

Revista Crítica  
de Ciências Sociais

## Revista Crítica de Ciências Sociais

76 | 2006

Estudos queer: Identidades, contextos e acção colectiva

---

### Que há de tão *queer* na teoria *queer* por-vir?

*What's So Queer About the Queer Theory To-Come?*

*Qu'y a-t-il de tant queer dans la théorie queer à-venir?*

Michael O'Rourke

Tradutor: João Paulo Moreira

---



#### Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/rccs/870>

DOI: 10.4000/rccs.870

ISSN: 2182-7435

#### Editora

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra

#### Edição impressa

Data de publicação: 1 Dezembro 2006

Paginação: 127-140

ISSN: 0254-1106

#### Referência eletrónica

Michael O'Rourke, « Que há de tão *queer* na teoria *queer* por-vir? », *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], 76 | 2006, colocado online no dia 01 outubro 2012, criado a 30 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rccs/870> ; DOI : 10.4000/rccs.870

---



MICHAEL O'ROURKE

## Que há de tão *queer* na teoria *queer* por-vir?

O artigo propõe-se desembrulhar uma série de termos-chave que preocuparam Jacques Derrida após a chamada viragem político-ético-religiosa deste autor, desde um texto como *Force of Law* (1989) até *Voyous* (2004): termos como “auto-imunidade”, “messianicidade sem messianismo”, a “chegança” e a “democracia por-vir”, entre outros. Irei debruçar-me sobre os últimos textos de Derrida, em particular sobre a obra *Voyous* – em minha opinião, uma importante carta fundadora de uma teoria *queer* a considerar para o futuro –, bem como sobre o recente número da revista *Social Text* intitulado “Que há de *queer* nos estudos *queer* hoje?” e ainda sobre os trabalhos mais recentes de Judith Butler (sobretudo a obra de 2005 *Giving an Account of Oneself* – “Prestando contas de si”). Proponho, assim, que a palavra “auto-imunização”, um termo do léxico derridiano que se reveste de alguma novidade e ambiguidade (e muitas vezes é entendido negativamente) constitui um útil ponto de partida para se falar do indeterminável, monstruoso e até vadio futuro dos estudos *queer*, ou daquilo a que chamo a teoria *queer* por-vir.

Desde a morte de Jacques Derrida, a 8 de Outubro de 2004, que o meu trabalho se tem norteado pela responsabilidade de fazer o devido luto e de simultaneamente pensar não só o futuro dos estudos *queer* nesta fase pós-Derrida mas também os potenciais *rapprochements* entre a investigação derridiana e a teoria *queer* no momento em que se impõe lidar com o seu legado ou legados. Ainda na sequência da morte do autor, procurei, através da minha própria reflexão, dar resposta ao imperativo de repetir vezes sem conta o seu nome de maneira a começar de novo toda a filosofia, e tracei como objectivo abrir a teoria *queer* à futuridade e abraçar o impossível.<sup>1</sup> A morte de Derrida foi um “evento”, o qual me deixou atordado, num rodopio, em roda livre, sem saber bem como reagir, pelo menos até ter lido, em publicação póstuma, a tradução dos seus dois longos ensaios “The Reason of the Strongest (Are there Rogue States?)” e “The ‘World’ of the Enlightenment To Come (Exception, Calculation and Sovereignty)”, reunidos

<sup>1</sup> Pode encontrar-se uma primeira – e ainda bastante inadequada – tentativa para encontrar essa resposta em O'Rourke, 2005.

no livro de 2004 *Rogues: Two Essays on Reason*.<sup>2</sup> Tem, a meu ver, todo o cabimento aceitar o convite formulado por Ana Cristina Santos para contribuir para um número especial da *Revista Crítica de Ciências Sociais* dedicado ao tema da teoria e do activismo *queer*, e isso por duas razões: a primeira é que aquilo que a seguir exponho constitui uma espécie de manifesto no sentido de que os estudos *queer* abram as suas fronteiras e procedam a um descentramento, expondo-se a outras línguas (incluindo o português) e disciplinas (incluindo as ciências sociais). A segunda razão é que a última intervenção de Derrida antes de morrer teve lugar na Maison de France, no Rio de Janeiro, em Agosto de 2004, sendo significativo (para alguém que foi muitas vezes marginalizado pela crítica feminista mas sempre insistiu em colocar a diferença – ou *différance* – sexual no centro do seu pensamento) que o autor aí foi participar num congresso de estudos sobre o género, dedicado ao perdão.<sup>3</sup>

### **Prefácio/Prece: Veni, Vem tu, Vinde vós**

O presente artigo, parte pequena do longo trabalho que será esse luto, é uma espécie de prece ou de apelo em resposta a um evento concreto (a morte de Derrida) e a um evento imprevisível (o futuro dos estudos *queer*), e tudo nele gira em torno de um insistente apelo por vir, em torno da questão da democracia e em torno da teoria *queer enquanto* democracia (bem como da ainda mais premente questão de saber o que há de tão *queer* na teoria *queer* por-vir<sup>4</sup>). Se faço repetido uso de palavras como “virar”, “girar”

<sup>2</sup> Em tradução aproximada, respectivamente “A razão do mais forte (existirão Estados párias?)”, “O ‘mundo’ do Iluminismo por vir (excepção, calculismo e soberania)”, e “Vadios: dois ensaios sobre a razão”. Doravante, as referências a esta obra de 2004 serão sinalizadas no texto apenas pelo número das páginas entre parênteses.

