

Orientações: rumo a uma fenomenologia queer¹²

Orientations: Toward a Queer Phenomenology

Sara Ahmed

Pesquisadora Independente

Tradução: Lux Ferreira Lima

Doutore em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Limeira, SP, Brasil

E-mail: luxfl@unicamp.br

Felipe Costa Aguiar

Doutorando em Geografia, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, PR,

Brasil, E-mail: felipe.costa.aguiar@uel.br

Resumo

Neste artigo, parte de uma reflexão mais ampla realizada por Sara Ahmed em seu livro “*Queer Phenomenology*” (2004), a pesquisadora e ativista britânica aproxima clássicos da fenomenologia a estudos *queer* para propor uma articulação entre sexualização da percepção espacial e espacialização da sexualidade, produtiva a ambos os campos de estudo. Seu ponto de partida é a categoria “orientação”, e seus usos para significar tanto a consciência da situacionalidade existencial quanto o direcionamento do desejo, para desenvolver o argumento de que nossos modos de apreensão e significação da experiência são atravessados pela cisheteronorma, que molda mundos e corpos e interdita horizontes de possível. Seu argumento por uma fenomenologia queer se sustenta menos no estabelecimento de um modo queer de moldagem da existência como objeto de análise, e mais em um compromisso inventivo com uma multiplicidade de linhas de fuga e desvios estranhos a convenções familiares de existência.

Descritores: fenomenologia; estudos *queer*; orientação; normas; desvios.

Abstract

In this article, part of a broader reflection carried out by Sara Ahmed in her book “*Queer Phenomenology*” (2004), the British researcher and activist brings together the classics of phenomenology and queer studies to propose an articulation between the sexualization of spatial perception and the spatialization of sexuality that is productive for both fields of study. She takes the category of “orientation” and its uses to signify both awareness of existential situationality and the direction of desire to develop the argument that our ways of apprehending and signifying experience are intersected by the cisheteronorm that shapes worlds and bodies and interdicts horizons of possibility. Her argument for a queer phenomenology is based less on establishing a queer way of shaping existence as an object of analysis, and more on an inventive commitment to a multiplicity of lines of escape and deviation from familiar conventions of existence.

Descriptors: phenomenology; queer studies; orientation; norms; deviations.

O que significa estar orientado? Como conseguimos encontrar nosso caminho em um mundo que adquire novas formas, dependendo de para qual lado nós nos viramos? Se, quando viramos para um lado e para outro, sabemos onde estamos, então estamos orientados. Sabemos como chegar a este e àquele lugar. Estar orientado é também estar orientado em direção a certos objetos, aqueles que nos ajudam a encontrar nosso caminho. Estes são os objetos que reconhecemos, de tal modo que quando os encaramos, nós sabemos para que lado estamos voltados. Eles se reúnem no solo e também criam um solo no qual nós podemos nos reunir. Ainda assim objetos se reúnem de modos bem diferentes, criando diferentes solos. Que diferença faz em direção a quem estamos orientados?

Meu interesse na questão mais ampla da orientação é motivado por um interesse na questão específica da orientação sexual. O que significa viver a sexualidade como orientada? Que diferença faz a quem ou a quem estamos orientados em termos de direção do nosso desejo? Se orientação é uma questão de como residimos no espaço, então orientação sexual pode ser também uma questão de residência, de como habitamos espaços, e com quem ou o que nós os habitamos. Afinal de contas, geógrafos *queer* já nos mostraram como espaços são sexualizados³. Se nós trouxermos para primeiro plano o conceito de “orientação”, então podemos re teorizar essa sexualização do espaço, assim como a espacialidade do desejo sexual. O que significaria para estudos *queer* se apresentássemos a questão da orientação relativa à orientação sexual como uma questão fenomenológica?

Esse artigo retoma o conceito de orientação visando colocar os estudos *queer* em um diálogo mais estreito com a fenomenologia. Ofereço uma abordagem referente a como corpos tomam forma através de sua inclinação a objetos que são alcançáveis, que estão disponíveis dentro do horizonte corporal. Tal abordagem é informada pelo meu compromisso com a fenomenologia, embora não seja apropriadamente fenomenológica; suspeita-se que uma fenomenologia *queer* teria prazer nesse fracasso em ser apropriada. Ainda assim, você pode perguntar, como outros tem perguntado, por que começar com esse compromisso? Começo aqui em parte porque a fenomenologia torna a orientação central no que diz respeito precisamente ao argumento de que a consciência está sempre voltada a objetos e, portanto, é sempre mundana, situada e corporificada. Dado isso, a fenomenologia enfatiza a experiência vivida de se habitar um corpo, ou o que Husserl (1970/2012) chama de “o corpo vivido” (*Leib*). A fenomenologia pode oferecer um recurso para estudos *queer* à medida que enfatize a importância da

experiência vivida, a intencionalidade da consciência, a significância da proximidade ou do que está à mão, e o papel de ações repetidas e habituais na moldagem de corpos e mundos.

Uma fenomenologia *queer* pode se voltar à fenomenologia através da interrogação não só do conceito de orientação *na*⁴ fenomenologia, mas também de orientação *da* fenomenologia. Este artigo assim considera a significância dos objetos que aparecem na escrita fenomenológica como dispositivos de orientação. Paralelamente, *queerizar* a fenomenologia é também oferecer uma fenomenologia *queer*. Em outras palavras, *queer* não tem uma relação de exterioridade com aquilo com o qual estabelece contato. Uma fenomenologia *queer* pode encontrar o que é *queer* no seio da fenomenologia e usar essa *queeridade* para marcar posições diferentes. A fenomenologia, afinal de contas, é repleta de momentos *queer*, momentos de desorientação, que envolvem não apenas “a experiência intelectual da desordem, mas a experiência vital de vertigem e náusea” (Merleau-Ponty, 2002/2006, p. 342). Merleau-Ponty relata como esses momentos são superados, conforme corpos são reorientados no “tornar-se vertical” da perspectiva⁵. Uma fenomenologia *queer* pode envolver uma orientação diferente em direção a tais momentos. Ela pode até encontrar regozijo e excitação no horror.

Ao oferecer uma fenomenologia *queer*, devo muito ao trabalho de pesquisadoras feministas que se envolveram criativa e criticamente com a tradição fenomenológica. Estão incluídas aqui filósofas feministas que estudam o corpo, como Bartky (1990), Butler (1997/2018⁶), Diprose (2003), Grosz (1995), Young (2005), e Weiss (1999). Através desse corpo de trabalho, aprendi a pensar sobre não apenas como a fenomenologia pode universalizar a partir de um habitar corporificado específico, mas também o que se segue “criativamente” a tal crítica, no sentido de o que essa crítica permite que pensemos e façamos. Filósofas feministas têm mostrado como diferenças sociais são efeitos de como corpos habitam espaços com outros, e têm enfatizado aspectos intercorporais da habitação corporificada.

Ao considerar a natureza orientada desses modos de habitar, meu objetivo nesse artigo não é prescrever que forma a fenomenologia *queer* deve assumir. Outras pessoas irão organizar esse encontro de diferentes pontos de partida. Afinal de contas, tanto estudos *queer* quanto a fenomenologia envolvem histórias políticas e intelectuais diversas, que não podem ser estabilizadas como objetos que podem ser dados uma à outra. Minha tarefa, em vez disso, é trabalhar a partir do conceito de orientação conforme tem sido elaborado na fenomenologia e

tornar esse conceito em si mesmo o sítio de um encontro. O que acontece se começarmos a partir desse ponto?

Orientações

Se começarmos a partir do ponto das orientações, descobrimos que orientações têm a ver com pontos de partida. Conforme Husserl descreve no segundo volume de “Ideias”:

Se considerarmos a maneira característica como o Corpo se apresenta e fazermos o mesmo para as coisas, então encontramos a seguinte situação: cada Ego tem seu próprio domínio de coisas perceptuais e necessariamente percebe as coisas em uma certa orientação. As coisas aparecem e o fazem deste ou daquele lado, e neste modo de aparecer está incluída irrevogavelmente uma relação com um aqui e suas direções básicas (Husserl, 1989, p. 165).

Orientações têm a ver com o modo como começamos, como procedemos a partir daqui. Husserl relaciona questões referentes a este ou aquele lado ao ponto do aqui, que ele também descreve como ponto zero da orientação, o ponto a partir do qual o mundo se desenrola e que produz o que está “lá” como “lá”. É a partir desse ponto que as diferenças entre este e aquele lado importam. Também é só porque estamos aqui neste ponto que perto e longe são vividos como marcadores relativos de distância. Schutz e Luckmann (1974/2023, p. 62) também descrevem orientação como uma questão de ponto de partida de alguém: “O local onde me encontro, meu ‘aqui’ atual, é o ponto de partida de minha orientação no espaço”. O ponto de partida para a orientação é o ponto a partir do qual o mundo se desenrola: o aqui do corpo e o onde de seu habitar.

Em que ponto o mundo se desenrola? Ou em que ponto o mundo de Husserl se desenrola? Começamos onde ele começa, no seu primeiro volume de “Ideias”, que é com o mundo tal como é dado “do ponto de vista natural”. Tal mundo é o mundo em que estou, onde coisas acontecem a meu redor, e estão situadas ao meu redor: “Tenho consciência de um mundo cuja extensão no espaço é infinda e cujo devir no tempo é e foi infindo.” (Husserl, 1989/2006, p. 73). A fenomenologia nos pede para estar atentos quanto a “o quê” que está ao redor. Afinal de contas, se a consciência é intencional, então não estamos apenas direcionados a objetos, mas tais objetos também nos recebem em uma certa direção. O mundo que está ao redor já tomou certos contornos, como a própria forma do que é mais ou menos familiar.

Para mim, junto com os objetos percebidos atualmente, há objetos efetivos, como objetos determinados, mais ou menos conhecidos, sem que eles mesmos sejam

percebidos ou até possam ser presentemente intuídos. Posso deixar minha atenção se locomover, da escrivaninha que vi e considerarei há pouco, passando pelas partes não vistas do aposento, situadas a minhas costas, até a varanda, até o jardim, até as crianças sob o caramanchão etc., até todos aqueles objetos de que "sei" justamente estarem aqui ou ali em meu meio circundante (Husserl, 1989/2006, p. 73-74).

O mundo familiar começa com a escrivaninha, que está no cômodo: nós podemos nomear esse cômodo como o escritório de Husserl, o cômodo em que ele escreve. É a partir deste *aqui* que o mundo se desenrola. Ele começa com a escrivaninha e então se vira para outras partes do cômodo, aquelas que estão, por assim dizer, atrás dele. Nós somos lembrados que o que ele consegue ver em primeiro lugar depende de para qual lado ele está olhando. As coisas atrás dele estão também atrás da mesa que ele encara: é autoevidente que ele tem as costas viradas para o que está atrás dele. Uma fenomenologia *queer*, eu imagino, pode ser uma fenomenologia que encara as costas, que olha “para trás” da fenomenologia, que hesita ao ver as costas do filósofo. Então, começando daí, com o que está à frente de sua frente e atrás das suas costas, Husserl se volta então para outros espaços, que ele descreve como cômodos e que ele “sabe” que estão lá. Estes são espaços na medida em que já são dados a ele como lugares pela memória. Estes outros cômodos são co-percebidos: eles não são distinguidos; e eles não têm sua atenção, mesmo quando ele os evoca para o leitor. Eles são disponibilizados a nós apenas como elementos de fundo dessa paisagem doméstica.

Na escrita de Husserl o familiar desliza para o que é da família: a casa é uma casa de família, uma residência habitada por crianças. Eles estão na casa de verão, ele nos diz. As crianças evocam o que é da família apenas através de sua presença “acolá”, estando a certa distância do filósofo que ao escrever sobre elas está fazendo seu trabalho. As crianças estão fora da casa, mas são parte de seu interior, perto da varanda, o que marca a margem, uma linha entre o que é dentro e o que é fora. De certo modo, as crianças que estão acolá apontam para o que é tornado disponível através da memória ou mesmo de conhecimento habitual: elas são percebidas como estando lá, atrás dele, mesmo que não sejam vistas por ele nesse momento. A casa da família fornece, por assim dizer, o pano de fundo contra o qual um objeto (a escrivaninha) aparece no presente, em frente dele. A casa de família é apenas co-percebida, e permite que o filósofo faça seu trabalho.

