção de Bruce Miller. Santa Monica: Hulu/MGM Television, 2017. 1ª Temporada. 10 episódios. Série televisiva.

THIRIKWA, Jane Wothaya. 11. Emergent momentum for equality: LGBT visibility and organising in Kenya. In. NICOL, Nancy; JJUUKO, Adrian; LUSIMBO, Richard; MULÉ, Nick J.; URSEL, Susan; WAHAB, Amar; WAUGH, Phyllis (edit.). *Envisioning Global LGBT Human Rights*: (Neo)colonialism, Neoliberalism, Resistance and Hope. London: Human Rights Consortium School of Advanced Study, University of London, 2018. P. 223-245. Disponível em: https://library.oapen.org/handle/20.500.12657/46151. Acesso em: 14 abr. 2025.

TIBURI, Marcia. Diadorim: biopolítica e gênero na metafísica do Sertão. *Revista Estudos Feministas*, v. 21, n. 1 (424), p. 191-207, Florianópolis, 2013. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ref/a/gJd56x5hZM3fHGfHVcRDsPv/?format=pdf&lang=pt. Acesso em: 16 ago. 2025.

UCHÔA, Raphael B. S. *A ruína dos povos*: raça americana e saber selvagem na ciência de Carl F.Ph. von Martius (1794-1868). 321 f. Tese (Doutorado em História da Ciência) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC) e Uppsala Universitet, São Paulo, 2018. Disponível em: https://repositorio.pucsp.br/bitstream/handle/21835/2/Raphael%20B.%20S.%20Uch%C3%B4a.pdf. Acesso em: 03 fev. 2026.

UK PARLIAMENT (Parlamento do Reino Unido). *Bill of Rights 1689*. 2025. Disponível em: https://www.parliament.uk/about/living-heritage/evolutionofparliament/parliamentaryauthority/revolution/collections1/collections-glorious-revolution/billofrights/. Acesso em: 06 maio 2025.

UN (UNITED NATIONS). *History of the United Nations*: Preparatory Years; Predecessor. On-line – site office, s.d. Disponível em: https://www.un.org/en/about-us/history-of-the-un. Acesso em: 03 maio 2025.

UN LGBTI CORE GROUP. *LGBTI Milestones at the United Nations*. Chile; Netherlands: On-line, s.d. Disponível em: https://unlgbticoregroup.org/home/lgbti-milestones-at-the-united-nations/. Acesso em: 06 maio 2025.

VABO, Gabriel Andrade Magalhães do. *"E os negros dessa terra?"*: pesquisa em história oral sobre a participação dos negros na formação da sociedade friburguense. 122 f. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Memória e Acervos da Fundação Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro, 2020. P. 41. Disponível em: https://rubi.casaruibarbosa.gov.br/bitstream/handle/20.500.11997/18116/Gabriel%20Vabo.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 14 mar. 2026.

VANCE, Kim; MULÉ, Nick J.; KHAN, Maryam; MCKENZIE, Cameron. 8. The rise of SOGI: human rights for LGBT people at the United Nations. In. NICOL, Nancy; JJUUKO, Adrian; LUSIMBO, Richard; MULÉ, Nick J.; URSEL, Susan; WAHAB, Amar; WAUGH, Phyllis (edit.). *Envisioning Global LGBT Human Rights*: (Neo)colonialism, Neoliberalism, Resistance and Hope. London: Human Rights Consortium School of Advanced Study, University of London, 2018. P. 223-245. Disponível em: https://library.oapen.org/handle/20.500.12657/46151. Acesso em: 14 abr. 2025.

VEJA. Margaret Atwood a VEJA: 'Aborto é questão de saúde pública'. *Revista Veja*, Grupo Abril, Páginas Amarelas, edição nº 2904 (on-line), 2 de agosto de 2024. Disponível em: https://veja.abril.com.br/paginas-amarelas/margaret-atwood-a-veja-aborto-e-questao-de-saude-publica/. Acesso em: 13 maio 2025.

WERMUTH, Maiquel Ângelo Dezordi; FINCO, Matteo; MARTINI, Sandra Regina. A pandemia da Covid-19 e o "estado de exceção" na visão de Giorgio Agamben. *Pensar*, Fortaleza, v. 28, n. 2, p. 1-21, abr./jun. 2023. Disponível em: https://iris.uniroma1.it/retrieve/2ea1d251-0e6e-409f-9cf4-79c361ab9017/Wermuth-Finco-Martini-A%20pandemia%20da%20Covid-19%20e%20o%20%E2%80%9Cestado%20de%20exce%C3%A7%C3%A3o%E2%80%9D%20na%20vis%C3%A3o%20de%20Giorgio%20Agamben.pdf. Acesso em: 13 mar. 2026.

WOLLSTONECRAFT, Mary. *A Vindication of the rights of woman, with strictures on political and moral subjects*: with a biographical sketch of the author. Salt Lake City: The Project Gutenberg Ebook, 2021. Disponível em: https://www.gutenberg.org/ebooks/3420. Acesso em: 01 abr. 2026.

ANEXO A: EXPRESSÕES CONTEMPORÂNEAS DE IDENTIDADE DE GÊNERO

Historicamente, as denominações de gênero estiveram restritas ao binarismo homem e mulher, sustentado por matrizes biomédicas, jurídicas e religiosas. Contudo, ao longo do século XX – e de forma mais intensa no século XXI –, movimentos sociais, estudos de gênero e teorias críticas, especialmente a teoria *Queer*, passaram a questionar a naturalização dessas categorias, evidenciando seu caráter histórico, discursivo e normativo.

Nesse processo, emergem novas formas de nomeação das experiências de gênero, não como criação arbitrária, mas como tentativa de dar inteligibilidade a vivências anteriormente silenciadas ou invisibilizadas. A multiplicação dessas denominações reflete, portanto, a expansão do campo do reconhecível, permitindo que sujeitos se localizem simbolicamente no mundo social.

Prima-se por apresentar a presente listagem em anexo ao texto, com o propósito de disponibilizar a pesquisadores, estudantes e coletivos interessados um instrumento de consulta tão abrangente quanto possível, sem abdicar do rigor conceitual e da responsabilidade epistemológica. Não se trata de instituir um repositório definitivo ou normativo das identidades de gênero, mas de oferecer uma base organizada, verificável e criticamente situada, apta a servir como ponto de partida para investigações futuras, revisões e ampliações.

À luz da teoria da performatividade de gênero, compreende-se que essas identidades não são essências, mas efeitos de práticas reiteradas, abertas à ressignificação. Assim, o presente apêndice não pretende normatizar ou encerrar o debate, mas evidenciar a pluralidade das formas de existência que compõem o campo contemporâneo das identidades de gênero.

Importa consignar que a enumeração de denominações identitárias não se pretende exaustiva, tampouco normativa. Longe de constituir um catálogo ontológico das identidades de gênero, esta listagem opera como um dispositivo de reconhecimento linguístico, historicamente situado e contingente, cuja função é ampliar o campo do nomeável, oferecendo ao sujeito possibilidades de autorreferenciação. Trata-se, pois, de um instrumento provisório, consciente de sua própria insuficiência diante da complexidade das experiências subjetivas que busca tangenciar.