A palavra “rogue”, fulcral no presente artigo, é de tradução difícil, comportando significados diversos que vão desde a conotação literária de herói pícaro até ao recente uso, na terminologia diplomática, para designar o chamado Estado ou nação pária – “rogue nation”. Para os efeitos presentes, e ouvida a especialista Fernanda Bernardo, tradutora para português de vários escritos de Derrida, optou-se pelo adjectivo “vadio”, que, no seu sentido múltiplo, se aproxima simultaneamente deste termo inglês e do francês “voyou”. (*N. do T.*)

<sup>3</sup> Desejo aqui agradecer a Ana Cristina Santos pelo convite para participar neste número temático, bem como pelas suas prestimosas sugestões.

<sup>4</sup> Como perspicazmente afirma Janet Jakobsen, “Se é verdade que, de início, as políticas *queer* prometiam uma alternativa à problemática da libertação *gay*, o facto também é que elas têm ficado demasiado aquém dessa expectativa, como de resto vem sendo constatado por uma série de estudiosos e de activistas e como é deixado claro pelos organizadores deste número especial. Só muito raramente a resistência *queer* conseguiu dar corpo à possibilidade de conexões entre múltiplas identidades, que a passagem da abordagem *gay* para as posições *queer* acalentara a esperança de operar” (Jakobsen, 2005: 287). Estou plenamente de acordo com a ideia de que os estudos *queer* (ao contrário do que sucede com os estudos de temática *gay/lésbica*) atingiram um estado de paralisia e que a eventual promessa de uma vida remoçada passa por um envolvimento com a política global e pela despromoção da sexualidade enquanto seu *único* objecto próprio de perquisição crítica e de indagação teórica.

e “em torno”, convirá então recordar (voltar a acordar) que as raízes da palavra *queer* remontam a um revirar, um vultear, um retorcer. Como escreve Eve Sedgwick, “*queer* é um contínuo momento, um movimento, um recorrente motivo, turbilhão, *troublant*. A palavra ‘queer’ em si significa *através* – provém do étimo indo-europeu *twerkw*, que dá também o alemão *quer* (transversal), o latino *torquere*, o inglês *athwart*” (Sedgwick, 1993: xii).

E será bom também recordar que Judith Butler sublinha que aquele uso do substantivo *queer* poderá, num futuro imprevisível, vir a ser distorcido ou abandonado. Butler afirma-o em *Bodies That Matter*, onde escreve que o *queer* permite que as críticas lhe moldem as suas por enquanto inimigáveis vias futuras:

Se é para ser lugar de contestação colectiva, ponto de partida de uma série de reflexões históricas e de um imaginar futuro, o termo *queer* terá de continuar a ser aquilo que, presentemente, não é nunca plenamente assumido, mas antes sempre e apenas realinhado, distorcido, “*queerado*” a partir de um uso anterior e apontado a um objectivo político premente e em expansão. (Butler, 1993a: 228)

Deste modo, como escreve Derrida na prece que prefacia o seu *Rogues*, “na intersecção da repetição com o imprevisível, neste lugar onde, sempre de novo, à vez [*tour à tour*] e de cada vez para todo o sempre, não se vê a *vir* o que *vir* falta, o *vir* é, afinal, o tema mais insistente deste livro” (xii). Quanto ao presente artigo, para além de ser o responder a uma morte (a de Derrida, ou porventura a da tão propalada morte dos estudos *queer*), é também uma meditação do que há-de *vir* ou do que hoje se está a passar com os *queer studies*, mas “estas duas comunicações, reunidas nesta obra, deixam, como que abandonada, uma correspondência em aberto. Uma correspondência por *vir* e deixada em suspenso, aberta, incerta e desconcertante” (xii), como um acerto – ou um desacerto – de contas (com Derrida, com a teoria *queer*, com o outro por *vir*). E toda esta conversa de contos, contas e acertos de contas deveria fazer-nos lembrar outra carta fundadora de uns estudos *queer* abertos ao futuro. Refiro-me a esse texto recente e igualmente importante que é o livro de Judith Butler *Giving an Account of Oneself*, onde a autora fala da responsabilidade, exposição e vulnerabilidade em face do totalmente outro, perante aquilo que é por-vir e o outro que é por-vir, uma *chegança* que nunca poderemos totalmente conhecer ou prever de antemão:

Com efeito, quer parecer-me que há que dar valor à humildade de se reconhecer que os nossos actos nem sempre têm inteiramente origem nesse “eu” que cada um de nós

é, e que, em conformidade com isso, existe um certo perdão a oferecer aos outros e quiçá a nós mesmos quando (e se) se torna claro que é impossível prestar completas contas de nós próprios. (Butler e Kirby, 2006: 156)

Tal como a Derrida em *Rogues* e a Butler nos seu trabalho mais recente, interessam-me questões que têm a ver com soberania, *mondialisation*, e uma certa razão por-*vir*. Na minha perspectiva, a teoria *queer* não é um discurso anti-iluminista, mas antes um preparar caminho, um abrir-se a um novo Iluminismo, a uma nova razão por-*vir*. Esse futuro (da *teoria queer*, da razão) exige como condição *a priori* uma “certa renúncia incondicional à soberania”, e o que proponho é uma teoria *queer fraca* e também que “pensemos desde logo a imprevisibilidade de um evento que é necessariamente desprovido de horizonte, o singular *vir* do outro e, em consequência, uma *força fraca*” (xiv).<sup>5</sup> Esta prece por uma teoria *queer* sem soberania constitui um “acto de fé messiânica – irreligioso e sem messianismo” –, a que Derrida dá o nome de *Kbōra*<sup>6</sup>. Este lugar ou espaço *Kbōral* cava um intervalo para uma teoria *queer* bersaniana anti-redentora, impotente, auto-estilhaçante e menos ípso-ego-falo-cêntrica. Ele exige que “se pense o evento por *vir* [...] [e] essa exigência é sem dúvida portadora de toda a esperança, continuando no entanto a ser, em si mesma, sem