Ao ler os objetos que aparecem na escrita de Husserl, temos uma percepção de como ser direcionado a certos objetos e não outros envolve uma orientação mais geral em direção ao

mundo. Os objetos para os quais direcionamos nossa atenção revelam a direção que tomamos na vida. Se nos voltamos para este lado ou aquele, então outras coisas, e inclusive espaços, são relegados ao plano de fundo; são apenas co-percebidos. Estar orientado em direção à escrivaninha não apenas relega outros cômodos da casa para o plano de fundo, mas também pode depender *do trabalho feito para manter a mesa de trabalho arrumada*, isto é, o trabalho doméstico que pode ser necessário para Husserl transformar a mesa em um objeto filosófico. Algumas coisas são relegadas ao plano de fundo de modo a sustentar certa direção, em outras palavras, para manter a atenção voltada àquilo que se encara. A percepção envolve tais atos de relegação que são esquecidos em meio à preocupação com o que estamos encarando.

Podemos fazer algumas questões simples: quem encara a escrivaninha? A escrivaninha tem uma frente, que se volta em direção a certos corpos e não a outros? Ao ler Husserl, alguém poderia pensar em outros escritores que escreveram sobre a escrita. Considere o relato de Rich sobre o processo de escrita:

Dos anos 1950 até o começo dos anos 1960, lembro de um ciclo. Começou quando eu pegava um livro ou começava a tentar escrever uma carta.... a criança (ou crianças) poderia estar absorvida na agitação, em seu próprio mundo dos sonhos; mas assim que ele me sentia mergulhando em um mundo que não o incluía, ele vinha puxar minha mão, pedir ajuda, golpear as teclas da máquina de escrever. E eu perceberia seus desejos naquele momento como fraudulentos, como uma tentativa aliás de me impedir de viver como eu mesma nem que seja por 15 minutos (Rich, 1991, p. 23).⁷

Podemos ver do ponto de vista da mãe, que é também escritora, poeta e filósofa, que dar atenção a objetos de escrita, encarar tais objetos, se torna impossível: as crianças, mesmo que estejam atrás de você, literalmente te afastam. Essa perda de tempo para escrever é sentida como perda do próprio tempo, conforme você volta para o trabalho de dar atenção a seus filhos. Poderíamos indicar aqui a economia política da atenção: há uma distribuição desigual de tempo de atenção entre aqueles que chegam à escrivaninha, o que afeta o que eles conseguem fazer assim que chegam (e, claro, muitos nem sequer chegam lá). Para alguns, ter tempo para escrever, o que significa tempo para encarar os objetos sobre os quais a escrita acontece, se torna uma orientação que não está disponível, dado o trabalho contínuo de outros vínculos. Assim, poder sustentar nossa orientação em direção à escrivaninha depende de outras orientações sociais, o que afeta o que podemos encarar em dado momento.

Podemos considerar, talvez, como o plano de fundo de alguém afeta o que se apresenta à vista, além de como o plano de fundo é o que permite que o que se apresenta à vista seja visto.

Em “Ideias”, a relegação de partes não vistas e de cômodos em segundo plano às margens do familiar é seguida por um segundo ato de relegação. Porque embora Husserl direcione nossa atenção a esses outros cômodos, mesmo que apenas como plano de fundo de sua escrivaninha, ele também sugere que a fenomenologia precisa “delimitar” ou “tirar de ação” o que é dado, o que é disponibilizado pela percepção ordinária (Husserl, 1989/2006). Se fenomenologia é ver a mesa, ele sugere, é preciso ver sem a atitude natural, que nos mantém no âmbito do mais ou menos familiar. Ao deixar de lado o que é familiar, o mundo que se desenrola a partir da escrivaninha, Husserl recomeça e reorienta nossa atenção à mesa como aquilo que é visto:

Fecho os meus olhos. Meus demais sentidos estão fora de relação com a mesa. Não tenho agora nenhuma percepção dela. Abro os olhos, e volto a ter a percepção. A percepção? Sejamos mais precisos. Ao retornar, ela não é em nenhuma circunstância individualmente a mesma. *Apenas a mesa é a mesma*, tenho consciência dela como idêntica na consciência sintética que vincula a nova percepção à recordação. A coisa percebida pode existir sem que seja percebida, sem que nem mesmo se tenha potencialmente consciência dela (no modo da inaturalidade anteriormente descrita); pode existir sem se alterar. A percepção mesma, porém, é o que é no fluxo constante da consciência, e é ela mesma um fluxo constante: o agora da percepção se converte sem cessar na consciência subsequente de um passado recente, e ao mesmo tempo um novo agora já desponta etc (Husserl, 1989/2006, p. 97-98 – destaques do original).

Este argumento sugere que a mesa como objeto é algo dado, uniforme, como uma naturalidade que se mantém ou é moldada pelo fluxo da percepção. De fato, este é precisamente o ponto de Husserl: o objeto é presumido através da percepção. Conforme Sokolowski (2000, p. 20) descreve: “quando percebemos um objeto, nós não apenas temos um fluxo de perfis, uma série de impressões; neles e através deles, temos um mesmo objeto dado a nós, e a identidade do objeto é presumida e dada”. Por isso, a história da mesmidade do objeto envolve um espectro de ausência e não-presença. Porque não obstante a inteireza do objeto, eu não o vejo como inteiro. Nunca o vejo assim; o que ele é não pode ser apreendido, do mesmo modo que eu não posso ver a mesa de todos os pontos de vista de uma vez só. A necessidade de se mover em torno de um objeto para capturar mais do que apenas seu perfil nos mostra que os outros lados do objeto não estão disponíveis para mim do ponto a partir do qual ele é visto, e é por isso que ele precisa ser presumido.

Husserl então faz uma alegação que é extraordinária: apenas a mesa se mantém igual. A mesa é a única coisa que mantém o próprio lugar no fluxo da percepção. Eu quero fazer uma

conexão um tanto *queer* entre a tese de intencionalidade de Husserl e o conceito de “atrás”. Husserl aponta a espectralidade da mesmidade; se a escrivaninha é a mesma, é dado que nós conjuramos os lados que faltam. Poderíamos traduzir isso como: se a escrivaninha é a mesma, isso só ocorre uma vez que nós conjuramos sua parte de trás. O que está atrás de um objeto para mim não é apenas seu lado que falta, mas também sua historicidade, as condições de seu advento.

Husserl sugere que habitar o familiar faz com que as coisas se tornem planos de fundo para a ação: elas estão lá, mas estão lá de tal modo que eu não as vejo. O plano de fundo é um “*horizonte de realidade indeterminada, de que se tem obscuramente consciência.*” (Husserl, 1968/2006, p. 74). Em vez de pensar nesta mesa como estando *no* plano de fundo, ou no plano de fundo estando *ao redor* da mesa, eu quero que consideremos como a escrivaninha em si pode *ter* um plano de fundo. Nós podemos recuperar os diferentes sentidos da palavra *plano de fundo*. Um plano de fundo pode se referir a “um campo ou partes situadas na retaguarda” (como os cômodos na parte de trás de uma casa), ou as porções de uma imagem representadas à distância, o que por sua vez permite que o que está em primeiro plano adquira o formato que tem, como figura ou objeto. Ambos os sentidos apontam para a espacialidade do plano de fundo. Podemos também pensar no plano de fundo como tendo uma dimensão temporal. Quando contamos uma história sobre alguém, por exemplo, podemos fornecer informações sobre seu plano de fundo: este sentido se referindo ao que está atrás, onde “o que está atrás” se refere ao que está no passado, ou ao que aconteceu “antes”. Podemos falar também de plano de fundo da família, que se referiria não apenas ao passado de um indivíduo, mas a outros tipos de histórias, que moldam a chegada de um indivíduo ao mundo, e através das quais a família em si se torna um dado social. Com efeito, eventos podem ter planos de fundo: um plano de fundo pode ser o que explica as condições de emergência ou advento de algo tal qual a coisa parece ser no presente.

Então se a fenomenologia deve se ocupar do plano de fundo, ela pode fazê-lo através do relato das condições de emergência de algo, que não necessariamente estariam disponíveis no modo como a coisa se apresenta à consciência, o que é, afinal de contas, a apresentação de um de seus lados. Se não vemos (mas pressupomos) a parte de trás de um objeto, podemos também não ver (mas pressupor) seu plano de fundo em um sentido temporal. Para ver o que a “atitude natural” tem em vista, nós precisamos encarar o plano de fundo de um objeto, redefinido como não apenas as condições de emergência do objeto (podemos perguntar: como se deu seu

advento?), mas também o ato de perceber o objeto, o que depende da chegada do corpo que percebe. Essas chegadas precisam coincidir para o objeto ser encarado. O plano de fundo para a percepção envolve tais histórias entrelaçadas de chegada, o que explicaria como Husserl chegou perto o bastante de sua escrivaninha para ela se tornar tanto o objeto sobre o qual ele escreve como o objeto em torno do qual sua fenomenologia é escrita. Afinal de contas, a fenomenologia tem seu próprio plano de fundo, suas próprias condições de emergência, que podem incluir a própria questão da mesa.

Orientações corporais

Podemos ficar com a questão da mesa. Nós já sabemos que a atenção de Husserl vagueia: a partir da escrivaninha, e apenas então em direção a outros espaços, a escuridão das partes não vistas do cômodo. O que ele vê é marcado por uma direção que ele já tomou, uma direção que molda o que está disponível a ele, no sentido de o que ele encara e o que ele pode alcançar. O que está em frente a ele também molda o que está atrás dele, o que está disponível como plano de fundo da sua visão. Então seu olhar pode recair sobre o papel, dado que ele está sentado na escrivaninha e não em outro tipo de mesa, como por exemplo a mesa da cozinha⁸. Tais outras mesas talvez não seriam o tipo de mesa certo para a feitura da filosofia. A escrivaninha pode ser a mesa para ele, aquela que forneceria o tipo certo de superfície horizontal para o filósofo. Como Banfield observa em seu livro maravilhoso “A mesa fantasma”: “Mesas e cadeiras, coisas mais próximas à mão para o filósofo sedentário, que vem a ocupar cadeiras de filosofia, são os móveis daquele ‘quarto todo seu’ a partir do qual o mundo real é observado” (2000, p. 66)⁹. Mesas estão à mão, junto com cadeiras, como os móveis que asseguram o próprio lugar da filosofia. O uso de mesas nos mostra a própria orientação da filosofia em parte ao nos mostrar o que está próximo do corpo do filósofo, ou aquilo com o que o filósofo entra em contato.

Em outras palavras, nós estamos orientados em direção a objetos como coisas com as quais nós “fazemos coisas”. Não é acidental que Heidegger apresente esta questão da ocupação, do que fazemos, através do voltar-se à mesa. Em “Ontologia – a hermenêutica da facticidade”, Heidegger (1999/2012) contrasta dois modos de descrever mesas. No primeiro modelo, a mesa é experienciada como “*uma coisa espacial e material*” (Heidegger, 1999/2012, p. 94). Ele sem dúvida evoca a descrição de Husserl da “mesa”, embora Husserl não seja nomeado neste momento. Conforme Heidegger (1999/2012, p. 94) diz, “os diversos aspectos mostram-se e

descobrem-se sempre de novo uns após os outros, dando voltas em torno da coisa”. Heidegger sugere que essa descrição é imprecisa não porque seja falsa (a mesa pode afinal de contas aparecer deste modo), mas porque não descreve como a significância de tais coisas não está simplesmente “na” coisa, mas é uma “característica do ser” (Heidegger, 1999/2012, pp. 67-68). Para Heidegger, o que torna a mesa o que ela é, e não outra coisa, é o que a mesa permite que façamos com ela. O que se segue é uma das mais ricas descrições fenomenológicas da mesa conforme é experienciada dos pontos de vista daqueles que compartilham o espaço em que ela habita:

No quarto está aí esta mesa aqui (não "uma" mesa qualquer entre muitas outras mesas ao lado de outras moradias e casas), na qual alguém se senta para escrever, comer, costurar ou para jogar. E algo que se vê nela imediatamente, por exemplo, quando se vai de visita: é uma mesa de escritório, uma mesa para refeição, uma mesa de costura; a mesa vem ao encontro inicialmente em si mesma dessa maneira. Não é que se lhe acrescenta o caráter de ser "para algo" como resultado de uma comparação com algo diferente do que ela é (Heidegger, 1999/2012, p. 95).