Nesse sentido, recomenda-se que os termos aqui reunidos sejam compreendidos à luz da teoria da performatividade, na qual o gênero não se apresenta como essência fixa, mas como efeito reiterado de práticas sociais, simbólicas e discursivas. Assim, as definições não devem ser tomadas como prescrições identitárias, mas como aproximações descritivas, passíveis de deslocamento, ressignificação e, eventualmente, abandono pelo próprio sujeito que delas se

apropria.

Adverte-se, ademais, para o risco inerente a qualquer tentativa de classificação: ao mesmo tempo em que nomear pode possibilitar reconhecimento e pertencimento, também pode produzir efeitos de fixação e delimitação indevida. A linguagem, nesse contexto, revela sua ambivalência constitutiva: instrumento de emancipação e, simultaneamente, potencial mecanismo de normatização. Tal tensão não é aqui resolvida, mas assumida como parte integrante do campo de estudo.

Cumpre ainda destacar que determinados termos possuem origem cultural específica, não sendo universalmente aplicáveis. Expressões como Two-Spirit ou Hijra, por exemplo, emergem de contextos históricos, sociais e espirituais próprios, não podendo ser simplesmente transpostas para outras realidades sem o devido cuidado analítico. Recomenda-se, portanto, atenção ao uso contextualizado dessas denominações, evitando generalizações ou apropriações indevidas.

No que concerne à estrutura do apêndice, optou-se pela apresentação dos termos em sua forma original, majoritariamente em língua inglesa, seguidos de sua adaptação ou aproximação em português, quando possível. Cada entrada é organizada em parágrafo único, contendo: (i) o termo original; (ii) a forma aportuguesada; (iii) a indicação de sua origem – comunitária, acadêmica, ativista ou digital –; e (iv) uma descrição sucinta de seu significado, redigida em linguagem não essencializante, privilegiando expressões como “refere-se a”, “designa” ou “pode indicar”. Quando pertinente, acrescentam-se observações complementares acerca da variabilidade semântica ou do uso contextual do termo.

Para a adequada inteligibilidade do apresentado e para prevenir ambiguidades interpretativas, explicitar o sentido atribuído às categorias de origem indicadas ao longo da listagem, as quais não possuem caráter classificatório rígido, mas funcionam como referenciais contextuais de circulação e produção dos termos. Por origem comunitária, entende-se aquelas denominações que emergem do uso direto por sujeitos e coletividades que vivenciam tais identidades, sendo construídas no interior de comunidades – frequentemente *Queer* – como formas de autoidentificação e reconhecimento mútuo. Tais termos não derivam, em regra, de sistematizações acadêmicas formais, mas de práticas sociais vivas, marcadas pela experiência compartilhada e pela necessidade de nomeação. Origem acadêmica, designam-se os termos que foram formulados, sistematizados ou amplamente discutidos no âmbito de produções científicas, filosóficas ou institucionais. Trata-se de conceitos que, embora possam dialogar com experiências vividas, encontram-se ancorados em referenciais teóricos, metodológicos e críticos, sendo reconhecidos e debatidos no campo das ciências humanas, sociais ou biomédicas.

Já a origem ativista, compreendem-se aquelas expressões que surgem no contexto de movimentos sociais, políticos ou militantes, voltados à afirmação de direitos, visibilidade e reconhecimento de grupos historicamente marginalizados. Tais termos carregam, frequentemente, uma dimensão estratégica e reivindicatória, articulando linguagem e ação política. Por fim, por origem digital, referem-se as denominações que emergem, se difundem ou se transformam predominantemente em ambientes virtuais, tais como fóruns, redes sociais e plataformas colaborativas. Esses termos tendem a apresentar maior plasticidade semântica, rápida circulação e constante reconfiguração, refletindo dinâmicas contemporâneas de produção de linguagem e identidade.

Ressalte-se que tais categorias não são mutuamente excludentes, podendo um mesmo termo transitar entre diferentes esferas ao longo do tempo. Sua indicação, portanto, não visa fixar a origem de modo definitivo, mas oferecer ao leitor um indicativo do contexto predominante em que a denominação foi produzida ou difundida.

Muitas dessas identidades encontram-se associadas a bandeiras e símbolos específicos, que operam como marcadores visuais de identidade, resistência e pertencimento coletivo. Tais elementos não apenas representam grupos sociais, mas também condensam historicidades, lutas políticas e processos de reconhecimento. A presença dessas bandeiras reforça o caráter socialmente compartilhado das identidades, ao mesmo tempo em que evidencia sua dimensão performativa e simbólica. Se há referência visual, há pessoas se identificando.

Reconhece-se que o campo das identidades de gênero encontra-se em constante transformação. Novas denominações emergem, outras caem em desuso, e muitas se reconfiguram ao longo do tempo. Nesse horizonte, este apêndice deve ser compreendido como um recorte temporal de um processo em curso, aberto a futuras ampliações, revisões e reformulações. A presente sistematização, portanto, não encerra o debate, mas antes o inaugura sob uma perspectiva que articula reconhecimento, crítica e responsabilidade epistemológica. Assim, entre a necessidade de nomear e o risco de limitar, este trabalho assume a tarefa de habitar a tensão, oferecendo não respostas definitivas, mas possibilidades de enunciação – espaço onde o sujeito, finalmente, pode começar a dizer-se.

BREVE LISTA (NÃO EXAUSTIVA, APENAS UM RECORTE ATUAL)

Abimegender, em português abimegênero [Origem: comunitária/digital]: refere-se a uma identidade de gênero profunda, infinita ou impossível de ser completamente compreendida ou delimitada, sendo frequentemente descrita como imensurável em sua extensão. Observa-se que o termo enfatiza a incapacidade da linguagem de abarcar integralmente a experiência subjetiva de gênero.

Adamasgender, em português adamásgênero [Origem: comunitária]: designa uma identidade de gênero que é considerada inabalável ou que não pode ser alterada, comparada metaforicamente a algo indestrutível. Pode indicar estabilidade interna, ainda que não necessariamente vinculada ao binarismo.

Aerogender, em português aerogênero [Origem: digital]: refere-se a um gênero que parece leve, etéreo ou fluido, podendo mudar conforme o ambiente ou as interações. Frequentemente associado a sensações de leveza ou deslocamento.

Aesthetigender, em português esteticagênero [Origem: digital/estética]: identidade de gênero fortemente vinculada a experiências estéticas, como cores, atmosferas, imagens ou estilos visuais, mais do que a categorias sociais tradicionais.

Affectugender, em português afetogênero [Origem: comunitária]: caracteriza-se por um gênero que varia de acordo com o estado emocional ou afetivo do indivíduo. Ressalta-se a interrelação entre emoção e identidade.

Agender, em português agênero [Origem: acadêmica/comunitária]: refere-se à ausência de identificação com qualquer gênero, ou à experiência de um gênero neutro ou inexistente. Trata-se de um dos termos mais reconhecidos na literatura contemporânea.