<sup>5</sup> Soberania é um termo que tem sido central na filosofia ético-política de Derrida e também de Giorgio Agamben e Judith Butler, ao longo destes últimos anos. Segundo Paul Patton, “a definição clássica de soberania afirma existir uma fonte última e absoluta de autoridade dentro de uma dada comunidade política”, lembrando-nos ainda este autor que “a autoridade soberana implica o exercício legítimo do poder, sendo que essa legitimidade advém, por norma, da lei natural, divina ou secular. Dizer que a soberania é característica da instância última de autoridade jurídica ou política implica que não exista nenhuma fonte mais alta de poder legítimo” (Patton, 2005). Derrida, Butler e Agamben demonstraram que o direito pode ser brutalmente coercivo e que o direito soberano é calculável, programável, e não necessariamente justo. Assim, para Derrida a soberania é desconstrutível em nome da produção de uma justiça por-*vir* que seja incalculável, incondicional e impossível. Aquilo que uma teoria *queer fraca* – uma *força fraca*, por oposição a um poder soberano – faz é desestabilizar o sujeito e o Estado-nação soberanos e poderosos, de maneira a que “os fortes fiquem fracos, e os fracos fortes” (Caputo, 2006: 24). Para uma discussão do poder do Estado em Deleuze, Schmitt, Derrida, Heidegger, Benjamin e Arendt, ver Agamben, 2005.

<sup>6</sup> *Kbōra* é um termo que Derrida utiliza amiudadamente no seu *corpus* e que o autor reelabora a partir do *Timeu* de Platão, onde surge com o significado de receptáculo, espaço ou matriz/mãe. Este uso é igualmente objecto de atenção e de crítica por parte de Butler e de Kristeva, no entanto a Derrida interessa talvez principalmente *Kbōra* como lugar sem lugar, o espaço do forasteiro, o ininteligível. Como refere Caputo, “*kbōra* não é nem presente nem ausente, algo activo ou passivo, bom ou mau, vivente ou não-vivente, mas antes ateológico e não-humano – *kbōra* não é sequer um receptáculo... não tem sentido nem essência, uma identidade a que se possa remeter. (Ela) tudo acolhe sem com isso se transformar no que quer que seja, e por essa razão não pode ser objecto nem de filosofemas nem de mitemas. Em suma, *kbōra* é *toute autre*, e muito”. Se, para Caputo, *kbōra* de Derrida é uma espécie de Deus (um Deus fraco), para mim é *queer*, ou seja, algo desprovido de essência, desprovido de identidade, (aberto ao) *tout autre*/totalmente outro. É em *Kbōra* (1993) que Derrida nos dá a sua explanação mais alongada deste termo.

esperança”.<sup>7</sup> Não sem esperança no sentido de em desespero, mas na aceção de alheio à teleologia, à expectativa e ao *salut* de uma salvação (xv).<sup>8</sup> Salvar o nome da teoria *queer*, acalentar a esperança de que apesar de tudo tem futuro, pode ser alheio ao *salut* da salvação, mas “não [será] alheio ao *salut* enquanto cumprimento ou saudação ao outro [...] não será alheio à justiça, mas é, ainda assim, heterogêneo e rebelde, não redutível – nem à lei, nem ao poder, nem à economia da redenção” (xv).

### Uma teoria *queer* auto-imunizante

Num recente número da revista *Social Text*, David Eng, Judith Halberstam e José Esteban Muñoz perguntam: “Que há de *queer* nos estudos *queer* hoje?” (Eng *et al.*, 2005). E, a exemplo da reavaliação que Derrida faz do sintagma “democracia por vir”, eles procedem ao repensar da utilidade política do termo *queer* de molde a sugerir que ele não se perfila como ainda apresentável, mas é sempre diferido, por-vir, algo que se adia até mais tarde, “*Kbōra* do político” (82). Estes autores propõem, e de facto chegam mesmo a exigir, uns “estudos *queer* renovados [...] calibrados por um entendimento sólido do *queer* como metáfora política sem um referente fixo” (Eng *et al.*, 2005: 1). Esses estudos *queer* renovados, vistos ainda como incalculáveis e sem condição, hão-de conferir o devido relevo a “uma ampla ponderação das crises globais dos finais do século XX, que configuraram certas relações históricas entre as economias políticas, as geopolíticas da guerra e do terror, e as manifestações nacionais de hierarquias baseadas no sexo, na raça e na diferença sexual” (Eng *et al.*, 2005: 1). Eng, Halberstam e Muñoz procuram, assim, cartografar para os estudos *queer* um terreno político prementemente novo, que se afigura como infiel ou traidor ao campo tal como ele é hoje imaginado – uns estudos *queer* na/como América. Como nos diz Derrida em *Without Alibi* e, concretamente, no texto “A Universidade sem condição”,

uma tal resistência incondicional poderia levar a que a universidade suscitasse a oposição de numerosos poderes, desde os poderes estatais, por exemplo (e, portanto,