Em outras palavras, o que fazemos com a mesa, ou o que a mesa permite que façamos, é essencial para a mesa. Então fazemos coisas “na mesa”, o que é o que faz a mesa ser o que ela é e tomar forma do modo que toma. *A mesa é formada em torno do suporte que dá.* Ela fornece uma superfície na qual se congrega: Heidegger descreve “minha esposa” sentada à mesa e lendo, e “os meninos” se ocupando à mesa. A estrutura “para que” da mesa, em outras palavras, significa que as pessoas que estão à mesa são também parte do que faz a mesa o que ela é. Fazer coisas à mesa é o que torna a mesa ela mesma e não outra coisa. Nós podemos notar que o que corpos fazem à mesa envolve formas generificadas de ocupação.

Dado isso, como a mesa importa tem a ver não apenas com o modo de seu advento, mas também com o que ela permite que façamos. Quando Husserl demarca a escrivaninha e a vê, ele está delimitando sua própria ocupação, ou a coisa que ele faz sobre a mesa. Tal ação envolve a íntima coabitação de corpos e objetos. Isso não significa dizer que corpos são simplesmente objetos ao lado de outros objetos, dado que eles são o ponto a partir do qual o mundo se desenrola. Como Merleau-Ponty (2002/2006, p. 108) nos mostra, o corpo não é “meramente um objeto no mundo”, mas sim “nosso ponto de vista no mundo”. No segundo volume de “Ideias”, Husserl se ocupa de seu corpo, o que ele chama de corpo vivido, e da intimidade de seu toque. A mesa retorna, como se poderia esperar. Ainda assim, que mesa diferente nós encontramos se a alcançamos de modo diferente. Neste momento, são as mãos em vez dos olhos

que chegam à mesa: “Minha mão está sobre a mesa. Eu experiencio a mesa como algo sólido, frio, liso” (Husserl, 1969, p. 153). Husserl expressa a proximidade entre corpos e objetos como coisas que se tornam mais do que matéria à medida que podem ser percebidos e tocados, à medida que produzem e deixam impressões. Corpos são “algo tocante que é tocado” (Husserl, 1969, p. 155).

A fenomenologia então mostra como objetos e outros já deixaram suas impressões na superfície da pele. O objeto tátil é o que está perto de mim ou ao meu alcance. Ao ser tocado, o objeto não se mantém separado; ele é sentido pela pele e mesmo na pele. Em outras palavras, percebemos o objeto como um objeto, como algo que tem integridade e está no espaço, apenas através da perturbação daquele mesmo espaço, através da coabitação daquele espaço, de tal modo que a fronteira entre coabitantes do espaço não se mantém. A pele conecta assim como contém. A não oposição entre corpos que se movem em torno de objetos, e objetos em torno dos quais corpos se movem nos mostra como orientações envolvem pelo menos uma abordagem de mão dupla, ou o aspecto “mais de um” de um encontro. Orientações são táteis e envolvem mais de uma superfície de pele: ao abordar esta ou aquela mesa, nós também somos abordados pela mesa, que nos toca quando nós a tocamos: conforme Husserl mostra, a mesa pode ser fria e lisa, e a qualidade de sua superfície pode ser sentida apenas a partir do momento em que deixei de estar separado dela. Nem o objeto, nem o corpo têm integridade no sentido de ser a mesma com e sem o outro. Corpos assim como objetos tomam forma através da orientação dirigida um ao outro, como uma orientação que pode ser experienciada como a coabitação ou o compartilhamento do espaço.

Corpos são assim moldados pelo contato com objetos e outros, com “o que” está perto o suficiente para ser alcançado. Eles podem até tomar forma através de tal contato ou tomar a forma do contato. O que aproxima é marcado pelo que corpos fazem e por sua vez afeta o que corpos conseguem fazer. A proximidade do filósofo em relação a seu papel, sua caneta e sua mesa não se referem apenas a onde ele faz seu trabalho e o espaço que habita, como se o “onde” pudesse ser separado do que ele faz. O “o quê” que ele faz é o que coloca certos objetos a seu alcance. Orientações são sobre os rumos que tomamos que colocam certos objetos e não outros a nosso alcance.

Nós podemos ficar com o exemplo da mesa. Como um objeto ela também fornece um espaço, o que em si é o espaço para ação, para certos tipos de trabalho. Conforme sabemos, a

mesa de Husserl no primeiro volume de “Ideias” é a escrivaninha, e sua orientação em direção a essa mesa, e não a outras, nos mostra a orientação de sua filosofia, mesmo no preciso momento em que esta mesa desaparece. Ao redor da mesa, um horizonte ou margem de percepção é “tenuemente” apreendido. O horizonte é o que está “em volta”, conforme o corpo faz seu trabalho. Conforme Ihde (1990/2017, p. 158) diz, “Os horizontes pertencem às fronteiras do campo ambiental vivenciado. Como os “limites” do campo visual, eles situam o que é explicitamente presente, enquanto sendo um fenômeno em si mesmo, os horizontes recuam”. O horizonte não é um objeto que eu apreendo: eu não o vejo. O horizonte é o que dá aos objetos seus contornos e inclusive permite que esses objetos sejam alcançados. Os objetos estão dentro do meu horizonte; é o ato de se mover “em direção a eles” para alcançá-los que os torna disponíveis para mim. O horizonte corpóreo mostra a “linha” que corpos podem alcançar, o que é alcançável, ao marcar o que eles não conseguem alcançar. O horizonte marca o limite do que pode ser alcançado pelo corpo. O corpo se torna presente como um corpo, com superfícies e fronteiras, no processo de mostrar os limites do que consegue fazer.

A fenomenologia nos ajuda a explorar como corpos são moldados por histórias, as quais performam em seu comportamento, sua postura, seus gestos. Tanto Husserl quanto Merleau-Ponty, afinal de contas, descrevem horizontes corpóreos como “*histórias sedimentadas*” (Steinbock, 1995, p. 36). Este modelo de história como sedimentação corpórea tem sido assumido por teóricos sociais e filósofos. Para Pierre Bourdieu, tais histórias são descritas como *habitus*, como “sistemas de disposições duradouras, transponíveis” (Bourdieu, 1977, p. 72)¹⁰ que integram experiências passadas através da própria “matriz de percepções, apreciações e ações” que são necessárias para cumprir “tarefas infinitamente diversificadas” (Bourdieu, 1977, p. 83). Para Butler (1997/2017), é precisamente como a fenomenologia expõe a sedimentação da história na repetição da ação corpórea que a torna um recurso útil para o feminismo. O que corpos “tendem a fazer” são efeitos de histórias, em vez de serem originários.

Nós poderíamos dizer que a história “acontece” na própria repetição de gestos, que é o que dá aos corpos suas disposições ou tendências. Poderíamos notar aqui que o trabalho de tal repetição desaparece através do trabalho: se trabalharmos arduamente em algo, então esta coisa parece “sem esforço”. Este paradoxo – com esforço a coisa se torna sem esforço – é precisamente o que faz a história desaparecer no momento de sua encenação. A repetição do trabalho é o que faz os sinais do trabalho desaparecerem. É importante que pensemos não

apenas sobre o que é repetido, mas também sobre como a repetição de ações nos leva a certas direções. Estamos também nos orientando em direção a certos objetos mais do que a outros, incluindo objetos físicos (os diferentes tipos de mesas), mas também objetos de pensamento, emoção e julgamento, e objetos no sentido de propósitos, aspirações, objetivos. Eu posso me orientar em torno da escrita, por exemplo, não apenas como um certo tipo de trabalho (embora seja isso, e isso requeira certos objetos para a ação ser possível), mas também como um objetivo: escrever se torna algo ao qual eu aspiro, mesmo como uma identidade (se tornar um escritor). Então o objeto que almejamos, que temos em vista, também se apresenta à nossa visão, através do ato de ser mantido no lugar como aquilo que desejamos ser: a ação busca uma identidade como marco de atingimento (o escritor se torna escritor através da prática de escrita). Podemos perguntar a que tipos de objetos os corpos se inclinam em suas inclinações, e como tais inclinações moldam a que os corpos se inclinam.

Corpos então adquirem orientação ao repetirem algumas ações em detrimento de outras, como ações que tem certos objetos em vista, sejam eles objetos físicos necessários para realizar o trabalho (a escrivadinha, a caneta, o teclado), ou objetos ideais com os quais a pessoa se identifica. A proximidade de tais objetos, sua disponibilidade dentro de meu horizonte corporal, não é casual: não se trata só de encontrá-los lá, deste modo. Corpos se inclinam a certos objetos mais do que a outros, dadas suas inclinações. Estas inclinações não são originárias; são efeitos da repetição de “inclinarse em direção a.”

Tornar-se reto/hétero

O que então significa ser sexualmente orientado? Poderíamos sugerir primeiro que tais orientações levam tempo. Podemos parafrasear Beauvoir (1997/2012) começando do seguinte ponto: “ninguém nasce hétero; torna-se hétero”¹¹. O que significa postular a heterossexualidade como algo a ver com tornar-se, em vez de ser? Essa questão ser perguntável nos lembra que não deveríamos abordar a questão da orientação simplesmente como uma questão espacial. Podemos notar aqui que habitação se refere não apenas ao processo de vir a residir, ou o que Heidegger (1973/2005, p. 160) chama de “arrumar”, mas também ao tempo: habitar algo significa permanecer, ou até se demorar ou protelar. Se orientação é uma questão de como nós residimos ou como abrimos um espaço que é familiar, então orientações também levam tempo. Orientações nos permitem ocupar espaço na medida em que levam tempo. Mesmo quando

orientações parecem se referir à para que lado estamos virados no presente, elas também apontam para o futuro. A esperança de mudar os rumos reside em não sabermos para onde certos caminhos podem nos levar: arriscar a fuga da retidão e estreiteza/heterossexualidade torna outros futuros possíveis, o que pode envolver se desviar, se perder, ou até se tornar *queer*/estranho.

A temporalidade da orientação nos lembra que orientações são efeitos das coisas em direção às quais nos inclinamos, em que “em direção a” marca um espaço e um tempo que é quase, mas não completamente disponível no presente. No caso da orientação sexual, não se trata simplesmente de algo que temos. Tornar-se hétero significa não apenas que nos viramos para objetos dados a nós pela cultura heterossexual, mas também que precisamos nos virar de costas para objetos que nos desviam dessa linha. O sujeito *queer* na cultura hétero assim desvia e é tornado presente socialmente como desviante. O que se apresenta a nós no presente não é acidental: como sugeri, nós não apenas adquirimos nossas orientações porque encontramos coisas aqui e acolá. Pelo contrário, certos objetos estão disponíveis para nós por conta das linhas que nós já tomamos: nossos cursos de vida seguem uma certa sequência, que também é uma questão de seguir uma direção ou de ser direcionado de certo modo (nascimento, infância, adolescência, casamento, reprodução, morte), conforme Halberstam (2005, pp. 152-153) nos mostra em suas reflexões sobre a “temporalidade” da família e o dispêndio de tempo de família. O conceito de orientações nos permite expor como a vida é dirigida através do mesmo requerimento de que sigamos o que já foi dado a nós. Para que uma vida conte como boa vida, ela tem que saldar a dívida da vida através da assunção do rumo prometido como bem social, o que significa imaginar a futuridade em termos de alcance de certos pontos ao longo do curso da vida. Tais pontos se acumulam, criando a impressão de uma linha reta. Seguir essa linha pode ser um modo de se tornar reto/hétero, ao não se desviar em ponto algum.