Agenderflux, em português agênero-fluxo [Origem: comunitária]: designa uma identidade majoritariamente sem gênero, mas que pode variar em intensidade ao longo do tempo, sem necessariamente assumir categorias fixas.

Alexigender, em português alexigênero [Origem: digital]: refere-se à dificuldade de identificar ou descrever o próprio gênero, seja por complexidade interna ou por limitações linguísticas.

Aliagender, em português aliagênero [Origem: comunitária]: indica uma identidade de gênero que é experienciada como completamente distinta ou exterior às categorias tradicionais de gênero.

Ambigender, em português ambigênero [Origem: comunitária]: refere-se à vivência simultânea de dois gêneros de forma indistinta ou sobreposta, sem clara separação entre

eles.

Amaregender, em português amaregênero [Origem: digital]: identidade de gênero caracterizada por uma sensação de mudança sutil e constante, sem transições abruptas, semelhante a um deslizamento contínuo.

Anesigender, em português anesigênero [Origem: digital]: refere-se a um gênero que é sentido, mas difícil de descrever ou nomear com precisão, permanecendo parcialmente indefinido.

Angenital, igual em português [Origem: comunitária]: termo que pode indicar uma identidade de gênero desvinculada de características biológicas ou sexuais, enfatizando a dissociação entre corpo e gênero.

Anongender, em português anongênero [Origem: digital]: refere-se a uma identidade de gênero presente, mas não rotulada, seja por escolha ou por inadequação das categorias disponíveis.

Antigender, em português antigênero [Origem: teórica/ativista]: designa uma posição de rejeição ativa às categorias de gênero, entendidas como construções normativas limitantes.

Apagender, em português apagênero [Origem: digital]: caracteriza-se por um gênero que pode desaparecer ou tornar-se ausente em determinados momentos.

Aquagender, em português aquagênero [Origem: estética/digital]: refere-se a um gênero percebido como fluido, adaptável e mutável, frequentemente associado à metáfora da água.

Archaigender, em português arcaigênero [Origem: digital]: identidade de gênero descrita como antiga, primitiva ou anterior às categorias modernas.

Astralgender, em português gênero astral [Origem: digital/estética]: gênero associado a sensações cósmicas, espirituais ou não terrestres, muitas vezes ligado à transcendência.

Autigender, em português autigênero [Origem: comunitária]: termo utilizado por pessoas autistas para descrever uma experiência de gênero intrinsecamente ligada à sua neurodivergência. Ressalta-se a dimensão interseccional.

Bigender, em português bigênero [Origem: acadêmica/comunitária]: refere-se à vivência de dois gêneros, que podem se manifestar de forma simultânea ou alternada. Esses gêneros podem pertencer ao espectro binário ou não binário.

Biogender, em português biogênero [Origem: digital]: identidade de gênero profundamente conectada à natureza, ao corpo ou a processos biológicos, podendo variar conforme estados físicos ou ambientais.

Blurgender, em português blurgênero [Origem: digital]: caracteriza-se por um gênero indistinto, "borrado" ou difícil de definir, no qual as fronteiras identitárias não são claramente perceptíveis.

Boyflux, em português masculinidade fluida [Origem: comunitária]: refere-se a uma identidade majoritariamente masculina cuja intensidade varia ao longo do tempo.

Burstgender, em português gênero em explosão [Origem: digital]: descreve um gênero que se manifesta de forma intensa e súbita, podendo desaparecer ou transformar-se rapidamente.

Cassgender, em português cassgênero [Origem: comunitária]: indica uma identidade na qual o gênero não é considerado relevante para a própria experiência subjetiva; a pessoa pode ter um gênero, mas não o considera significativo.

Cassflux, em português cassgênero fluido [Origem: digital]: variação do cassgender em que o grau de importância atribuído ao gênero oscila ao longo do tempo.

Cavusgender, em português cavusgênero [Origem: digital]: refere-se a um gênero sentido como vazio ou oco, podendo indicar ausência de conexão com categorias tradicionais.

Cendgender, em português cendgênero [Origem: digital]: identidade de gênero que muda constantemente, sem padrão fixo ou previsibilidade.

Ceterogender, em português ceterogênero [Origem: comunitária]: termo utilizado por pessoas não binárias para indicar identidade fora do sistema binário homem/mulher.

Collgender, em português colgênero [Origem: digital]: caracteriza-se por um gênero que parece fragmentado ou composto por partes distintas.

Colorgender, em português gênero-cor [Origem: estética/digital]: identidade de gênero associada a cores específicas ou à percepção cromática como forma de expressão identitária.

Commogender, em português comumgênero [Origem: digital]: refere-se a um gênero que se apresenta como "comum" ou compartilhado, mas sem aderência às categorias tradicionais.

Condigender, em português condigênero [Origem: digital]: identidade de gênero que depende de circunstâncias específicas ou contextos situacionais.

Cosmogender, em português cosmogênero [Origem: digital/estética]: gênero associado ao universo, ao cosmos ou a uma dimensão expansiva e não terrestre.

Cryptogender, em português criptogênero [Origem: digital]: refere-se a um gênero oculto, secreto ou não revelado, seja por escolha ou por impossibilidade de expressão.

Cybergender, em português cibergênero [Origem: digital]: identidade de gênero influenciada

por ambientes virtuais, tecnologia ou experiências digitais.

Demiboy, em português Demi masculino [Origem: comunitária]: refere-se a alguém que se identifica parcialmente como masculino, mas não completamente.

Demigirl, em português Demi feminino [Origem: comunitária]: identidade parcialmente feminina, sem total identificação com o feminino.

Demigender, em português Demi gênero [Origem: comunitária]: termo guarda-chuva para identidades parcialmente vinculadas a um gênero específico.

Domgender, em português domgênero [Origem: digital]: identidade de gênero que exerce influência dominante sobre outras identidades simultâneas.

Dragongender, em português dracogênero [Origem: digital/estética]: refere-se a uma identidade de gênero associada simbolicamente a dragões ou a características míticas como força, transformação e não linearidade. Frequentemente utilizado de forma metafórica.

Duragender, em português duragênero [Origem: digital]: identidade de gênero percebida como estável externamente, mas que sofre variações internas sutis ao longo do tempo.

Egogender, em português egogênero [Origem: comunitária]: designa uma identidade de gênero profundamente pessoal e singular, definida primariamente pela experiência individual, sem necessidade de correspondência com categorias externas.

Epicene, em português epiceno [Origem: linguística/acadêmica]: refere-se a uma identidade de gênero neutra ou indiferenciada, frequentemente associada também a formas linguísticas não marcadas por gênero.

Esspigender, em português esspigênero [Origem: digital]: caracteriza-se por um gênero que não pode ser plenamente descrito, sendo compreendido apenas de forma intuitiva pelo próprio sujeito.

Exgender, em português exgênero [Origem: comunitária]: refere-se a uma identidade de gênero que foi abandonada ou que deixou de fazer sentido para o indivíduo, indicando uma relação de ruptura com identificações anteriores.