<sup>7</sup> Em *Rogues*, “ipseidade” designa o sujeito autónomo, soberano, autodeterminado, o sermos nós próprios, com “o eu-próprio a conferir a si mesmo a sua própria lei, numa autofinalidade, numa autotelia, numa auto-relação enquanto ser perante o eu [...] por *ipseidade* pretendo, assim, sugerir uma espécie de ‘eu posso’, ou pelo menos um poder que *a si mesmo confere* a sua própria lei, a sua força de lei, a sua auto-representação” (10-11). No conceito de ipseidade Derrida engloba ainda o *ipsocêntrico* (o falocentrismo da soberania democrática, que simultaneamente “intersecta e liga com um traço todos os outros – os do falo, os do pai, os do marido, filho, ou irmão”) e o *ipsocrático*, que mais não é do que um pleonasmo para a ideia de força (*kratos*), poder e domínio” (17).

<sup>8</sup> Refiro-me aqui concretamente ao ensaio clássico de Leo Bersani “Is The Rectum a Grave?” (“O recto é um túmulo?” [Bersani, 1987]).

o poder do Estado-nação mais o seu fantasma da soberania indivisa, o que mostra como a universidade é à partida não só cosmopolita, mas também universal, estendendo-se para além da cidadania mundial e do Estado-nação em geral), até aos poderes económicos (incluindo as grandes empresas e o capital nacional e internacional), passando pelos poderes dos *media* e pelos poderes ideológicos, religiosos, culturais, etc. – todos os poderes, em suma, que limitam a democracia por-vir. (Derrida, 2002: 204-205)

Derrida vê a desconstrução como uma força (ainda que uma força *fraca*) de resistência e de dissidência para as novas humanidades, as humanidades por-vir nessa universidade sem condição. E podemos imaginar, como por certo também fazem Eng e os demais autores que colaboraram na *Social Text*, que os estudos *queer* (uma vez sintonizados com a política mundial) poderão tornar-se um espaço ou um lugar de “resistência irredentista” [...] de dissidência em nome de uma lei superior e de uma justiça de pensamento” (Derrida, 2002: 208). Pode dizer-se que a teoria *queer* é, efectivamente, justiça. Derrida repetiu insistentemente: nem desconstrução sem democracia, nem democracia sem desconstrução. E se estamos preparados para “repen-sar a crítica *queer* em relação a uma série de emergências históricas – para tomar de empréstimo a expressão de Walter Benjamin – com implicações a um tempo nacionais e internacionais” (Eng *et al.*, 2005: 1), então a teoria *queer* poderá ser uma privilegiada ferramenta analítica – vadia, delinquente, *roué*, criminosa até, além de contra-soberana – para desafiar os poderes dos Estados-nação e a ipsocentricidade “falo-paterno-fílio-fraterna” (17) da chamada soberania democrática. No referido número especial da *Social Text*, Tavia Nyong'o traça um mapa preliminar daquilo que designa por “teoria *punkada*”, uma espécie de teoria “de rua” passível de se opor à teoria *straight* através da junção desses referentes anti-identitários e permanentemente diferidos que são o “*queer*” e o “*punk*” (Nyong'o, 2005). Proponho, da mesma forma, uma “teoria vadia” em que o *voyou* (*i.e.*, o vadio, ou malandro) e o *queer* estejam etimologicamente entrelaçados. Como afirma Derrida, o vadio é aquele que permanentemente despista, seduz, atrai, que nos “alicia a abandonar o caminho di-recto” (o caminho “*straight*”), “exibindo-se com jactância qual pavão com o cio”, sendo “a rua [...] lugar privilegiado do *roué*, o meio e a via do *voyou*, essa estrada preferida pelos vadios e por onde estes mais costumam vaguear” (20). O vadio é sempre um marginal, um mau rapaz (*rapace*) ou rapariga, um malandro, um *punk* suburbano que desdenha da lei, razão pela qual o vadio tem de ser policiado, vigiado, sujeito à violência neoliberal. A vadiocracia é “um poder da rua, corrupto e corruptor, um poder ilegal e marginal que reúne num regime

vadiocrático, e portanto num Estado virtual, todos os que representam um princípio de desordem – um princípio, não de caos, mas de desordem estruturada, por assim dizer, um princípio de trama e conspiração, de afronta ou ofensas à ordem pública” (66). Não admira que Derrida, numa entrevista sobre a justiça por-vir que concedeu nos seus últimos anos, privilegie, naquilo que é afinal um prolongamento da sua crítica dos alicerces ontoteológicos da soberania do Estado-nação, os movimentos antiglobalização, com esses vadios que se erguem contra o Fundo Monetário Internacional, o G-8 e o Banco Mundial a perfilarem-se como as mais vadiocráticas encarnações e implementações da messianicidade sem messianismo, capazes de vir a gerar um mundo mais *queer*. A força fraca dessas bestas intratáveis, marchando de encontro a todas as organizações hegemónicas deste mundo, é aquilo que melhor prefigura a democracia por-vir neste nosso tempo de emergência global (de Caüter, s/d).