A relação entre seguir a linha e as condições de emergência de linhas é com frequência ambígua. O que vem primeiro? Sempre me impressionou a frase “um caminho bem percorrido”. Um caminho é feito ao repetidamente se passar pelo trajeto. Podemos ver o caminho como um vestígio de jornadas passadas, feito de pegadas, rastros de pés que trilham e ao trilhar criam uma linha no chão. Quando as pessoas param de trilhar, tal caminho pode desaparecer. Quando vemos a linha no chão diante de nós, tendemos a andar sobre ela, já que um percurso abre o caminho. Então percorremos a rota seguindo o que é diante de nós, mas ela está apenas diante

de nós como efeito de já ter sido percorrida antes. O paradoxo das pegadas emerge. Linhas são criadas ao serem seguidas e são seguidas ao serem criadas. As linhas que nos dirigem, linhas de pensamento assim como linhas de ação, são desse modo performativas: elas dependem da repetição de normas e convenções, de rotas e percursos seguidos, mas elas também são criadas como um efeito desta repetição. Dizer que linhas são performativas é dizer que encontramos nosso caminho, sabemos para qual direção estamos virados, apenas como efeito do trabalho, o que com frequência é escondido da vista. Então ao seguir as direções, eu chego – como se por mágica.

Direções são sobre a magia da chegada. De certo modo, o trabalho de chegada é esquecido em meio ao sentimento de que a chegada é mágica. O trabalho envolve seguir direções; nós chegamos quando as seguimos corretamente: leituras ruins das direções não nos farão chegar lá. Seguir linhas também envolve formas de investimento social. Tais investimentos prometem retorno (se seguirmos esta linha, então isso ou aquilo se seguirão), o que pode sustentar a vontade de continuar. Através de tais investimentos na promessa de retorno, sujeitos reproduzem as linhas que seguem. Considerar a política da linha reta/hétero nos ajuda a repensar a relação entre herança (as linhas que são dadas como nosso ponto de chegada no espaço social e de família) e reprodução (a demanda de que retribuamos a dádiva da linha ao estendê-la). Não é automático que a gente reproduza o que a gente herda ou que a gente sempre converta nossa herança em posses. Precisamos prestar atenção à pressão para fazer tais conversões. Podemos resgatar aqui os diferentes sentidos da palavra *pressão*: a pressão social em seguir certo caminho, em viver um certo tipo de vida, e até em reproduzir tal vida, pode ser percebida como uma pressão física na superfície do corpo, o que certamente cria suas próprias impressões. Nós somos pressionados contra linhas, assim como linhas são um acúmulo de tais momentos de pressão, ou que denominamos “pontos de tensão.”

Quero considerar o estresse ou trabalho de se tornar hétero através do relato de uma anedota. Estou sentada novamente à mesa. Desta vez é a mesa de jantar, uma mesa em torno do qual um “nós” se reúne. Tais mesas funcionam de um modo muito diferente da escrivaninha: não apenas porque sustentam um diferente tipo de ação, mas também porque elas apontam para encontros coletivos; elas se afastam do mundo solitário do escritor. A mesa de jantar é uma mesa ao redor da qual corpos aderem através da mediação de sua superfície, compartilhando comida e bebida que está sobre a mesa. O papel da mesa como mediação entre corpos ao seu

redor para formar um encontro é descrito por Arendt (1958/2014, p. 64) em “A condição humana”: “Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor”¹². Encontros não são neutros, mas sim diretivos. Ao nos reunirmos nós podemos ser exigidos a seguir linhas específicas. Se famílias e outros grupos sociais se reúnem ao redor de mesas, o que essa reunião faz? Que direções tomamos quando nos reunimos deste modo?

Então sim, estou sentada à mesa, e a família se reúne a seu redor. Nós estamos comendo e falando e fazendo o trabalho da família, como o trabalho de domesticidade que se inclina a corpos. Minha irmã faz um comentário que me tira desse modo de habitação doméstica. Ela diz: “Olha, ali estão o mini John e o mini Mark”. Ela ri, apontando. John e Mark são os nomes dos maridos das minhas irmãs e pais das crianças. Nós olhamos, e vemos os garotos como versões em miniatura de seus pais.

Ao ouvir tal enunciação, nós todos seguimos sua mão, que aponta para o objeto. Então ao seguir a direção da mão, nós nos viramos para encarar o objeto de sua enunciação: dois pequenos garotos sentados lado a lado perto da mesa, no quintal. Nós somos direcionados por gestos, o que significa que dedicamos nossa atenção ao mesmo objeto; a indicação da minha irmã é também uma dádiva, o que faz com que o objeto seja compartilhado. Todo mundo ri do comentário. Então sim, nós vemos dois filhos como pequenas versões de seus pais, e o efeito é tanto sério como cômico. Um menino mais escuro e um mais claro, um marido mais escuro e um mais claro. A diferença entre os rapazes se torna uma herança compartilhada, como se a diferença fosse estabelecida ao se seguir a linha paterna. Em tais encontros, encontros de família, risadas compartilhadas, que são em grande parte responder uma risada com outra, envolvem compartilhar uma direção, ou seguir uma linha. A repetição de tal gesto marca uma posição, como um ponto que cria suas impressões para os sentados à mesa.

Esse exemplo me encoraja a repensar o trabalho da linha reta/hétero. Ele nos mostra a relação entre duas linhas, as linhas verticais e horizontais da genealogia convencional. Pensemos sobre a árvore genealógica, que é feita de linhas verticais que “mostram” o vínculo de sangue, a linha de descendência que conecta pais e filhos, e as linhas horizontais que mostram o vínculo entre marido e esposa e entre irmãos¹³. A esperança da árvore genealógica, também conhecida como o desejo de reprodução, é que a linha vertical vá produzir uma linha

horizontal, a partir da qual outras linhas verticais serão desenhadas. O ponto em que as linhas se encontram é afinal de contas o próprio ponto da reprodução.

A enunciação “Olha, há um mini John e um mini Mark” expressou esta esperança como um desejo ao desenhar uma linha de pai para filho. O menino aparece na linha ao ser visto como reproduzindo a imagem do pai e é até imaginado como um ponto em outra linha, uma que ainda há de ser formada, na medida em que ele pode se tornar um pai de futuros filhos. Tal narrativa de se tornar pai significa que o futuro do menino já é imaginado como seguindo a direção do seu pai: tal direção demanda que se forme uma linha horizontal (casamento) a partir da qual linhas verticais futuras se seguirão. Uma pessoa pode pensar em tal enunciação como realizando o trabalho de alinhamento: a enunciação posiciona a criança como ainda-não-adulto, ao alinhar sexo (o corpo masculino) e gênero (o personagem masculino) com orientação sexual (o futuro heterossexual). Através de tal enunciação, estes sujeitos ainda-não-mas-que-serão são alinhados, ao receberem um futuro conforme à linha da família. O que me intriga aqui não é tanto como sexo, gênero e orientação sexual podem sair da linha, o que eles certamente podem e fazem, mas como eles são mantidos em linha, com frequência à força, de tal modo que o não alinhamento produz um efeito *queer*/estranho.

Podemos reconsiderar como uma pessoa se torna hétero ao refletirmos sobre como uma orientação, como uma direção (tomada) a certos objetos e outros, é tornada compulsória, recuperando o modelo de Rich (1980/2019) de “heterossexualidade compulsória”. Sujeitos são demandados a se inclinar a certos objetos e não a outros, como condição do amor de família, mas também do amor social. No que toca ao menino, para seguir a linha familiar ele “precisa” se orientar em direção a mulheres como objetos amorosos. No que toca à menina, para seguir a linha familiar ela “precisa” tomar homens como objetos amorosos. É a assunção de que a criança precisa herdar a vida dos pais que requer que a criança siga a linha heterossexual.

Certamente, quando herdamos, herdamos também a proximidade de certos objetos, enquanto aquilo que está disponível a nós, como algo dado na casa da família. Estes objetos não são apenas materiais: podem ser valores, capital, aspirações, projetos e estilos. À medida que herdamos o que está perto o suficiente para estar disponível em casa, também herdamos orientações, isto é, herdamos a proximidade de certos objetos mais do que outros, o que significa que herdamos modos de habitar e se expandir no espaço. A própria exigência de que a criança siga a linha parental põe alguns objetos e não outros ao alcance. Então a criança se

inclina em direção ao que está perto o suficiente, em que proximidade é o que já “reside” na casa. Ao se inclinar em direção ao que está ao alcance, a criança adquire suas tendências, o que por sua vez coloca a criança na linha. Corpos se tornam hétero/retos ao tenderem em direção a objetos hétero/retos, de tal modo que adquirem suas tendências, como um efeito deste “tender a”. Orientações sexuais também são performativas: ao direcionar o desejo a outros, e não outros outros, corpos em troca adquirem suas formas.

Os objetos que estão próximos o suficiente podem ser descritos como objetos heterossexuais, na casa de família convencional. Conforme Butler (1993/2017, p. 155) argumenta, “gêneros heterossexualizados se formam através da renúncia à possibilidade da homossexualidade, uma forclusão que produz tanto um campo de objetos heterossexuais quanto um campo daqueles aos quais seria impossível amar”. Podemos ver a partir deste exemplo que a proximidade de objetos amorosos não é acidental: nós não apenas encontramos objetos lá, assim. O próprio requerimento de que uma criança siga a linha parental coloca alguns objetos e não outros ao alcance. A heterossexualidade compulsória produz um “campo de objetos heterossexuais” pela própria exigência de que o sujeito desista da possibilidade de outros objetos amorosos.

É interessante especular o que Butler quis dizer com “o campo dos objetos heterossexuais”. Como tais objetos podem se apresentar à visão através de atos de exclusão? Podemos considerar a significância do termo *campo*. Definido como um domínio aberto ou liberado, um campo que contém objetos pode nos remeter a como certos objetos são disponibilizados a partir da liberação, através da delimitação do espaço como espaço para algumas coisas ao invés de outras, onde coisas podem incluir ações (fazer coisas). Heterossexualidade de certo modo se torna um campo, um espaço que dá lugar a, ou até estabelece, ação heterossexual através da renúncia do que ela não é, e também através da produção do que ela é. Como Foucault (1988) nos mostrou tão poderosamente, “há uma incitação ao discurso”, onde objetos são ditos e tornados reais através da própria demanda de lhes dar uma forma, em vez de através da proibição. Ou podemos dizer que tanto demandas quanto proibições são generativas; elas criam objetos e mundos. A heterossexualidade não está simplesmente em objetos, como se pudesse ser uma propriedade de objetos, e não é apenas sobre objetos amorosos ou sobre delimitar quem está disponível para amar, embora tais objetos sejam importantes. Também objetos sexuais não podem simplesmente se referir a objetos que

retratam heterossexualidade como um bem social e sexual, embora tais objetos também sejam importantes. Mais propriamente, heterossexualidade seria um efeito de como objetos se reúnem para liberar um domínio, um efeito de como objetos são arranjados de modo a criar um plano de fundo.

Podemos voltar a Husserl e sua mesa. Lembrar que Husserl se vira para sua escrivaninha como aquilo que ele encara, o que por sua vez coloca outras coisas atrás dele. Ao se voltar para a escrivaninha, outras coisas também se apresentam à vista, como coisas no plano de fundo ao redor do objeto: elas são a caneta-tinteiro, o lápis etc. Esses objetos estão perto do que ele encara, ainda que não tenham propriamente a sua atenção. A proximidade de tais objetos é uma questão de coincidência; sua chegada precisa ser programada de um modo específico, ainda que não seja coincidência eles serem o que ele vê. A ação (escrever) é o que traz coisas para perto de outras coisas ao mesmo tempo que a ação (escrever) é dependente da proximidade das coisas. O que está em jogo aqui não é apenas a relação entre o corpo e “o que” está perto, mas também a relação entre as coisas que estão perto¹⁴. Que a caneta-tinteiro está na mesa, por exemplo, tem algo a ver com o fato de que a caneta-tinteiro e a mesa apontam para a mesma direção. Orientações são vinculantes conforme vinculam objetos um ao outro. O que coloca objetos perto um do outro depende das histórias, de como as coisas chegam, e de como elas se reúnem em sua própria disponibilidade como coisas com as quais fazemos coisas.