Existigender, em português existigênero [Origem: digital]: identidade de gênero cuja principal característica é simplesmente existir, sem necessidade de categorização adicional ou definição.

Femgender, em português femgênero [Origem: comunitária]: refere-se a um gênero relacionado ao feminino, sem necessariamente corresponder às definições tradicionais de mulher.

Fluidflux, em português fluxo fluido [Origem: digital]: designa uma identidade em constante

mudança, tanto em intensidade quanto em direção, sem padrão fixo.

Genderblank, em português gênero em branco [Origem: digital]: refere-se a uma experiência de ausência de definição de gênero, como se a identidade estivesse "em branco" ou não preenchida.

Genderfae, em português gênero-fada [Origem: comunitária]: identidade fluida que exclui o masculino, podendo variar entre diferentes formas não masculinas.

Genderfaun, em português gênero-fauno [Origem: comunitária]: identidade fluida que exclui o feminino, podendo variar entre diferentes formas não femininas.

Genderfluid, em português gênero fluido [Origem: acadêmica/comunitária]: refere-se a uma identidade de gênero que varia ao longo do tempo, podendo transitar entre diferentes expressões ou categorias.

Genderflux, em português gênero-fluxo [Origem: comunitária]: caracteriza-se por variações na intensidade do gênero, mais do que em sua categoria.

Genderless, em português sem gênero [Origem: comunitária]: refere-se à ausência de identificação com qualquer gênero.

Genderqueer, em português gênero *Queer* [Origem: acadêmica/comunitária]: termo guarda-chuva para identidades que desafiam ou transcendem o binarismo de gênero.

Gendervoid, em português vazio de gênero [Origem: digital]: descreve uma experiência de ausência de gênero acompanhada por uma sensação de vazio.

Glitchgender, em português gênero glitch [Origem: digital]: refere-se a um gênero que parece "falhar" ou apresentar inconsistências, como uma metáfora inspirada em falhas digitais.

Graygender, em português gênero cinza [Origem: comunitária]: refere-se a uma identidade de gênero parcialmente definida ou de baixa intensidade, situada entre presença e ausência de gênero.

Healgender, em português healgênero [Origem: digital]: identidade de gênero que se transforma em resposta a processos de cura emocional ou psicológica, podendo variar conforme o estado interno do sujeito.

Heliogender, em português heliogênero [Origem: estética/digital]: gênero associado simbolicamente ao sol, frequentemente relacionado a sensações de calor, energia ou centralidade.

Hemigender, em português hemigênero [Origem: comunitária]: refere-se a uma identificação parcial com um gênero específico, sem que haja uma identificação completa.

Horogender, em português horogênero [Origem: digital]: identidade de gênero que muda ao longo do tempo de maneira previsível, como em ciclos ou padrões.

Hydrogender, em português hidrogênero [Origem: estética/digital]: gênero percebido como fluido, adaptável e em constante transformação, frequentemente associado à metáfora da água.

Impulsgender, em português impulsgênero [Origem: digital]: refere-se a um gênero que surge de forma repentina e impulsiva, podendo desaparecer com a mesma rapidez.

Intergender, em português intergênero [Origem: comunitária]: identidade situada entre ou além das categorias tradicionais de gênero, podendo envolver elementos do masculino e do feminino sem se fixar em nenhum deles.

Isogender, em português isogênero [Origem: digital]: refere-se a um gênero que permanece constante e equilibrado, sem variações perceptíveis.

Juxera, em português juxera [Origem: comunitária]: identidade de gênero não binária, distinta de masculino e feminino, frequentemente utilizada por pessoas que rejeitam completamente essas categorias.

Libragender, em português libragênero [Origem: comunitária]: caracteriza-se por uma identidade majoritariamente agênero, com uma leve conexão a outro gênero.

Libramasculine, em português libramasculino [Origem: comunitária]: refere-se a uma identidade predominantemente agênero com uma leve inclinação ao masculino.

Librafeminine, em português librafeminino [Origem: comunitária]: identidade predominantemente agênero com leve inclinação ao feminino.

Liminagender, em português liminagênero [Origem: digital]: refere-se a um gênero que existe em estado liminar, entre categorias, sem se fixar plenamente em nenhuma.

Lunargender, em português lunar-gênero [Origem: estética/digital]: identidade de gênero associada à lua, frequentemente relacionada a ciclos, variações e estados introspectivos.

Maverique, sem diferença em português [Origem: comunitária]: refere-se a uma identidade de gênero não binária completamente independente das categorias masculino e feminino, não sendo definida por relação ou oposição a elas.

Mascgender, em português mascgênero [Origem: comunitária]: identidade de gênero associada ao masculino, sem necessariamente corresponder à categoria homem.

Mirrorgender, em português espelhogênero [Origem: digital]: refere-se a um gênero que se molda em resposta ao ambiente social ou às pessoas ao redor, funcionando de maneira reflexiva.

Multigender, em português multigênero [Origem: comunitária]: designa a vivência de múltiplas identidades de gênero, simultaneamente ou em alternância.

Neutrois, sem mudança em português [Origem: comunitária/acadêmica]: refere-se a uma

identidade de gênero neutra, frequentemente associada à ausência de gênero ou a um estado de neutralidade estável.

Nonbinary, em português não binário [Origem: acadêmica/comunitária]: termo guarda-chuva para identidades que não se enquadram exclusivamente como masculino ou feminino.

Novigender, em português novigênero [Origem: digital]: identidade de gênero caracterizada por uma complexidade tal que não pode ser descrita adequadamente pelos termos existentes.

Omnigender, em português omnigênero [Origem: comunitária]: refere-se à experiência de múltiplos ou todos os gêneros simultaneamente.

Oneirogender, em português oneirogênero [Origem: digital]: gênero associado a sonhos, estados oníricos ou experiências inconscientes.

Pangender, em português pangênero [Origem: comunitária]: identidade que abrange múltiplos gêneros ou a totalidade das possibilidades de gênero.

Paragender, em português paragênero [Origem: digital]: refere-se a uma identidade próxima, mas não idêntica, a um gênero específico.

Perigender, em português perigênero [Origem: digital]: identidade de gênero que varia de forma imprevisível ou caótica.

Polygender, em português poligênero [Origem: comunitária]: refere-se à vivência de vários gêneros, ainda que não todos.

Pomogender, em português pomogênero [Origem: teórica]: identidade de gênero que rejeita completamente categorias fixas, inspirada na pós-modernidade.

Proxvir, em português proxvir [Origem: comunitária]: identidade próxima ao masculino, mas distinta de ser homem.

Proxangi, em português proxangi [Origem: comunitária]: identidade próxima ao feminino, mas distinta de ser mulher.

Quoigender, em português quoigênero [Origem: comunitária]: refere-se a uma identidade de gênero na qual o próprio conceito de gênero é questionado ou considerado inaplicável à experiência do sujeito.

Relgender, em português relgênero [Origem: digital]: identidade de gênero que se constitui em relação direta com outras pessoas, contextos ou vínculos sociais.

Selenogender, em português selenogênero [Origem: estética/digital]: gênero associado simbolicamente à lua, frequentemente relacionado a ciclos, variações e estados emocionais mutáveis.