A promessa messiânica radical da teoria *queer* reside no potencial que ela tem para moldar as realidades materiais de modos inauditos e inesperáveis, e a teoria *queer* oferece, a par dos movimentos da alter-globalização (com os quais se entre-articula), uma “das melhores figuras da [...] messianicidade sem messianismo, quer dizer, de uma messianicidade que não pertence a uma religião determinada”. Na entrevista acima referida, Derrida acrescenta: “Aquilo a que chamo messianicidade sem messianismo é um apelo, uma promessa de um futuro independente para aquilo que há-de vir, e que, como todo o messias, vem sob a forma de paz e justiça, uma promessa independente da religião, que o mesmo é dizer, universal”. No seu ensaio sobre a imbricação das teorias *crip*<sup>9</sup> e *queer* e respectivas metodologias, Robert McRuer e Abby Wilkerson afirmam que “outro mundo é possível” e que também eles privilegiam a mobilização, por parte dos grupos antiglobalização, a favor de uma justiça social global e contra o FMI, o Banco Mundial e as demais forças do neoliberalismo (McRuer e Wilkerson, 2003).<sup>10</sup> Mas tal como McRuer sublinha que o *crip* (a teoria) tem sempre de ser *cripado* (a fim de resistir às forças da normalização e da institucionalização),<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Forma abreviada de “crippled”, que significa deficiente, portador de deficiência. Tal como no português, o termo tem uma conotação depreciativa, mas neste caso ela é assumidamente depreciativa, pelo que não parecerá descabida a sua tradução pela forma abreviada portuguesa *def*, utilizada, por exemplo, no calão juvenil e adolescente. [N. do T.]

<sup>10</sup> As teorias *crip* e *queer* são aparentadas. Ambas se inspiram em Foucault para a sua crítica dos sistemas compulsivos da heterossexualidade e da normatividade e para a denúncia que fazem do carácter construído do primor físico e da respectiva normatividade.

<sup>11</sup> O *crip* tem sido diversamente reinvocado e performativamente recodificado muito à maneira do que sucede com o *queer*, e enquanto verbo funciona do mesmo modo que o *queerar* – tanto quanto é possível *cripar* um texto (ou ele se deixa *cripar*).



eu acrescentaria que o *queer* tem sempre que ser realinhado, distorcido, retorcido, “*queerado*” “de forma a acolher – sem com isso domesticar – a contestação democratizante que tem vindo e continuará a redesenhar os contornos do movimento de formas impossíveis de prever ou impedir” (Butler, 1993a: 228). Deste modo, a teoria *queer*, tal como eu a entendo e emprego, é algo que visa refazer o mundo, que raspa e desgasta todos os regimes de normalização, algo que é “uma espera, sem espera nem horizonte, pelo evento por vir, pela democracia por vir mais todas as suas contradições” (de Cauter, s/d). Uma teoria *queer* que tenha como premissa uma espécie de fé irreligiosa na justiça por-*vir*, sempre marcada pela sua própria contestabilidade e re-significação, uma deontologia *kboral* inexcluível, uma teoria com todas estas características deve ser, segundo escreve Judith Butler em “Critically Queer” (“*Criticamente queer*”), implacavelmente *queerada*. Alguns dos primeiros textos dos estudos *queer* partilharam da messianicidade sem messianismo de Butler: em *Saint Foucault*, David Halperin defende que *queer* é um modo de apontar em frente sem saber ao certo o que apontar:

*Queer* não designa uma classe de patologias ou perversidades já objectivadas [...] pelo contrário, denota um horizonte de possibilidade cuja extensão exacta e âmbito heterogéneo não podem, em princípio, ser delimitados antecipadamente. [...] A *queeridade* constitui não só uma resistência às normas sociais ou uma negação dos valores vigentes, mas antes uma construção positiva e criativa de modos de vida diferentes. (Halperin, 1995: 62)

O *queerar* – designação tosca e provisória – é um modo vadio de ler, uma perversão crítica profético-messiânica, uma “alteridade imparável” (Patton, 2002: 210) que “faculta recursos imensos para a análise, enfrentamento e crítica da normatividade, recursos calibrados, precisamente, na medida em que o ‘*queer*’ se apresenta como catacrese, como metáfora sem referente adequado” (Villarejo, 2005: 69-70). O *queerar* é um projectil perverso (Puar e Rai, 2004), um bombardear furtivo, uma abordagem balística, ou ainda aquilo a que Sedgwick chama “uma corrente imemorial”, que continuamente “se renova e reinventa em resposta às mudanças do clima sociopolítico” (Ramlow, 2007). O permanente *queerar*, reenquadrar e reinterpretar do *queer* remete-nos para o potencial sociopolítico do *queerar* enquanto metodologia e para “novos modos de ser (ou de sempre passar a ser), novos modos de vida, novos arranjos sociais e novas distribuições do poder” (Ramlow, 2007). O *queerar* mostra-nos que um outro mundo (sem calculismo, sem soberania, do Iluminismo por vir), um mundo moldado de outra forma, é possível.