O campo dos objetos heterossexuais é produzido como um efeito de repetir a mesma direção, o que toma forma como “plano de fundo” e que pode ser personalizado como “meu plano de fundo”, como aquilo que permite que eu chegue e faça coisas. Então sim, eu penso na casa da minha família. Certos objetos se destacam: eles têm minha atenção. Penso de novo na cozinha e na sala de jantar. Cada cômodo contém uma mesa em torno da qual a família se reúne: uma para uma alimentação informal, uma para ocasiões mais formais. A mesa da cozinha é de madeira clara, coberta com uma toalha de plástico. Em torno dela nos reunimos toda manhã e toda tarde. Nós temos nossos respectivos lugares. O meu é na ponta da mesa, oposto ao do meu pai. Minhas irmãs estão à minha esquerda, minha mãe à minha direita. Toda vez nos reunimos desse jeito, como se o arranjo assegura mais do que nosso lugar. Para mim, habitar a família é sobre ocupar um espaço já dado. Eu me sento em minha cadeira e ocupo esse lugar.

A mesa da sala de jantar tem a forma do cômodo. É uma mesa formal, com madeira escura e polida. Está coberta com uma toalha de renda, que cobre a madeira, mas pouco, de

modo que a madeira escura é visível sob ela. Usamos essa mesa quando convidados nos visitam. Moldada pelo que fazemos com ela, a mesa toma forma através do que fazemos: ela é menos marcada, já que é menos usada. Suas superfícies polidas refletem para nós e para outros o “reflexo” da família, a família como imagem e como é imaginada. A impressão da mesa nos mostra que a família está à mostra. O cômodo sempre parece frio e escuro. E vazio. E ainda assim, está repleto de objetos. Atrás da mesa, se você está encarando o cômodo da porta aberta, está o guarda-louça. Sobre ele, objetos se reúnem. Um objeto se destaca, e vem à mente. É um conjunto para fondue. Eu nem lembro de usar esse conjunto. Mas é um objeto que importa, de algum modo. Foi presente de casamento. É um presente dado para marcar a ocasião do casamento, o evento público que implica dar presentes ao casal heterossexual, que por sua vez dá a mulher como presente ao homem, e até dá o casal como presente aos outros, aqueles que agem como testemunhas aos objetos dados¹⁵. Esse objeto adquire sua força através desta transmissão de presentes, que dá forma ao casal ou que faz do casal um dado e um presente.

Em seguida, cobrindo as paredes, há fotografias. A fotografia de casamento tem posição central. Embaixo dela há fotografias da família, algumas formais (tiradas por fotógrafos), outras mais informais. Todo lugar que olho, mesmo em meio ao fracasso da memória, me lembra de como a casa da família coloca objetos à mostra que medem a socialidade em termos da dádiva heterossexual. Estes objetos estarem à mostra, tornarem visível uma fantasia de vida boa, depende da retribuição de tal indicação com um “sim”, ou mesmo com gestos de amor, ou do testemunho de tais objetos como o próprio campo de intimidade preferida de alguém. Tais objetos não simplesmente registram ou transmitem uma vida; eles demandam retribuição. Não apenas demandam retribuição, mas também há uma demanda de que a gente retribua a eles, ao abarcá-los como corporificações de nossas próprias histórias, como a dádiva de nossas próprias vidas. A proximidade de tais objetos (mesas, conjuntos para fondue, fotografias), nos leva de volta ao plano de fundo da família, bem como para a lateral, através da proximidade que cada um tem com o outro, como aquilo que a família circunda ao ocupar seu espaço. Eles se encontram, como encontros familiares. Eles se reúnem sobre mesas, e sobre outros objetos com superfícies horizontais que liberam o espaço.

Na casa de família convencional o que aparece requer que se siga certa linha, uma linha de família que direciona nosso olhar. O casal heterossexual se torna um ponto ao longo dessa linha, que é dada à criança como herança ou plano de fundo. O plano de fundo então não está

simplesmente “atrás” da criança: é o que a criança é requerida a aspirar “adiante”. O plano de fundo, dado desse modo, pode nos orientar em direção ao futuro: é onde a criança é requerida a direcionar seu desejo através do ato de aceitar a linha de família como sua herança. Há pressão para herdar essa linha, uma pressão que pode falar a língua do amor, da felicidade, do cuidado, que pressiona a criança ao longo de caminhos específicos. Nós não sabemos o que poderíamos nos tornar sem esses pontos de pressão, que insistem que a felicidade virá se fizermos isso ou aquilo. E ainda assim, esses lugares em que estamos sob pressão nem sempre significam que permanecemos na linha; em alguns pontos, podemos recusar essa herança, pontos que com frequência são vividos como pontos de ruptura. Nós nem sempre sabemos o que se rompe nesses pontos.

A heterossexualidade não é, então, simplesmente uma orientação *em direção a* outros, é também algo *ao redor do qual* nós estamos orientados, mesmo que desapareça de vista. Não é que o sujeito heterossexual tenha que se afastar de objetos *queer* ao aceitar a heterossexualidade como dádiva parental: a heterossexualidade compulsória torna tal afastamento desnecessário (embora se tornar hétero possa ser vivido como afastamento). Objetos *queer*, que não permitem que o sujeito se aproxime da forma do casal heterossexual, podem nem chegar perto o suficiente para “estar visíveis” como objetos possíveis aos quais alguém se dirige. O corpo age sobre aquilo que está ao alcance, o que estende o alcance deste corpo e ainda assim mantém outros objetos fora de alcance.

Inclinações *queer*

Podemos ver que a inclinação a certos objetos e não a outros produz o que podemos chamar de “tendências retas/hétero”, um modo de agir no mundo que pressupõe o casal heterossexual como dádiva social. Tais tendências viabilizam a ação, no sentido de que permitem que o corpo hétero e o casal hétero se estendam no espaço. O corpo *queer* se torna, deste ponto de vista, uma orientação fracassada: o corpo *queer* não se estende nesse espaço, já que o espaço estende a forma do casal heterossexual. O casal *queer* no espaço hétero pode parecer torto, ou oblíquo. Os corpos *queer*, se se reúnem ao redor da mesa, podem até parecer fora de linha. O que acontece se considerarmos o potencial *queer* do oblíquo?

É interessante notar que Merleau-Ponty descreve o mundo se tornando oblíquo:

Se se dispõe para que um sujeito só veja o quarto onde se encontra por intermédio de um espelho que o reflita inclinando-o a 45° em relação à vertical, primeiramente o sujeito vê o quarto "oblíquo". Um homem que ali se desloca parece caminhar inclinado para o lado. Um pedaço de papelão que cai ao longo da guarnição da porta parece cair segundo uma direção oblíqua. O conjunto é "estranho"¹⁶ (Merleau-Ponty, 2002/2006, p. 334).

Então sim, na “Fenomenologia da percepção” momentos *queer* efetivamente acontecem como momentos quando o mundo não parece mais estar do lado certo. As coisas aparecem em uma inclinação. Elas se arranjam obliquamente. Merleau-Ponty então pergunta como a relação do sujeito com o espaço é reorientada: “as paredes, o homem que se desloca no cômodo, a direção de queda do papelão se tornam verticais” (*ibidem*). Essa reorientação, que podemos descrever como a perspectiva se tornando vertical, significa que o efeito *queer* é superado e os objetos no mundo não mais parecem estar descentrados, inclinados. Em outras palavras, Merleau-Ponty considera como sujeitos endireitam quaisquer efeitos *queer* e pergunta o que essa tendência de ver as coisas direito sugere sobre a relação entre corpos e espaço. Ele responde essa pergunta com um modelo de espaço não determinado por coordenadas objetivas (de tal modo que em cima e embaixo existem independentemente da orientação corporal de alguém) mas moldado pelo propósito do corpo; o corpo faz coisas, e o espaço então toma forma como um campo de ação:

O que importa para a orientação do espetáculo não é meu corpo tal como de fato ele é, enquanto coisa no espaço objetivo, mas meu corpo enquanto sistema de ações possíveis, um corpo virtual cujo "lugar" fenomenal é definido por sua tarefa e por sua situação. Meu corpo está ali onde ele tem algo a fazer (Merleau-Ponty, 2002/2006, p. 336).

Por implicação, o momento *queer*, em que objetos aparecem inclinados e os eixos vertical e horizontal aparecem desalinhados, pode ser superado não porque tais momentos contradizem leis que governam o espaço objetivo, mas porque eles bloqueiam a ação corporal: eles inibem o corpo, de tal modo que ele cessa de se estender pelo espaço fenomenal/fenomênico. Assim, embora Merleau-Ponty (2002/2006, p. 291) fique tentado a dizer que “o vertical é a direção representada pela simetria do eixo do corpo”, sua fenomenologia ao invés disso abraça o modelo do espaço corporal, em que linhas espaciais se alinham apenas como efeitos de ações corporais sobre e no mundo. Em outras palavras, o corpo endireita sua visão, de modo a se estender no espaço.

Uma pessoa pode ficar tentada, à luz da discussão de Merleau-Ponty sobre momentos *queer*, a reconsiderar a relação entre eixos normativo e vertical. O normativo pode ser considerado um efeito de ações corporais repetidas ao longo do tempo, o que produz o que chamei de horizonte corporal, um espaço para ação, que coloca alguns objetos e não outros ao alcance. A dimensão normativa pode ser redescrita em termos do corpo hétero, um corpo que parece alinhado. As coisas parecem retas (no eixo vertical) quando estão alinhadas, ou seja, quando estão alinhadas com outras linhas. Em vez de assumir que a linha vertical é simplesmente um dado, veríamos a linha vertical como efeito de um processo de alinhamento. Pense no papel de decalque. Suas linhas desaparecem quando estão alinhadas com as linhas do papel que está sendo copiado: você apenas vê um conjunto de linhas. Se todas as linhas são rastros de outras linhas, então este alinhamento depende de dispositivos de endireitamento, que mantêm as coisas em linha em parte ao manter as coisas no lugar. Linhas desaparecem através de tais alinhamentos, então quando as coisas saem da linha umas com as outras o efeito é “torto.”

Em outras palavras, para que as coisas se alinhem, momentos *queer* ou tortos são corrigidos. Poderíamos descrever a heteronormatividade como um dispositivo de endireitamento, relendo o aspecto “oblíquo” do desejo *queer*. Há outra anedota que me vem à mente. Chego em casa. Estaciono meu carro e ando em direção à porta da frente. Uma vizinha me chama. Ela balbucia algumas palavras que não consigo ouvir, e então pergunta: “Essa pessoa é sua irmã ou seu marido?”. Eu não respondo e me apresso em direção à minha casa. Esta é, preciso dizer, uma enunciação extraordinária. Há duas mulheres, morando juntas, um casal sozinho em uma casa. A primeira pergunta lê as duas mulheres como irmãs, como colocadas uma ao lado da outra em uma linha horizontal. Ao ver sua relação como de irmãs, a pergunta constrói as mulheres como parecidas, como sendo tal qual irmãs. Deste modo, a leitura evita a possibilidade de lesbianismo e também a substitui, na medida em que repete, de uma forma diferente, a construção de casais lésbicos como irmãs: lésbicas às vezes são representadas como se tivessem uma semelhança de família. A fantasia de semelhança de irmãs (que é uma fantasia no sentido de que buscamos pela semelhança como sinal de um vínculo) toma o lugar de outra fantasia, a de lésbicas como sendo parecidas.