Simigender, em português simigênero [Origem: digital]: refere-se a uma identidade

parcialmente semelhante a um gênero específico, sem corresponder plenamente a ele.

Solargender, em português solargênero [Origem: estética/digital]: identidade de gênero associada ao sol, podendo indicar estabilidade, intensidade ou centralidade.

Staticgender, em português estáticogênero [Origem: digital]: refere-se a um gênero que permanece constante e imutável ao longo do tempo.

Subgender, em português subgênero [Origem: digital]: identidade de gênero subordinada ou influenciada por outra identidade principal.

Systemgender, em português sistemagênero [Origem: comunitária]: termo utilizado por pessoas com experiências dissociativas para descrever múltiplas identidades de gênero dentro de um mesmo sistema psíquico.

Transgender, em português transgênero [Origem: acadêmica/comunitária]: refere-se a pessoas cuja identidade de gênero difere do sexo atribuído ao nascimento.

Trigender, em português trigênero [Origem: comunitária]: identidade que envolve três gêneros, simultaneamente ou em alternância.

Turbogender, em português turbogênero [Origem: digital]: caracteriza-se por mudanças rápidas e intensas na experiência de gênero.

Ultragender, em português ultragênero [Origem: digital]: refere-se a uma identidade de gênero intensa, expansiva ou que ultrapassa categorias convencionais, podendo ser descrita como amplificada.

Umbraegender, em português umbragênero [Origem: estética/digital]: identidade de gênero associada à sombra, à obscuridade ou a estados introspectivos e ocultos.

Unigender, em português unigênero [Origem: digital]: refere-se à experiência de um único gênero de forma clara e estável, sem variações significativas.

Vapogender, em português vaporgênero [Origem: digital]: caracteriza-se por um gênero que parece efêmero, difuso ou difícil de apreender, como vapor.

Venngender, em português venngênero [Origem: digital]: identidade de gênero que se situa na interseção entre diferentes categorias, semelhante à sobreposição de conjuntos.

Verangender, em português verangênero [Origem: digital]: refere-se a um gênero que se modifica ao longo do tempo, podendo amadurecer ou transformar-se progressivamente.

Vibragender, em português vibragênero [Origem: estética/digital]: identidade de gênero percebida como dinâmica, pulsante ou em constante vibração.

Vocigender, em português vocigênero [Origem: digital]: gênero fortemente influenciado pela voz, expressão vocal ou percepção sonora do próprio sujeito.

Voidgender, em português vazio-gênero [Origem: digital]: refere-se a uma experiência de

ausência de gênero acompanhada por sensação de vazio ou desconexão.

Wavergender, em português gênero ondulante [Origem: digital]: identidade que varia suavemente ao longo do tempo, como ondas.

Xenogender, em português xenogênero [Origem: comunitária]: termo guarda-chuva para identidades de gênero que são descritas por analogias não humanas, como natureza, objetos ou conceitos abstratos. Ressalta-se seu caráter altamente subjetivo.

Xumgender, em português xumgênero [Origem: digital]: refere-se a um gênero que não pode ser compreendido por parâmetros humanos convencionais.

Zodiacgender, em português zodiacgênero [Origem: estética/digital]: identidade de gênero associada a signos zodiacais ou arquétipos astrológicos.

EXPANSÃO EM COMPLEMENTO (TERMINOLOGIAS CONSOLIDADAS, RELEVANTES E CONTEMPORÂNEAS AINDA NÃO LISTADAS):

A incorporação desta expansão evidencia que a listagem de identidades de gênero não se esgota em uma lógica enumerativa, mas se apresenta como campo aberto, em constante reconfiguração. A coexistência de termos oriundos de múltiplas matrizes – linguísticas, culturais, digitais e subjetivas – reafirma que a linguagem, longe de estabilizar o gênero, opera como espaço de sua permanente reinvenção. Obs.: alguns termos se originaram em uma fonte já em língua portuguesa, dispensando o "em português" (removido manualmente pela autora).

Abrogênero [Origem: comunitária]: identidade de gênero que muda continuamente.

Aiteiriogênero [Origem: digital]: refere-se a um gênero etéreo ou intangível, difícil de localizar ou definir.

Alterhuman gender, em português gênero alterumano [Origem: digital/comunitária]: refere-se a identidades de gênero relacionadas a experiências não estritamente humanas, podendo envolver identificação com entidades, espécies ou estados de existência não convencionais.

Amalgagênero [Origem: digital]: identidade composta por múltiplos gêneros fundidos.

Androfluid, em português androfluido [Origem: digital]: refere-se a uma identidade fluida que oscila predominantemente em torno do masculino.

Androgyne, em português andrógino [Origem: acadêmica/comunitária]: refere-se a uma identidade que combina ou transcende elementos tradicionalmente associados ao masculino e ao feminino.

Androgynous, em português androgínico [Origem: estética/comunitária]: expressão de gênero que mistura características masculinas e femininas, podendo ou não refletir identidade de gênero.

Androx, sem mudança em português [Origem: comunitária]: identidade próxima ao masculino, mas não equivalente a homem.

Apogender, em português apogênero [Origem: digital]: refere-se a um gênero distante ou separado das categorias convencionais, frequentemente percebido como desconectado.

Aporagênero [Origem: comunitária]: identidade de gênero distinta das categorias tradicionais e que não pode ser definida por termos existentes.

Asexual, em português assexual [Origem: acadêmica/comunitária]: refere-se a pessoas que experienciam pouca ou nenhuma atração sexual, podendo, contudo, vivenciar vínculos afetivos.

Autonomous gender, em português gênero autônomo [Origem: teórica]: designa uma identidade que se constitui independentemente de referenciais sociais tradicionais.

Beluagênero, em português beluagênero [Origem: digital]: identidade de gênero vinculada a bestialidade simbólica ou força instintiva.

Bisexual, igual em português [Origem: acadêmica/comunitária]: refere-se a pessoas que se sentem atraídas por mais de um gênero, não necessariamente de forma simultânea ou em igual intensidade.

Bordergênero [Origem: digital]: identidade situada em limites ou fronteiras.

Caelgênero [Origem: estética]: identidade associada ao céu, ao espaço ou a dimensões elevadas.

Celestariane, em português celestariano [Origem: digital]: identidade de gênero vinculada a elementos celestes ou astronômicos.

Cenrell, o mesmo em português [Origem: comunitária]: identidade neutra ou intermediária dentro de sistemas não binários.

Cervusgênero [Origem: digital]: gênero associado a cervos ou simbologias relacionadas.

Ciclogênero [Origem: digital]: gênero que varia em ciclos previsíveis.

Coexta [Origem: comunitária]: identidade que combina múltiplos gêneros de forma simultânea.

Cogitogênero [Origem: teórica]: identidade de gênero relacionada à reflexão, pensamento ou consciência.

Contigênero [Origem: digital]: identidade de gênero que muda conforme contexto.

Córique [Origem: estética]: gênero associado a movimento corporal, dança ou expressão coreográfica.