A algumas dessas emergências globais, prementes para quem hoje exige uma ordem nova ou diferente, Eng, Halberstam e Muñoz chamam “triunfo do neoliberalismo e colapso do Estado providência; infinita ‘guerra ao terrorismo’ e militarização acentuada da violência do Estado por parte da administração Bush; escalada da edificação do império dos EUA e choque de fundamentalismos religiosos, de nacionalismos e de patriotismos; devolução da sociedade civil e erosão dos direitos cívicos”, instando com pertinência os teóricos *queer* para que reorientem a sua “atenção crítica no sentido das discussões públicas sobre o significado da democracia e da liberdade” (Eng *et al.*, 2005: 2). O sentimento de premência presente naqueles autores é partilhado por Derrida em *Rogues*, onde este admite que, “no tempo necessariamente finito da política e, portanto, da democracia, a democracia por vir não significa, por certo, o direito a deferir, mesmo que em nome de uma qualquer Ideia reguladora, a experiência da democracia, e muito menos a sua injunção” (29). Enquanto para Eng e os seus pares a pergunta-chave é “Que têm os estudos *queer* a dizer acerca do império, da globalização, da soberania e do terrorismo?” (Eng *et al.*, 2005: 2), o que eu defendo é que os estudos *queer* devem fazer da obra *Rogues* uma importante pedra de toque para pensarmos estas grandes preocupações sociais, preocupações que a teoria *queer* raramente ou nunca encarou de frente.

No final da sua introdução, Eng, Halberstam e Muñoz avançam a ideia de que os estudos *queer* têm que gerar uma política de “humildade epistemológica” que reconheça os perigos de uma “consolidação do Império dos EUA e do insistente postular de uma identidade nacionalista e de uma agenda política deste país a nível global” (Eng *et al.*, 2005: 15). Citando *Precarious Life (Vida precária)*, de Judith Butler, estes autores propõem uma ética da humildade que signifique “colocarmo-nos ‘de modo vivamente des-centrado’” num mundo marcado pelas diferenças dos outros. Desejo concluir, de forma algo controversa mas espero que não menos ética, sugerindo que este projecto de descentramento exige que os estudos *queer* se auto-imunizem. A auto-imunidade é um termo algo novo e ambíguo no léxico de Derrida, usado por este em diversos passos dos seus textos mais tardios, após a chamada viragem ético-religiosa do autor (uma viragem que em *Rogues* ele explicitamente rejeitou). Segundo a definição larga de David Wills, a auto-imunidade é um termo

utilizado por Derrida nos seus últimos escritos [e particularmente em *Acts of Religion* e em *Rogues*] com o sentido de um ataque infligido por uma entidade a si própria em nome da sua autopreservação, frequentemente com referência a questões de religião, mas mais especificamente quando a religião se cruza com a política e a

tecnologia. A palavra pode ser também entendida, em certa medida, no contexto das ideias de parasitismo e vírus, já presentes em escritos mais antigos de Derrida. Também se usa a expressão “indemnização auto-imune”, que sublinha quer isenção ou autoprotecção (originariamente, “imunidade” aplicava-se à isenção de prestação de serviço público ou de pagamento de impostos por parte, por exemplo, de entidades religiosas), quer o sentimento do sagrado ou do sacrossanto (*indemnis* é a palavra latina para “incólume” ou – literalmente – “indemne”, “sem prejuízo”). Na sua acepção mais explícita, o termo refere-se ao processo biológico: se o sistema imunitário produz anticorpos para combater antígenos estranhos, a auto-imunidade é o meio pelo qual o organismo ataca as suas próprias defesas imunitárias para se proteger (da sua própria autoprotecção). Estamos, portanto, perante o duplo vínculo (o *double-bind*) da autoprotecção, que se traduz numa confusão entre as ameaças vindas de fora e de dentro, mas que se torna necessário para evitar que o corpo rejeite um órgão transplantado. Em “Fé e saber” (Derrida, 1996), a auto-imunidade é utilizada para descrever a rejeição nacionalista ou fundamentalista da tecnociência – sem a qual a religião já não consegue, como de facto jamais terá conseguido, funcionar – enquanto fenómeno de reacção contra a máquina, reacção “tão automática (e portanto maquinal) quanto a própria vida”. Por extensão, a vida abre-se, ela própria, à suplementaridade auto-imunitária do que está para além dela, isto é, do autómato e da religião. Em *Voyous*, Derrida voltou a esta ideia a propósito da “*auto-co-imunidade*” da comunidade e, mais concretamente, no contexto dos esforços da democracia para se proteger da ameaça do terrorismo, esforços que implicam o sacrifício oportunista e supostamente temporário da própria democracia. (Willis, 2005: 44)

Em vez de adoptar um uso negativo do termo, que carrega sempre consigo conotações homicidas e suicidas, gostaria de *trabalhar* o duplo vínculo da auto-imunidade de maneira a apontar para a ideia de que os estudos *queer* precisam de se suicidar, mas não têm de o fazer “de uma forma... ruínosa” (45). O próprio Derrida considera as possibilidades de “ameaça e oportunidade, não em alternativa, ou sequer alternadamente, com promessa e/ou ameaça a sucederem-se uma após outra, mas como ameaça contida na própria promessa” (82), sugerindo com isso que a “contradição da imunidade” (83) pode participar da construção da democracia ou da justiça por vir, da promessa messiânica, dessa surpresa que serão os próprios estudos *queer*. Isto levanta a possibilidade de termos de suspender ou diferir a democracia ou a teoria *queer* para seu próprio bem, e a própria aporiedade da sua estrutura fá-la abrir-se “de maneira a acolher a sua plasticidade intrínseca e a sua infundável autocriticabilidade, dir-se-ia mesmo a sua infundável análise” (25). Deste modo, e com humildade, a teoria *queer* por-vir