Mas o movimento da primeira pergunta para a segunda, sem qualquer pausa ou espera por resposta, é realmente extraordinário. Se não é irmã, então é marido. O segundo termo resgata a falante ao posicionar a pessoa parceira como não sendo do gênero feminino (o que até

na forma da irmã arrisca exposição do que não é nomeado), mas do gênero masculino. A figura do “meu marido” opera como um outro sexual legítimo, um parceiro com uma face pública. É claro, eu posso estar fazendo minhas próprias suposições ao oferecer essa leitura. A pergunta pode ter sido mais divertida, em que “marido” não necessariamente faz referência a homem: isto é, “marido” pode fazer referência a uma amante masculinizada. A amante masculinizada seria visível nesse endereçamento apenas na medida em que tomasse o lugar do marido. De qualquer modo, a enunciação relê a forma oblíqua do casal lésbico, no sentido de que endireita essa forma, de tal modo que ele parece hétero. Realmente nem se trata de que enunciações se movem de um ângulo *queer* para um ângulo hétero/reto. A sequência de enunciações oferece duas leituras do casal lésbico, e ambas funcionam como dispositivos de endireitamento: se não irmãs, então marido e mulher. O casal lésbico com efeito desaparece, e eu, é claro, tenho que sair. Podemos ver como é o trabalho habitual da percepção que endireita o efeito *queer*: em um piscar de olhos, a obliquidade do desejo lésbico é endireitada, alinhada.

Poderíamos considerar, então, como orientações são dispositivos de endireitamento. Elas não são simplesmente um efeito do que corpos fazem, mas são o ponto de alinhamento entre espaços e corpos. Em outras palavras, espaços são orientados em torno do corpo hétero, o que permite que aquele corpo se estenda no espaço. Como Valentine (1996, p. 150) elabora, “performances repetitivas de identidades de gênero assimétricas e de desejos heterossexuais hegemônicos se solidificam ao longo do tempo para produzir a aparência de que a rua é normalmente um espaço heterossexual”. Espaços se tornam hétero, o que permite que corpos hétero se estendam em seu interior, de tal modo que o eixo vertical parece alinhado com o eixo do corpo. Orientações envolvem tais pontos de alinhamento.

É por isso que orientações importam. Alguns críticos sugeriram que substituamos o termo *orientação sexual* pelo termo *sexualidade* porque o primeiro é centrado demais na relação entre desejo e seu objeto: “O termo sexualidade é usado aqui em vez de orientação porque implica autonomia e fluidez mais do que ser orientado em direção a um sexo” (Offard & Cantrel, 1999, p. 218). Eu diria que estar orientado de diferentes modos importa sim, precisamente por conta de como espaços estão já orientados, o que faz com que alguns corpos se sintam em seu lugar, ou em casa, e outros não. Orientações afetam o que corpos podem fazer: não se trata de um objeto causando desejo, mas de que ao desejar certos objetos, outras coisas se seguem, considerando como o social já está disposto. Faz diferença para mulheres ser sexualmente

orientada a mulheres, de um modo que não é apenas sobre a relação de uma pessoa com o objeto de desejo. Em outras palavras, a escolha do objeto de desejo faz diferença em outras coisas que fazemos. De certo modo, estou sugerindo que o objeto em escolha de objeto sexual é grudento: outras coisas “grudam” quando nos orientamos em direção a objetos, especialmente se tais orientações não seguem uma linha reta.

Mover a orientação sexual de alguém de hétero para lésbica, por exemplo, requer reabitar o corpo de alguém, dado que o corpo não mais se estende no espaço ou mesmo na superfície do social. Dado isso, o sexo do objeto de escolha de alguém não é apenas *sobre* o objeto mesmo quando o desejo é dirigido a tal objeto: afeta o que podemos fazer, aonde podemos ir, como somos percebidos, e assim por diante. Essas diferenças em relação a como alguém direciona o desejo, e como alguém é encarado por outros, pode nos mover e então afetar mesmo os padrões de se relacionar com outros mais profundamente entranhados. Isso não significa dizer que mover a orientação sexual de alguém significa que transcendemos ou rompemos com nossas histórias: significa dizer que uma mudança na orientação sexual não é vivível simplesmente como a continuação de uma linha, já que tais orientações afetam outras coisas que os corpos fazem.

Podemos nos voltar para a distinção de Lauretis entre lésbicas que “sempre foram desse jeito” e aquelas que “se tornaram lésbicas.” Isso não significa que aquelas que sempre foram “desse jeito” não tem que se tornar lésbicas: elas podem apenas se tornar lésbicas de uma forma diferente. Embora lésbicas possam ter diferentes relações temporais com o se tornar lésbica, mesmo lésbicas que sentem que sempre foram “desse jeito” ainda têm que se tornar lésbicas, o que significa agrupar tais tendências em formas sociais e sexuais específicas. Tal agrupamento requer, como Lauretis (1994, p. 300) sugere, uma mudança de hábito: requer uma reorientação do corpo de alguém, de tal modo que outros objetos, aqueles não alcançáveis nas linhas vertical e horizontal da genealogia convencional, possam ser alcançados. Então habitar um corpo lésbico leva tempo e trabalho; o ato de tender em direção a outras mulheres precisa ser repetido, com frequência diante de hostilidade e discriminação, para agrupar tais tendências em um molde sustentável. Assim, tendências lésbicas não têm uma origem que possa ser identificada como fora do contato que temos com outros, como um contato que molda nossas tendências e dá a elas seu molde.

Em outras palavras, uma pessoa precisa ir ao outro lado, talvez até precise ir para o lado do que está atrás, para alcançar pontos que não se acumulam como uma linha reta. Desejos lésbicos nos movem de lado: um objeto pode colocar outro ao alcance, conforme entramos em contato com diferentes corpos e mundos. Esse contato envolve seguir diferentes linhas de conexão, associação e até troca, e essas linhas estão com frequência invisíveis a outras. Não é surpreendente que se tornar uma lésbica possa parecer como se um mundo inteiro se abrisse diante de nós.

Desejo lésbico podem então ser repensado como um espaço para a ação, um modo de se estender diferentemente no espaço através da inclinação a “outras mulheres.” Como Probyn (1996, p. 13) descreve, desejo é “produtivo, é o que lubrifica a pele do social”. Desejo é, afinal de contas, o que nos move mais para perto de corpos. Ou, como Grosz (1995, p. 181) sugere, “relações sexuais são contíguas com e uma parte de relações – as relações do escritor com papel e caneta, do fisiculturista com pesos, do burocrata com documentos”. A intimidade do contato molda corpos na medida em que se orientam um em direção ao outros, fazendo diferentes tipos de trabalho. Ao se orientar em direção a outras mulheres, desejos lésbicos também trazem objetos para perto, incluindo objetos sexuais, bem como outros tipos de objetos, que poderiam não estar alcançáveis de outro modo no horizonte corporal do social. Desejos lésbicos representam a história de sair do armário como uma história de “chegar a”, de chegar perto de outros corpos, como um contato que produz uma história e revela outros modos de encarar o mundo. Desejos lésbicos criam espaços, com frequência espaços temporários que vêm e vão com as idas e vindas dos corpos que o habitam.

Há algo já *queer* sobre os pontos fugazes da existência lésbica. Em verdade, podemos pensar aqui sobre os modos alternativos de fazer mundo no seio de culturas *queer* e como eles desenham diferentes tipos de linhas, que não visam manter as coisas em seus lugares. Como Berlant e Warner (2005, p. 198) sugerem, “o mundo queer é um espaço de entradas, saídas, linhas não sistematizadas de contato, projeção de horizontes, caracterização de exemplos, rotas alternativas, bloqueios, geografias incomensuráveis”. É importante que não idealizemos mundos *queer* ou simplesmente os localizemos em um espaço alternativo. Afinal de contas, se os espaços que ocupamos são fugazes, se eles nos seguem em nossas idas e vindas, então isso é um sinal de como a heterossexualidade molda os contornos dos espaços habitáveis ou vivíveis assim como tem a ver com a promessa da *queeridade*. É porque este mundo já está no seu lugar

que momentos *queer*, onde coisas estão fora de linha, são fugazes. Nossa reação não precisa ser buscar por permanência, mas escutar o som do “o quê” que foge.

O “o quê” que foge é o próprio ponto da desorientação. Seria esse o ponto de interseção entre *queer* e fenomenologia? É importante destacar aqui que eu tenho usado *queer* em ao menos dois sentidos e tenho por vezes deslizado entre um sentido outro. Tenho usado *queer* para descrever o que é oblíquo ou fora de linha ou até simplesmente deformado. Também tenho usado o termo para descrever práticas sexuais não hétero – o lesbianismo em particular – como uma forma de contato social e sexual. Penso que é importante reter ambos os sentidos da palavra *queer*, que afinal de contas estão historicamente relacionados ainda que irreduzíveis um ao outro. Isso significa resgatar o que torna sexualidades específicas descritíveis como *queer* em primeiro lugar: isto é, as que são vistas como estranhas, tortas, distorcidas. A raiz da palavra *queer* vem do grego, e significa transversal, oblíquo, adverso (Cleto, 2002, p. 13). A palavra pode nos permitir uma “torção” entre registros sociais e sexuais, sem achatá-los ou reduzi-los a uma única linha. Embora arrisquemos perder a especificidade de *queer* como comprometimento a uma vida de desvio sexual, poderíamos também sustentar a significância do desvio como aquilo que torna *queer* a vida *queer*.

Queerizar as coisas é certamente perturbar a ordem das coisas. Os efeitos de tal distúrbio são irregulares, dado que o mundo já está organizado em torno de certas formas de viver – certos tempos, espaços e direções. É importante fazer com que os ângulos oblíquos do *queer* façam seu trabalho, mesmo que isso traga o risco de colocar diferentes tipos de efeitos *queer* ao lado um do outro. A descrição de Moon (1998, p. 16) de desorientação sexual como uma série de “efeitos inquietantes” é útil aqui. Se o sexual envolve a contingência de corpos entrando em contato com outros corpos, então desorientação sexual descamba rapidamente para desorientação social, como uma desorientação em como as coisas são organizadas. Os efeitos são efetivamente inquietantes: o que é familiar, o que se deixa passar no véu de sua familiaridade, se torna bastante estranho.

Podemos voltar para “Fenomenologia da percepção” de Merleau-Ponty. Ele relaciona a distinção entre “reto” e “oblíquo” com a distinção entre “distância” e “proximidade.” Tais categorias são significativas apenas em uma relação com o espaço fenomenal ou orientado. Merleau-Ponty sugere que a distância funciona como o oblíquo, como um modo de transformar a relação entre o corpo e o objeto que o percebe. Como ele diz:

Nós "temos" o objeto que se distancia, não deixamos de "possuí-lo" e de ter poder sobre ele, e a distância crescente não é, como a largura parece sê-lo, uma exterioridade que cresce: ela exprime apenas que a coisa começa a escorregar sob a apreensão de nosso olhar, e que ele a espora menos estritamente. A distância é aquilo que distingue essa apreensão esboçada da apreensão completa ou proximidade. Nós a definiremos então do mesmo modo que definimos acima o "direito" e o "oblíquo": pela situação do objeto em relação à potência de apreensão (Merleau-Ponty, 2002/2006, pp. 352-353).

Distância é aqui a expressão de certa perda, da perda do controle sobre um objeto que já está fora de alcance, que é capaz de ser perdido apenas na medida em que está em meu horizonte. A distância é vivida como o "escapar" do alcançável, em outras palavras, como o momento em que o que está dentro do alcance ameaça se tornar inalcançável. Seguindo a analogia de Merleau-Ponty entre distante e oblíquo, podemos dizer que o objeto *queer*, aquele fora de linha, em uma inclinação, o que é curioso e estanho, é então visto como escapando, como ameaçando se tornar fora de alcance.

A questão é menos o que é uma orientação *queer* e mais como somos orientados em direção a momentos *queer* quando objetos escapam. Uma fenomenologia *queer* pode envolver uma orientação em direção ao que escapa, o que permite que o que escapa passe, na extensão incognoscível de sua duração. Em outras palavras, uma fenomenologia *queer* poderia funcionar como um dispositivo de desorientação; não iria superar o desalinhamento dos eixos vertical e horizontal, permitindo que o oblíquo abra outro ângulo no mundo. Se *queer* é também uma orientação em direção a *queer*, um modo de abordar o que está se retirando, então o que é *queer* pode fluir entre orientação sexual e outras formas de orientação. *Queer* se tornaria uma questão de como uma pessoa aborda o objeto que escapa, um modo de habitar o mundo no ponto em que as coisas fogem.