Desgênero [Origem: ativista]: rejeição ativa das categorias de gênero.

Divisigênero [Origem: digital]: identidade de gênero segmentada ou fragmentada.

Driagênero [Origem: estética]: gênero associado a árvores ou natureza arbórea.

Dubgênero [Origem: digital]: identidade dupla, com sobreposição.

Emperceptine, também em português [Origem: digital]: gênero não plenamente perceptível.

Faunagênero [Origem: digital]: gênero relacionado a animais ou características animalizadas.

Femfluid, em português femfluido [Origem: digital]: identidade fluida com variações centradas no feminino.

Floragênero [Origem: estética]: identidade associada a flores, crescimento ou natureza vegetal.

Gay, absorvida pelo português [Origem: comunitária/ativista]: designa, de modo geral, homens que se identificam afetiva e/ou sexualmente com outros homens, podendo também ser utilizado de forma mais ampla para identidades homossexuais. O termo gay, em língua inglesa, apresenta uma trajetória semântica rica e mutável. Em sua acepção mais antiga, oriunda do inglês medieval, "gay" significava "alegre", "jovial", "despreocupado" ou "festivo". Era utilizado para descrever estados de espírito associados à leveza e à vivacidade. Ao longo dos séculos XIX e XX, o termo passou por um deslocamento semântico, sendo gradualmente associado a comportamentos considerados socialmente "desviantes" ou não normativos, até que, no século XX, especialmente a partir das décadas de 1950 e 1960, foi apropriado por comunidades homossexuais, adquirindo o sentido contemporâneo predominante. Atualmente, "gay" designa, em seu uso mais comum, pessoas que se identificam afetiva e/ou sexualmente com indivíduos do mesmo gênero, sendo frequentemente empregado para homens, embora, em determinados contextos, possa abranger identidades mais amplas dentro da homossexualidade. Do ponto de vista teórico, a ressignificação do termo exemplifica um fenômeno caro à teoria *Queer*: a apropriação de um signo previamente marcado por estigma e sua transformação em categoria de identidade e afirmação política.

Gender nonconforming, em português não conformidade de gênero [Origem: acadêmica]: descreve indivíduos cuja expressão de gênero não corresponde às expectativas sociais associadas ao sexo atribuído.

Gendoux [Origem: digital]: identidade de gênero suave, fluida ou não rigidamente definida.

Generique [Origem: digital]: refere-se a um gênero genérico ou indefinido, sem características específicas claramente delimitadas.

Gênero-ametista, em português ametistagênero [Origem: estética]: gênero associado a minerais ou pedras preciosas, com carga simbólica específica.

Gênero-concha [Origem: digital]: refere-se a um gênero que se protege, se fecha ou se

resguarda em determinadas situações.

Gênero-orientação [Origem: digital]: designa uma identidade de gênero que se articula diretamente com a orientação afetivo-sexual, borrando as fronteiras entre ambas.

Gênero-vácuo [Origem: digital]: identidade caracterizada pela ausência ou esvaziamento de gênero.

Heterosexual, geralmente mencionado apenas como hetero [Origem: acadêmica/comunitária]: refere-se a indivíduos cuja atração afetiva e/ou sexual se direciona a pessoas de gênero diferente do seu. Trata-se de uma das categorias centrais na organização moderna da sexualidade, historicamente instituída como norma hegemônica, a partir da qual outras identidades passaram a ser definidas por diferença ou desvio. Ressalta-se que, no campo dos estudos críticos, ela não é compreendida como dado natural, mas como construção social inserida em um regime de heteronormatividade, que regula expectativas de gênero, desejo e organização familiar. A nomeação da heterossexualidade, neste contexto, não visa equipará-la às identidades dissidentes por mera simetria formal, mas revelar que a própria norma, quando nomeada, perde sua aparência de naturalidade e se inscreve no campo das construções históricas e discursivas.

Hijra [Origem: sul-asiática]: identidade tradicional presente em países como Índia e Paquistão, com reconhecimento social e religioso próprio, distinta das categorias ocidentais de gênero.

Ilusogênero [Origem: digital]: identidade percebida como ilusória ou instável.

Incertagênero [Origem: digital]: identidade indefinida ou incerta.

Intergenderfluid, em português intergênero fluido [Origem: digital]: identidade que transita entre estados intergênero.

Intersex, em português intersexo [Origem: biomédica/acadêmica]: designa indivíduos que nascem com características sexuais (cromossômicas, hormonais ou anatômicas) que não se enquadram nas definições típicas de masculino ou feminino.

Juxtaneutrangi [Origem: digital]: identidade próxima a um gênero neutro, sem coincidir plenamente com ele.

Kinetigênero, em português cinetigênero [Origem: estética]: gênero associado a movimento e energia.

Kingender, em português kingênero [Origem: digital]: refere-se a um gênero associado a experiências de identidade não humana ou ficcional, frequentemente vinculado a comunidades alterhumanas.

Lexegênero [Origem: digital]: gênero relacionado à linguagem, palavras ou estruturas

discursivas.

Liberique [Origem: comunitária]: identidade de gênero livre de classificações rígidas.

Lichtgênero [Origem: estética]: identidade associada à luz, luminosidade ou claridade simbólica.

Metagender, em português metagênero [Origem: teórica]: refere-se a uma identidade que se posiciona além ou acima das categorias tradicionais de gênero.

Multirrégua de gêneros, em português multirrégua [Origem: digital]: metáfora para múltiplas medidas ou intensidades de gênero coexistindo.

Multitransgender, em português multitrans [Origem: comunitária]: refere-se a indivíduos que experienciam múltiplos processos de transição ou múltiplas identidades trans ao longo do tempo.

Musicagênero [Origem: estética]: identidade de gênero expressa ou percebida através de música, ritmo ou sonoridade.

Mutaregênero [Origem: digital]: gênero que sofre mutações constantes.

Nanogênero [Origem: digital]: identidade extremamente sutil ou de baixa intensidade.

Neogender, em português neogênero [Origem: digital]: termo guarda-chuva para identidades de gênero recentes, frequentemente criadas em ambientes digitais para expressar experiências subjetivas específicas.

Neurogênero [Origem: comunitária/interseccional]: refere-se a identidades de gênero cuja experiência está intrinsecamente relacionada à neurodivergência, indicando que o gênero é percebido de maneira singular em função da estrutura cognitiva do sujeito.

Neutrax [Origem: comunitária]: identidade neutra com variações internas.

Neutrique, em português neutrico [Origem: comunitária]: identidade de gênero neutra com especificidade linguística.

Neutrofluid, em português neutrofluido [Origem: digital]: identidade que transita entre estados de neutralidade de gênero e outras expressões.

Non-binary man, em português homem não binário [Origem: comunitária]: refere-se a indivíduos que se identificam parcialmente com o masculino, sem aderir plenamente à categoria homem dentro do binarismo tradicional.

Non-binary woman, em português mulher não binária [Origem: comunitária]: designa pessoas que mantêm relação com o feminino, sem se reconhecer integralmente como mulher nos termos normativos.