acolheria “em si, no seu próprio conceito, o direito à autocrítica e à perfeitabilidade” (86-87). Tal metaperformatividade<sup>12</sup> liberta a teoria *queer* de toda e qualquer teleo-crono-fenomenologia de tipo vincutivo e “implica pensar o evento de um outro modo (único, imprevisível, sem-horizonte, in-domável por qualquer ipseidade ou qualquer performatividade convencional e, por conseguinte, consensual), um pensar marcado num por-vir que, para além do futuro (uma vez que a exigência democrática não espera), nomeia o vir de *quem* virá ou do *que* se virá a dar, nomeadamente o recém-chegado cujo irromper não pode nem deve ver-se limitado por uma hospitalidade condicional imposta nas fronteiras policiadas do Estado-nação” (87). Uns estudos *queer* de tipo fraco, vadio e incondicionalmente hospitaleiro seriam de molde a franquear as suas fronteiras e a tornar-se porosos (algo que obviamente implicaria uma abertura a outras línguas e uma crítica da soberania de seja que língua for, e concretamente do inglês como *lingua franca* dos estudos *queer*), abrindo-se inclusivamente, como poderia sugerir Butler, à possibilidade de “talvez um dia abandonar essa herança – esse património – que é o nome, que é mudar os nomes” (89). Este deixar acontecer, um deixar acontecer metaperformativo e perverso – ou *perverformativo* –, faz a “soberania voltar-se contra si própria”, compromete a sua imunidade e recorda-nos que a democracia está *sempre* “em processo de auto-imunização” (101). Se dúvidas nos restarem quanto ao potencial positivo e desviante do gesto auto-imune, ou seja, daquilo a que eu gostaria de chamar uma *ética da auto-imunidade*, ouçamos então o que escreve Derrida no final (que é também o princípio) de Rogues e tenhamos também em mente o mais recente livro de Butler, *Giving an Account of Oneself*:

Um evento digno de tal nome, a dar-se, deve, para lá de toda a mestria, pautar-se pela passividade. Deve aflorar uma vulnerabilidade exposta, uma vulnerabilidade sem imunidade absoluta, sem indemnidade; deve aflorar essa vulnerabilidade na sua finitude e de uma forma não-horizontal, aí onde ainda – ou já – não é possível fazer face ou fazer frente à imprevisibilidade do outro. Neste aspecto, a auto-imunidade não é um mal absoluto. Ela permite uma exposição ao outro, *àquilo* e *àquele* que lá vem – o que significa que tem de permanecer incalculável. Sem auto-imunidade, com imunidade absoluta, nada jamais poderia ocorrer ou vir a dar-se; não mais esperaríamos, não mais nos esperaríamos, não mais esperaríamos qualquer evento. (152)

<sup>12</sup> A metaperformatividade (para além de constituir um apuramento da teoria dos actos de fala de Austin, que tanta influência teve sobre Butler e Sedgwick) é outro termo recente e importante do léxico derridiano, que tem o significado de um esperar sem esperar, um deixar que aconteça. Em *Without Alibi*, Derrida fala de erradicar aquilo que é das duas ordens, a do constativo e a do performativo, e eu penso que a metaperformatividade é o resultado dessa erradicação.

Ao quebrar a autonomia e a soberania do eu, a auto-imunidade fá-lo abrir-se ao outro – quer dizer, ao evento, ao incalculável ou incondicional. Com esta questão da vinda imprevisível do outro, a auto-imunidade transforma-se na condição de uma democracia que não se baseia na autonomia (a qual, ao acolher apenas os considerados cidadãos, os irmãos, os iguais, exclui todos os restantes) mas antes se abre ao que é excluído, ao outro, a qualquer outro. A auto-imunidade, essa viragem do eu, o *ipse* que a si mesmo se opõe, é aquilo que garante a possibilidade de autocrítica, de perfectibilidade e, assim, a historicidade da democracia.

Ajustar o tímpano da teoria *queer*, dando efectivamente ouvidos ao que nos surge como absolutamente outro, significará, então, um certo suicídio da teoria *queer*, da democracia, mas numa afirmação que é quase-auto-imune: a democracia sempre foi suicida, e se há um por-vir para ela, será unicamente na condição de se pensar noutros moldes a vida – a vida e a força de vida (33). No artigo que publicou em *Social Text* sob o título “Queer Times, Queer Assemblages” (“Tempos *queer*, amálgamas *queer*”), Jasbir Puar defende um futuro monstruoso trazido pela mão dessa espécie de vadio que é o bombista-suicida:

O terrorista, parte de uma vasta rede de massa explosiva que cada vez mais alastra como um vírus ou como tentáculos que continuamente se regeneram não obstante os esforços para os decepar, é uma monstruosidade insondável, incognoscível e histórica, mas também, e simultaneamente, uma realidade que só as excepcionais capacidades da espionagem e dos sistemas de segurança dos EUA poderão reprimir. (Puar, 2005: 127)

No amálgama máquina-carne do bombista suicida vê Puar

a auto-aniquilação como forma maior de resistência e de autopreservação. Este é um corpo que força a reconciliação dos opostos através do colapso inevitável de ambos – uma habitação perversa para a contradição. Enquanto figura a meio de estar já a morrer e a meio de um devir, como o homossexual infectado com HIV, o(a) bombista suicida sutura o seu estatuto como sendo sexualmente perverso. (Puar, 2005: 128-129)