Ainda assim, eu sugeri que *queer* se desdobra de pontos específicos, do mundo daqueles que não habitam ou não conseguem habitar os contornos do espaço heterossexual. Afinal de contas, alguns de nós mais do que outros parecem tortos. Algumas pessoas já sugeriram que eu superenfático esse último ponto e arrisco pressupor que momentos *queer* "residem" naqueles que não praticam a heterossexualidade. Alguém me disse: bom, mas lésbicas e gays "tem suas linhas também", seus modos de manter as coisas endireitadas. Outra pessoa me disse que lésbicas e gays podem ser "tão conservadores quanto." Eu insisto que *queer* descreve uma orientação sexual, bem como política, e que perder de vista a especificidade sexual de *queer* é também ignorar como a heterossexualidade compulsória molda o que se combina como dado e

os efeitos dessa combinação naqueles que se recusam a seguir essa linha. Como Bersani (1995, p. 16) argumenta, não temos que presumir a referencialidade do *queer* ou estabilizar *queer* como uma categoria identitária para explorar como a especificidade sexual de ser *queer* importa. Estar em um ângulo oblíquo com o que se combina de modo coerente importa, onde o ponto desta coerência se desdobra como a dádiva da linha reta.

Mas a sugestão de que você pode ter uma orientação sexual “não hétero” e ser hétero/direito em outros aspectos tem certa verdade. É possível viver em um ângulo oblíquo e seguir linhas retas. Afinal de contas, homossexuais conservadores convocaram lésbicas e gays a apoiarem a linha reta, ao jurarem fidelidade à própria forma da família, mesmo quando eles não conseguem habitar esta forma sem provocar um efeito *queer*. Duggan (2003) e Halberstam (2005) ofereceram críticas convincentes a uma nova “homonormatividade”. Como Duggan (2003, p. 50) descreve, uma política heteronormativa “não contesta instituições heteronormativas dominantes, mas as defende e sustenta”.

Poderíamos pensar nisso em termos de assimilação, como uma política de seguimento de uma linha reta mesmo como um corpo desviante. Homonormatividade iria endireitar efeitos *queer* ao seguir as linhas dadas como acúmulo de “pontos” (onde você recebe pontos por ter chegado em diferentes pontos na linha: casamento, filhos, e por aí vai). Por exemplo, como Butler (2002/2003) argumenta, o casamento gay pode estender mais do que desafiar o conservadorismo do casamento. Tal política iria estender a linha reta a alguns *queer*, aqueles que podem habitar formas de casamento e família, o que mantém outros *queer*, aqueles cujas vidas são vividas por diferentes pontos, fora de linha. Edelman denomina tal política de “futurismo reprodutivo”, que funciona para “afirmar uma estrutura, para autenticar uma ordem social que será então transmitida ao futuro na forma de sua Criança interior” (Edelman, 2004/2021, p. 250).

Estamos certos em ser críticos a tal política sexual conservadora, que apoia as mesmas linhas que tornam certas vidas invivíveis. Estranhamente, esse conservadorismo gay também nos faz voltar à mesa. Bawer argumenta em “A Place at the Table” (1984) que gays e lésbicas deveriam desejar se juntar à mesa central em vez de lutar por “mesas secundárias” próprias¹⁷. Em sua crítica do desejo *queer* de abraçar o não normativo, Bawer sugere um homem gay hipotético:

ele não quer ser assimilado. Ele gosta da sua exclusão. Ele se sente confortável em sua mesinha secundária. Ou pelo menos ele pensa que se sente assim. Mas se sente? O que afinal, o vincula a sua mesinha secundária – o que o atrai, em outras palavras, para uma existência marginal? No final das contas, é o preconceito. Libertado de tal preconceito, ele ainda assim iria querer sentar em sua mesinha secundária? Talvez sim, talvez não. Certamente a maioria dos homossexuais não quer ser relegada a essa mesinha. Nós crescemos na mesa principal. Nos sentimos em casa ali. Queremos ficar ali. (1984, p. 70)

Bawer também descreve um desejo *queer* por mesas secundárias como o “*ethos do multiculturalismo*”, em que a “*cada grupo de vítimas reconhecido*” se dá sua própria mesa (Bawer, 1984, p. 210). É interessante notar aqui que a mesa principal evoca uma ideia de mesa de família (onde nós crescemos) e também da sociedade em si como “uma única grande mesa” (*ibidem*). A rejeição de Bawer a subculturas *queer* então apela para um retorno à mesa da família como a suposta base da existência social. Juntar-se a essa mesa representa o desejo por assimilação: tanto no sentido de se tornar parte da família quanto no sentido de se tornar como a família, o que em si é previsto em termos de semelhança (estar com como ser como). O que está em jogo nesse desejo de ser colocado à mesa?

Poderíamos concordar com Boower que uma política *queer* não é sobre mesas novas, não importa seu tamanho. Afinal de contas, montar novas mesas deixaria a grande mesa central em seu lugar. Poderíamos até concordar que o ponto da política gay e lésbica poderia ser chegar a essa mesa, como mesa em torno da qual a família se reúne, produzindo o próprio efeito de coerência social. Mas tal chegada não pode simplesmente ser uma questão de receber um lugar à mesa, como se fosse o preconceito familiar o que nos impede de tomar este lugar. Não obstante a ênfase de Bawer em “se sentir em casa” na grande mesa, o livro é cheio de exemplos de ser rejeitado da mesa, inclusive de diferentes tipos de mesa que organizam a socialidade de casamentos hétero¹⁸. O desejo de se juntar à mesa é um desejo de habitar o próprio lugar dessa rejeição. Como Crimp mostrou, o ato de seguir linhas retas como corpos que são pelo menos de alguns modos desviantes é melancólico: *you se identifica precisamente com o que te repudia* (Crimp, 2002, p. 6). Tais formas de seguir não apenas se acumulam como pontos em uma linha reta. Podemos certamente considerar que quando corpos *queer* efetivamente se juntam à mesa da família, a mesa não se mantém no lugar. Corpos *queer* estão fora de lugar em certos encontros familiares, o que é o que produz, em primeiro lugar, um efeito *queer*. A mesa pode até ficar torta.

Afinal de contas, esse desejo de apoiar linhas retas e as formas que elas elevam a ideais morais e sociais (como o casamento e a vida familiar) será rejeitado por aqueles cujos corpos podem e de fato se alinham com a linha reta, o que não são, é claro, todos corpos hétero¹⁹. Em outras palavras, é dificilmente provável que tentativas de seguir a linha reta como gays e lésbicas te farão ganhar muito pontos. Apontar tal rejeição não é a mesma coisa que dizer que a homonormatividade é condição para a emergência de uma nova perspectiva sobre política *queer* (embora possa ser). É dizer que habitar formas que não estendem nosso formato pode produzir efeitos *queer*, mesmo quando você pensa estar “se alinhando”. Há esperança em tal fracasso, mesmo que nós rejeitemos publicamente (como devemos) esse conservadorismo tanto sexual como social.

Ao apelar para uma política que envolve desorientação, é importante não tornar a desorientação uma obrigação ou responsabilidade para aqueles que se identificam como *queer*. Em primeiro lugar, isso demanda demais (para alguns, um compromisso permanente com o desvio não é possível ou sustentável física ou materialmente, mesmo que seus desejos sejam bastante oblíquos), mas também “perdoa” demais, ao deixar aqueles que são hétero continuarem em suas linhas. Não compete a *queers* desorientar héteros, embora é claro que a desorientação possa ainda acontecer, e nós efetivamente fazemos esse trabalho. Desorientação não deveria ser uma política da vontade, mas um efeito de como fazemos política, o que por sua vez é moldado por uma questão anterior – simplesmente, como vivemos.

Afinal de contas, é possível seguir certas linhas (como a linha da família) como um dispositivo de desorientação, como um modo de vivenciar os prazeres do desvio. Para alguns, por exemplo, o próprio ato de descrever encontros *queer* como encontros de família significa se regozijar com o efeito inquietante de uma forma familiar se tornando estranha. O ponto não é jurar fidelidade ao familiar mas tornar o “familiar” estranho, ou mesmo permitir o que tem sido desconsiderado, o que tem sido tratado como mobiliário, que dance com vida renovada. Alguns desvios envolvem atos de seguir, mas usam os mesmos “pontos” para efeitos diferentes. Isso é o que os estudos etnográficos de Weston sobre parentesco *queer* nos mostram. Como ela diz:

Longe de ver as famílias que escolhemos como imitações ou derivativos de vínculos familiares criados em outro lugar na sociedade, muitas lésbicas e homens gays aludem à dificuldade e excitação em construir parentesco na *ausência* do que chamam de “modelos” (Weston, 1991, p. 116)²⁰.

Uma política *queer* envolve um compromisso com certo modo de habitar o mundo, mesmo que não seja fundado em um compromisso com o desvio. Como Halberstam (2005, p. 5) elabora, *queer* pode começar com “a potencialidade de uma vida não regida por convenções de família, herança e criação de filhos”. De certo modo, podemos trazer Halberstam e Weston juntos ao sugerir que vidas *queer* são sobre a potencialidade de não seguir certos roteiros convencionais de família, herança e criação de filhos, sendo que “não seguir” envolve desorientação; torna as coisas oblíquas, o que por sua vez franqueia outro modo de habitar essas formas.

Se orientações nos indicam o futuro, aquilo em direção ao qual estamos nos movendo, então elas também deixam em aberto a possibilidade de mudar os rumos, de encontrar outros caminhos, talvez aqueles que não abrem um terreno comum, onde podemos ter esperança no que se desvia. Se voltar para trás é o que mantém aberta a possibilidade de se perder. Nós nos voltamos, nós vamos para trás; conjuramos o que está faltando à frente. Esse olhar para trás também significa uma abertura para o futuro, como a tradução imperfeita do que está atrás de nós. Como resultado, eu não argumentaria que *queer* “não tem futuro”, como Edelman sugere – embora eu entenda e aprecie esse impulso de “dar” o futuro àqueles que demandam herdar a terra, em vez de almejar uma parcela nessa herança. Pelo contrário, uma política *queer* deveria ter esperança, nem mesmo ao ter esperança no futuro (sob o signo sentimental do “ainda não”), mas porque as linhas que se acumulam através de gestos repetidos, as linhas que se acumulam na pele, já tomam formas surpreendentes. Temos esperança porque o que está atrás de nós é também o que permite outras formas de agrupamento no tempo e no espaço, de fazer linhas que não reproduzem o que seguimos, mas em vez disso criam novas texturas no chão. É interessante notar que na arquitetura paisagista o termo “linhas de desejo” é usado para descrever caminhos não oficiais, essas marcas deixadas no chão que mostram idas e vindas cotidianas, onde pessoas se desviam dos caminhos que deveriam seguir. Desvio deixa suas próprias marcas no chão, o que pode inclusive ajudar a gerar linhas alternativas, que atravessam o chão de modos inesperados. Tais linhas são efetivamente traços de desejo, onde pessoas tomaram diferentes rotas para chegar a esse ou àquele ponto. É certamente desejo que ajuda a gerar uma paisagem *queer*, moldada pelos caminhos que seguimos ao desviarmos da linha reta/hétero.