Non-binary, em português não binário [Origem: acadêmica/comunitária]: refere-se a identidades que não se enquadram exclusivamente nas categorias de homem ou mulher.

Nonconforming Gender, em português gênero não conforme [Origem: acadêmica]: refere-se a expressões de gênero que não se alinham às expectativas sociais normativas. Preferimos usar a tradução não conformidade de gênero ou não em conformidade ao gênero.

Nonpuella / Nonvir, em português não-mulher / não-homem [Origem: comunitária]: identidades definidas pela negação das categorias binárias tradicionais.

Pansexual, igual em português ou forma reduzida pan [Origem: acadêmica/comunitária]: designa indivíduos cuja atração não se limita ao gênero, podendo abranger pessoas independentemente de sua identidade de gênero.

Parabinary, em português parabinário [Origem: comunitária]: identidade que se relaciona com o binarismo, sem se encaixar completamente nele.

Pendogênero [Origem: digital]: gênero oscilante.

Pictogênero [Origem: digital/estética]: identidade de gênero que se expressa predominantemente por imagens ou representações visuais.

Pixelgênero [Origem: digital]: gênero fragmentado em pequenas unidades.

Queerplatonic identity, em português identidade *Queer*platônica [Origem: comunitária]: relacionada a formas de vínculo e identidade que transcendem distinções tradicionais entre amizade e relacionamento romântico.

Quivergênero [Origem: digital]: identidade instável ou vibrante.

Reflectigênero [Origem: digital]: identidade que se adapta ao ambiente.

Roleta de gêneros [Origem: digital]: identidade caracterizada por mudanças imprevisíveis.

Romantogênero [Origem: digital]: gênero relacionado à experiência afetiva.

Sinestegênero [Origem: neuro/estética]: gênero percebido por múltiplos sentidos.

Third gender, em português terceiro gênero [Origem: antropológica]: categoria utilizada em diversos contextos culturais para designar identidades além do masculino e feminino.

Transandrogynous, em português transandrógino [Origem: comunitária]: identidade que combina experiências trans com expressão ou identidade andrógina, situando-se entre ou além das categorias binárias.

Transfeminine, em português transfeminino [Origem: comunitária]: designa indivíduos cuja identidade se aproxima do feminino.

Transgender, em português transgênero [Origem: acadêmica/comunitária]: termo guarda-chuva para pessoas cuja identidade de gênero difere do sexo atribuído ao nascimento.

Transmasculine, em português transmasculino [Origem: comunitária]: refere-se a pessoas cuja identidade se aproxima do masculino, independentemente do sexo atribuído ao

nascimento.

Transsexual, o mesmo em português [Origem: médica/acadêmica]: refere-se, tradicionalmente, a pessoas que buscam ou realizaram transição corporal; ressalta-se que seu uso contemporâneo é objeto de debate, sendo, por vezes, substituído por "transgênero".

Travesti [Origem: latino-americana]: identidade de gênero historicamente situada na América Latina, especialmente no Brasil, com especificidades culturais e políticas próprias.

Two-gender, em português dois gêneros [Origem: comunitária]: refere-se a pessoas que experienciam dois gêneros distintos, podendo ou não alternar entre eles.

Two-Spirit, traduzido aqui como Espírito Dual [Origem: indígena norte-americana]: termo cultural específico de povos originários da América do Norte, que designa identidades que integram dimensões espirituais, sociais e de gênero. Ressalta-se que seu uso fora desses contextos deve ser evitado.

Urbanox [Origem: digital]: gênero relacionado à experiência urbana, cultura citadina ou ambientes metropolitanos.

Vacuobinárie, em português vacuobinário [Origem: digital]: refere-se a uma ausência de gênero dentro da lógica binária.

Zomem/Zenino [Origem: comunitária]: variantes linguísticas para identidades masculinas não binárias.

Zulher/Zenina [Origem: comunitária]: termos alternativos para identidades femininas não binárias.

AUTOAPRESENTAÇÃO IDENTITÁRIA DE SUJEITOS *QUEER*

Cumpre, neste ponto, introduzir uma breve sistematização acerca das formas contemporâneas de autoapresentação identitária de sujeitos *Queer*, especialmente no que concerne à organização dos marcadores utilizados para enunciar a própria posição no campo do gênero e da sexualidade. Tal prática, amplamente difundida em contextos acadêmicos, militantes e digitais, não constitui mera formalidade discursiva, mas verdadeiro ato performativo de reconhecimento e inscrição social, no qual o sujeito se nomeia e, ao fazê-lo, reivindica inteligibilidade e legitimidade.

De modo geral, a autoapresentação segue uma ordenação relativamente estável, ainda que não rígida, podendo variar conforme contexto cultural, político ou pessoal. Em termos analíticos, é possível identificar os seguintes eixos:

i. **Identidade de gênero** (primeiros identificadores): Trata-se do elemento central da

autoapresentação, por meio do qual o sujeito indica como se reconhece no espectro de gênero. Exemplos recorrentes incluem: mulher, homem, não-binárie, gênero-fluido, agênero, entre outros. Quando pertinente, acrescenta-se a distinção entre cisgênero (quando há correspondência com o sexo atribuído ao nascimento) e transgênero (quando há deslocamento em relação a tal atribuição), como em "mulher cis" ou "homem trans".

ii. **Orientação afetivo-sexual**: Em sequência, costuma-se indicar a orientação, isto é, o campo de atração afetiva e/ou sexual do sujeito, por meio de termos como lésbica, gay, bissexual, pansexual, assexual, entre outros. Assim, expressões como "mulher cis lésbica" ou "homem trans pan" articulam gênero e desejo em uma mesma unidade enunciativa.

iii. **Pronomes de tratamento**: Cada vez mais frequente, sobretudo em ambientes institucionais e acadêmicos, é a explicitação dos pronomes pelos quais o sujeito deseja ser referido (ela/dela, ele/dele, elu/delu, entre outros). Tal prática visa não apenas evitar equívocos, mas afirmar o direito à nomeação adequada, inscrevendo a linguagem como espaço de reconhecimento.

iv. **Marcadores** interseccionais (quando relevantes): Em determinados contextos, podem ser agregados outros elementos identitários, como raça, classe, territorialidade ou condição corporal – por exemplo: "mulher trans negra", "pessoa não-binária periférica", evidenciando que a experiência subjetiva não se reduz ao gênero ou à sexualidade, mas se constitui na intersecção de múltiplos eixos.

v. **Identificações políticas ou teóricas** (opcionais): Por fim, alguns sujeitos incluem afiliações ou posicionamentos, como "*Queer*", "feminista", "não conforme com o gênero", entre outros, sinalizando não apenas uma identidade, mas um campo de pertencimento discursivo e político.

Importa ressaltar que tal ordenação não possui caráter normativo ou obrigatório. Trata-se, antes, de uma gramática emergente da autoidentificação, cuja função é tornar comunicável uma experiência que, em sua origem, é singular e irredutível. A escolha de quais marcadores utilizar – e em que ordem – permanece, em última instância, prerrogativa do sujeito.