Também Derrida, ao falar de auto-imunidade, “quis referir especificamente todos estes processos de perversão normal ou normativa, por assim dizer, independentemente da autoridade da consciência representativa, que o mesmo é dizer, do eu e da ipseidade” (109-110). O futuro é um monstro e é promessa de monstros, como sustentaram Haraway e Halberstam, ele é

um devir constante, uma questão de “pensar o vir [*venir*], o por-vir [*avenir*] e o de-vir [*devenir*]” (135), uma questão de nos expormos ao monstruoso *chegante*, ao “que lá *vem*, ao evento do *que* vem e do *quem* vem, do que chega ou do que se dá com razão e à razão [...] e para lá do horizonte, da teleologia, o programa calculável, a previsão, e a providência – incapazes já de lhe *pressentirmos a chegada*, não mais na horizontal: *sem perspectivas nem horizontes* (135). O futuro vadio dos estudos *queer* passa por refrear a institucionalização da disciplina (que implicaria sempre um disciplinar), devendo traduzir-se, antes, numa “pertença” à auto-co-imunidade dos estudos *queer* por-vir, uns estudos *queer* que creiam na solicitação do *tout autre* e que depositem fé na democracia por-vir e na justiça por-vir. A minha prece e a minha esperança são, enfim, que ainda esteja mais *vadiagem* para chegar aos estudos *queer*.

Tradução de  
João Paulo Moreira

### Referências bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2005), *State of Exception*, trad. Kevin Attell. Chicago: University of Chicago Press.
- Bersani, Leo (1987), “Is The Rectum a Grave?”, *October*, 43, 197-222.
- Butler, Judith (1993a), *Bodies That Matter: On The Discursive Limits of ‘Sex’*. London/ New York: Routledge.
- Butler, Judith (1993b), *Precarious Life*. London / New York: Verso.
- Butler, Judith (2005), *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham UP.
- Butler, Judith; Kirby, Vicki (2006), “Butler Live”, in Vicki Kirby, *Butler: Live Theory*. London: Continuum.
- Caputo, John D. (1997), *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. Bloomington e Indianapolis: Indiana UP.
- Caputo, John D. (2006), *The Weakness of God*. Bloomington e Indianapolis: Indiana UP.
- de Cauter, Lieven (s/d), “For a Justice to Come: An Interview with Jacques Derrida”. Disponível em <http://communication.ucsd.edu/911/DeCauter.Derrida.html>.
- Derrida, Jacques (1990), “Force of Law: The Mystical Foundation of Authority”, *Cardozo Law Review: Deconstruction and the Possibility of Justice* 11(5-6), 920-1045 (trad. portuguesa *Força de Lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2003).
- Derrida, Jacques (1993), *Khōra*. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (1996), “Foi et savoir”, in Jacques Derrida; Gianni Vattimo (orgs.), *La religion*. Paris: Seuil.

- Derrida, Jacques (2002), "The University without Condition", in *Without Alibi*, org. e trad. Peggy Kamuf. Stanford, CA: Stanford UP (trad. portuguesa *A Universidade sem condição*. Trad. Américo António Lindeza Diego. Coimbra: Angelus Novus, 2003).
- Derrida, Jacques (2004), *Rogues: Two Essays on Reason*, trad. Pascale-Anne Brault e Michael Naas Stanford, California: Stanford UP.
- Eng, David L.; Halberstam, Judith; Muñoz, José Esteban (2005), "What's Queer about Queer Studies Now?", *Social Text*, 23(3-4), 1-17.
- Halperin, David M. (1995), *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*. New York: Oxford UP.
- Jakobsen, Janet R. (2005), "Sex + Freedom = Regulation: Why?", *Social Text*, 23(3-4), 285-308.
- Kamuf, Peggy (org.) (2002), *Without Alibi*, trad. Peggy Kamuf. Stanford, CA: Stanford UP.
- McRuer, Robert; Wilkerson, Abby L. (2003), "Desiring Disability: Queer Theory Meets Disability Studies", *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 9(1-2), 1-24.
- Nyong'o, Tavia (2005), "Punk'd Theory", *Social Text*, 23(3-4), 19-34.
- O'Rourke, Michael (2005). "Queer Theory's Loss and the Work of Mourning Jacques Derrida", *Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge*, 10. Disponível em <http://www.rhizomes.net/issue10/orourke.htm>.
- Patton, Cindy (2002), "Stealth Bombers of Desire: The Globalization of 'Alterity' in Emerging Democracies", in Arnaldo Cruz-Malavé; Martin F. Manalansan IV (orgs.), *Queer Globalizations: Citizenship and the Afterlife of Colonialism*. New York: New York UP.
- Patton, Paul (2005), "Sovereignty", in John Protevi (org.), *The Edinburgh Dictionary of Continental Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh UP, 548-549.
- Puar, Jasbir K. (2005), "Queer Times, Queer Assemblages", *Social Text*, 23(3-4), 121-39.
- Puar, Jasbir K.; Rai, Amit S. (2004), "The Remaking of a Model Minority: Perverse Projectiles under the Specter of (Counter)Terrorism", *Social Text*, 22(3), 75-104.
- Ramlow, Todd (no prelo), "Queering, Crippling", in Noreen Giffney; Michael O'Rourke (orgs.), *The Ashgate Companion to Queer Studies*. Aldershot: Ashgate Press.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (1993), *Tendencies*. Durham e London: Duke UP.
- Villarejo, Amy (2005), "Tarrying with the Normative: Queer Theory and Black History", *Social Text*, 23(3-4), 69-84.
- Wills, David (2005), "Auto-immunity", in John Protevi (org.), *The Edinburgh Dictionary of Continental Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh UP.