Mesmo que desvios *queer* moldem o terreno que habitamos, devemos ainda assim evitar tornar o desvio o terreno para a política *queer*. Resistir tornar o desvio essa base não é dizer que não importa quais linhas seguimos. Importa, sim. Algumas linhas, sabemos são linhas que acumulam privilégio e são “retribuídas” com reconhecimento e recompensa. Outras linhas são vistas como escapatórias de uma vida ética, como desvios do bem comum. Apesar disso, *queer* não está disponível como uma linha que podemos seguir, e se pegássemos essa linha, iríamos exercer uma certa injustiça com aqueles *queers* cujas vidas são vividas por diferentes pontos. Para mim, a tarefa importante não é tanto encontrar uma linha *queer*, mas questionar o que nossa orientação em direção a momentos *queer* de desvio será. Se o objeto escapa, se sua face se torna invertida, se ele parece diferente, esquisito, fora de lugar, o que faremos? Se nos sentimos oblíquos, onde encontraremos apoio? Uma fenomenologia *queer* envolveria uma orientação em direção a *queer*, um modo de habitar o mundo que dá “apoio” àqueles cujas vidas e amores fazem com que pareçam oblíquos, estranhos, fora de lugar. A mesa se torna *queer* quando proporciona esse apoio.

Referências

- Ahmed, S. (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh University Press.
- Ahmed, S. (2006). *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Duke University Press.
- Arendt, H. (2014). *A Condição Humana*. Forense Universitária.
- Banfield, A. (2000). *The Phantom Table: Woolf, Fry, Russell, and The Epistemology of Modernism*. Cambridge University Press.
- Bartky, S. (1990). *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. Routledge.
- Bauer, B. (1984). *A Place at the Table: The Gay Individual in American Society*. Simon and Schuster.
- Beauvoir, S. (2012). *O segundo sexo*. Editora Nova Fronteira.
- Bell, D. (ed.). (2001). *Pleasure Zones: Bodies, Cities, Spaces*. Syracuse University Press.
- Bell, D.; & Valentine, G. (eds.). (1995). *Mapping Desires: Geographies of Sexualities*. Routledge.

- Berlant, L; & Warner, M. (2005). "Sex in Public". In: Warner, M. (ed.). *Publics and Counter Publics*. Zone Books.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press.
- Browning, F. (1998). *A Queer Geography*. Noonday.
- Butler, J. (2017). *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. 1ª ed. Autêntica Editora.
- Butler, J. (2003). "O parentesco é sempre tido como heterossexual?". *Cadernos Pagu*, 21, 219-260
- Butler, J. (2018). "Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista". *Caderno de leituras* 78. Edições Chão da Feira.
- Cleto, F. (2002). "Introduction: Queering the Camp." In: Cleto, F (ed.). *Camp: Queer Aesthetics and the Performing Subject: A Reader*. University of Michigan Press.
- Crimp, D. (2002). *Melancholia and Moralism: Essays on AIDS and Queer Politics*. MIT Press.
- De Lauretis, T. (1994). *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire*. Indiana University Press.
- Diprose, L. (2003). *Corporeal Generosity: On Giving with Nietzsche, Merleau-Ponty, and Levinas*. State University of New York Press.
- Duggan, L. (2003). *The Twilight of Equality: Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*. Beacon Press.
- Edelman, L. (2021). O futuro é coisa de criança: teoria queer, desidentificação e a pulsão de morte. *Periódicus*, 2(14), 248-275.
- Franklin, S. (2005). *The Line and the Tie*. Sétima Palestra Anual em Memória de Annette B. Weiner, New York University.
- Foucault, M. (1988). *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Edições Graal.
- Fuss, D. (2004). *The Sense of an Interior: Four Writers and the Rooms That Shaped Them*. Routledge.
- Grosz, E. (1995). *Space, Time and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*. Routledge.
- Halberstam, J. (2005). *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York University Press.
- Heidegger, M. (2005). *Ser e Tempo*. Editora Vozes.
- Heidegger, M. (2012). *Ontologia - Hermenêutica da Facticidade*. Vozes.
- Husserl, E. (1969). *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. Allen and Unwin.

- Husserl, E. (2006). *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Ideias e Letras.
- Husserl, E. (2012). A Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. *Uma introdução à filosofia fenomenológica*. Editora Forense Universitária.
- Ihde, D. (2017). *Tecnologia e o Mundo da Vida: do Jardim à Terra*. Editora UFFS.
- Irigaray, L. (2017). *Este sexo que não é só um sexo: sexualidade e status social da mulher*. SENAC São Paulo, 2017.
- Lévi-Strauss, C. (2012). *As estruturas elementares do parentesco*. Editora Vozes.
- Merleau-Ponty, M. (2006). *Fenomenologia da Percepção*. Martins Fontes.
- Moon, M. (1998). *A Small Boy and Other: Imitations and Initiation in American Culture from Henry James to Andy Warhol*. Duke University Press.
- Offord, B.; & Cantrel, L. (1999). “Unfixated in a Fixated World: Identity, Sexuality, Race, and Culture”. In: Jackson, P. A.; & Sullivan, G. (eds.). *Multicultural Queer: Australian Narratives*. Routledge.
- Probyn, E. (1996). *Outside Belongings*. Routledge.
- Rich, A. (2019). Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. In: *Heterossexualidade compulsória e existência lésbica & outros ensaios*. A Bolha Editora.
- Rich, A. (1991). *Of Woman Born*. Virago.
- Rubin, G. (2017). O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo. In: *Gayle Rubin: políticas do sexo*. Ubu Editora.
- Schütz, A.; & Luckmann, T. (2023). *Estruturas do mundo da vida*. ediPUCRS.
- Sokolowski, R. (2000). *Introduction to Phenomenology*. Cambridge University Press.
- Steinbock, A. (1995). *Home and Beyond: Generative Philosophy after Husserl*. Northwestern University Press.
- Valentine, G. (1996). “(Re)Negotiating the Heterosexual Street: Lesbian Politics of Space.” In: Duncan, N. (ed.). *BodySpace: Destabilizing Geographies of Gender and Sexuality*. Routledge.
- Weiss, G. (1999). *Body Images: Embodiment as Intercorporeality*. Routledge.
- Weston, K. (1991). *Families We Choose*. Columbia University Press.
- Young, I. M. (2005). *On Female Body Experience*. Oxford University Press.

Notas de rodapé

¹ N.T.: Tradução do original escrito e publicado em inglês: AHMED, Sara. Orientations: Toward a Queer Phenomenology. GLQ - A Journal of Gay and Lesbian Studies, Volume 12, Issue 4, October 1, 2006, pp. 543-574. O artigo foi extraído do livro “Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others”, publicado em 2006 pela Duke University Press. Agradecemos as autorizações da autora e da editora para a publicação desta tradução.

² Este artigo é extraído do meu livro a ser publicado, *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others* (2006). Agradeço a Ken Wissoker pelo apoio ao projeto. Meus agradecimentos também a Mimi Sheller e Imogen Tyler, assim como a dois revisores anônimos, por suas sugestões úteis.

³ Como exemplos de geografia *queer*, veja Bell e Valentine (1995); Browning (1998); e Bell (2001).

⁴ N.T.: palavras e citações em itálico ao longo do texto se referem a destaques feitos pela autora, com exceção de termos em língua estrangeira e citações diretas – em observância às normas de submissão deste periódico.

⁵ “Tornar-se vertical” está relacionado a um argumento que Merleau-Ponty faz em “Fenomenologia da percepção”, mais precisamente no capítulo “O espaço” (Merleau-Ponty, 2002/2006, pp. 327-401).

⁶ N.T.: Optamos por não realizar traduções livres das citações de obras já publicadas em português. Assim, indicamos respectivamente a autoria, o ano da publicação citada no texto original e, após uma barra, o ano da publicação em português que consultamos: por exemplo, Beauvoir (1997/2012). Nesses casos, referenciamos as obras que consultamos em português. No caso das obras ainda não disponibilizadas em português, todas as citações são traduções livres.

⁷ Agradeço a Imogen Tyler, que encontrou esta citação para mim e me incentivou a refletir sobre como as mães podem ter uma relação diferente com as mesas de escrita e, conseqüentemente, com o corpo da filosofia.

⁸ Vale a pena recordar aqui a editora feminista Kitchen Table. Poderíamos dizer que a mesa de cozinha oferece o tipo de superfície na qual as mulheres tendem a trabalhar. Usar a mesa que sustenta o trabalho doméstico para realizar trabalho político (incluindo o trabalho que torna explícita a política do trabalho doméstico) é um dispositivo de reorientação. A mesa de cozinha sustenta a escrita feminista, e livros feministas são publicados sob o seu nome.

⁹ Veja também Fuss (2004), que apresenta uma descrição de como os objetos que cercam os escritores, incluindo a mesa de escrita, moldam seus mundos.

¹⁰ É importante recordar que *habitus* é utilizado por Husserl para explorar como os hábitos são adquiridos e se tornam costumeiros (Husserl, 1968/2006). No entanto, esse termo entrou na teoria social principalmente por meio de Bourdieu, ampliando o que poderíamos chamar de uma fenomenologia social ou relacional.

¹¹ Nas palavras de Beauvoir (1997/2012, p. 361), “Ninguém nasce mulher; torna-se mulher”. Tornar-se mulher é assumir a situação corporal de ser mulher, o que leva tempo, como uma forma de se projetar no mundo. Se alguém “se torna heterossexual”, então essa pessoa “assume” a situação corporal de ser heterossexual, o que também leva tempo.

¹² Agradeço à Elena Loizidou, que me encorajou a reler o que Arendt diz sobre as mesas.

¹³ Como Franklin argumentou (2005), as linhas da genealogia são performativas: por meio da repetição, elas criam os próprios laços e conexões, que depois passam a ser vividos como algo natural.

¹⁴ Palavras também podem estar próximas de outras palavras. Sabemos pela psicanálise que a proximidade das palavras também não é apenas casual: palavra a palavra (metonímia) e palavra por palavra (metáfora) dependem de histórias que permanecem e que nos levam para trás, assim como para os lados. Veja o capítulo 2 do meu livro “*The Cultural Politics of Emotion*” (2004) para uma análise dos “signos pegajosos” e, em particular, do trabalho pegajoso da metonímia.

¹⁵ Sobre a natureza de gênero das economias das trocas, ver Lévi-Strauss (1969); Rubin (1975); e Irigaray (1985).

¹⁶ N.T.: Mantivemos a tradução de *queer* como “estranho”, feita por Carlos Alberto Ribeiro de Moura em “Fenomenologia da percepção” (1999). Contudo, é importante destacar a genealogia conceitual sinalizada por Ahmed ao mobilizar o trecho: *queer*, como já é de conhecimento mais difundido, tem como tradução literal algo como “estranho”, “bizarro” e “oblíquo”, mas também foi utilizado como termo ofensivo nos Estados Unidos para se referir a pessoas que desobedeciam a padrões cisheteronormativos. Tornou-se, ao longo dos anos 1980-1990 nesse país, o ponto de partida de práticas políticas e de um campo de estudos comprometidos com a evidenciação, a crítica e a desconstrução de regimes regulatórios que organizam práticas sociais, o conhecimento e as relações entre sujeitos – abrindo espaço para a multiplicidade, a ambivalência e a fluidez que escapam das normas sociais.

¹⁷ Agradecimentos a todos que participaram do *workshop* sobre orientações no *College Women’s Studies Research Center* em outubro de 2005, onde eu fui apresentada a esse livro.

¹⁸ Em uma instância, Bawer descreve como ele e seu parceiro estavam ausentes das fotografias dos casamentos que frequentaram (1984, p. 261). Os casamentos envolvem mesas nesse sentido de serem retratadas (*tableau*). Eles também envolvem mesas como móveis; as mesas têm uma função crucial na recepção de casamento. Convencionalmente, um casamento coloca os noivos e suas famílias imediatas na mesa da frente, e outras mesas ficam voltadas para essa mesa. O casal heterossexual se torna definido ao ocupar esse lugar na mesa, em torno do qual outras mesas se agrupam. O objetivo do encontro é testemunhar o lugar deles na mesa.

¹⁹ Claro, você pode ter uma orientação heterossexual e não se alinhar, no sentido de que pode recusar ativamente essa linha (ao recusar o casamento, a monogamia ou outras formas de ser heterossexual) ou no sentido de que o que você tem atrás de você impede sua capacidade de seguir a linha (você pode carecer dos recursos necessários para se aproximar de um ideal social e moral).

²⁰ Veja também o capítulo “*Queer Feelings*” em meu livro “*The Cultural Politics of Emotion*” (2004).