Nesse sentido, a autoapresentação não deve ser compreendida como fixação identitária, mas como gesto situado, performativo e relacional, que se reconfigura conforme o contexto e as necessidades de enunciação. Ela constitui, simultaneamente, um ato de afirmação e um convite ao reconhecimento, inscrevendo-se no movimento mais amplo pelo qual sujeitos

historicamente marginalizados passam a nomear-se a si mesmos, deslocando as categorias que outrora lhes foram impostas.

Após a extensa enumeração das expressões contemporâneas de identidade de gênero, a compreensão dessa lógica de autoapresentação permite ao leitor apreender não apenas os termos isoladamente, mas o modo como estes se articulam na prática viva da linguagem, onde identidade, desejo e reconhecimento se entrelaçam em uma mesma operação discursiva.

FATOR METODOLÓGICO MEDIADOR

A organização, estruturação e redação preliminar dos termos contaram com o apoio de ferramenta de Inteligência Artificial (IA), utilizada como recurso auxiliar de sistematização textual. Ressalta-se, contudo, que a curadoria das denominações, a validação conceitual, a adaptação linguística e sua articulação com o referencial teórico da pesquisa constituem responsabilidade integral da autora.

Prompt usado (exemplo inicial, pois lacunas exigiram complementos): Elaborar uma listagem de denominações de identidades de gênero em circulação contemporânea, organizadas em ordem alfabética, com manutenção do termo original em inglês seguido de adaptação em português e breve descrição em linguagem não essencializante. Indicar, quando possível, a origem predominante do termo (comunitária, acadêmica, ativista ou digital) e incluir observações pertinentes sobre uso contextual ou variabilidade semântica, reconhecendo o caráter dinâmico e não exaustivo das categorias.

Cumpre explicitar o lugar atribuído ao uso de ferramentas de Inteligência Artificial no âmbito desta pesquisa, evitando tanto a adesão acrítica – aqui compreendida como tecnofetichismo – quanto a rejeição indiscriminada – caracterizada como tecnofobia. A presente investigação adota, nesse sentido, uma posição de equilíbrio crítico, reconhecendo a inteligência artificial como instrumento técnico auxiliar, desprovido de autonomia epistemológica, e cuja utilização se subordina integralmente ao juízo analítico, teórico e metodológico da pesquisadora.

A IA foi empregada, primordialmente, como recurso de apoio à organização textual, à sistematização de informações e à revisão gramatical geral, funcionando, em termos práticos, como um dispositivo de auxílio à clareza expositiva e à correção linguística. Tal uso aproxima-se da função tradicionalmente atribuída a revisores textuais, não implicando, portanto, delegação de autoria intelectual, nem substituição do trabalho crítico de elaboração conceitual.

Importa sublinhar que todas as escolhas teóricas, articulações conceituais, interpretações

analíticas e decisões metodológicas permanecem sob responsabilidade exclusiva da autora, que realizou a curadoria, validação e integração dos conteúdos produzidos com o arcabouço filosófico que sustenta a pesquisa. A ferramenta, nesse contexto, não opera como produtora de conhecimento, mas como mediadora técnica na organização da linguagem.

Reconhece-se que o uso de tais tecnologias demanda vigilância crítica permanente, uma vez que seus resultados podem refletir padrões generalizantes, simplificações conceituais ou limitações próprias de sua base de treinamento. Por essa razão, todo conteúdo gerado foi submetido a revisão rigorosa, cotejado com referenciais teóricos consolidados e ajustado às exigências acadêmicas da pesquisa. Ao invés de obscurecer o processo investigativo, a explicitação do uso da IA reafirma o compromisso com a transparência metodológica e com a integridade acadêmica, situando a tecnologia não como fim em si mesma, mas como meio instrumental, inserido em uma prática de pesquisa que permanece, em sua essência, humana, crítica e reflexiva.

De maneira quase paradoxal, a IA apresenta-se, no percurso desta investigação, como uma espécie de primeiro leitor – um analista preliminar, situado no limiar entre a técnica e a linguagem, capaz de devolver ao texto uma forma de tradução que permite à autora aferir a clareza, a coerência e a eficácia de suas próprias formulações. Não se trata, evidentemente, de atribuir à ferramenta qualquer estatuto hermenêutico autônomo, mas de reconhecer sua função mediadora: ao reconfigurar o enunciado, ela evidencia ambiguidades ou lacunas que, por vezes, escapam à leitura autoral imediata.

Nesse sentido, a inteligência artificial opera como um espelho linguístico, no qual o texto se vê deslocado de sua origem e, justamente por isso, torna-se mais legível. Tal operação, longe de substituir a leitura crítica humana, a intensifica, ao oferecer um campo de experimentação em que a autora pode testar a inteligibilidade de seus argumentos, ajustar a precisão conceitual e refinar a articulação discursiva. Entre o risco da automatização e a potência da mediação, a IA inscreve-se como um dispositivo auxiliar de leitura e reescrita, cuja utilidade reside precisamente em sua capacidade de tensionar o texto, permitindo que este se torne, ao mesmo tempo, mais rigoroso e mais comunicável.

BIBLIOGRAFIA DO ANEXO

AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION. *Guidelines for Psychological Practice with Sexual Minority Persons.* Washington, DC: APA, 2021.

ILGA (International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association). *ILGA World*

Glossary of Terms. Disponível em: https://ilga.org/. Acesso em: 21 mar. 2026.

THE HUMAN RIGHTS CAMPAIGN FOUNDATION. *Glossary of Terms*. Disponível em: https://www.hrc.org/resources/glossary-of-terms. Acesso em: 21 mar. 2026.

UNITED NATIONS. *Free & Equal* Campaign Glossary. Disponível em: https://www.unfe.org/. Acesso em: 21 mar. 2026.

ORIENTANDO. Lista de identidades não-binárias. *Orientando: um espaço de aprendizagem.* On-line. Fontes declaradas, entre outras, Pride-Flags, Pride Flags For Us (blog deletado), Pride Archive, MOGAI Lexicon (blog deletado), Variant Archive, Radiomogai, Beyond MOGAI Pride Flags, imoga-pride, centlpede, LGBTQIA+ Wiki, MOGAI Wiki, Wiki Diversidades (antigamente Wiki Identidades) e Ume Garote Alternative. S.d. Disponível em: https://orientando.org/listas/lista-de-generos/. Acesso em: 21 mar. 2026.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

PRECIADO, Paul B. *Manifesto contrassexual*. São Paulo: n-1 edições, 2014.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I*: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 2022.

BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo*: sexualidade e gênero na experiência transexual. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

LOURO, Guacira Lopes. *Um corpo estranho*: ensaios sobre sexualidade e teoria *Queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

OPENAI. *ChatGPT*. Resposta a um prompt sobre listagem de denominações de identidades de gênero.

IDENTIFICAÇÃO DA TESE

OLIVEIRA, Trícia Beatriz Roza de. *Efetuação dos Direitos Humanos aos Sujeitos Queer*: a crítica de Judith Butler aplicada a análise literária. 2026. 339 f. Tese (Doutorado) Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL) do Instituto de Filosofia (IFILO) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Uberlândia (MG), 2026.