

DOSSIÊ TEMÁTICO

A CLASSE NOS UNE E A SEXUALIDADE NOS DIVIDE?

| 150

A noção de sujeito no marxismo e nos movimentos *queer*

Guilherme Gomes Ferreira¹

Resumo: Uma parte do pensamento marxista brasileiro ainda permanece, no momento contemporâneo, desvalorizando o debate em todos das identidades e tratando-as como uma preocupação “meramente cultural” (como criticou Judith Butler) e como algo que atrapalharia a luta da classe trabalhadora. Do outro lado, temos movimentos sociais da diversidade sexual e de gênero que reivindicam reconhecimento identitário através de pautas como a da representatividade nos meios de comunicação, o que, em certo sentido, pode ser capturado pela lógica da individualização radical na qual o que importa é a afirmação pessoal da expressão do gênero e da sexualidade. Se o economicismo de uma parcela do marxismo já foi amplamente criticado e precisa de uma vez por todas ser superado, também é preciso encontrar saídas para que a pauta da diversidade sexual e de gênero seja sempre anticapitalista e contrária à captura neoliberal que reconhece as identidades mas não busca superar as desigualdades econômicas. No campo filosófico, temos ainda e aparentemente a noção de que o sujeito do marxismo seria inconciliável com o sujeito da teoria *queer*, esta que vem se firmando talvez como a principal teoria de sexualidade no Brasil contemporâneo. A intenção desse texto é refletir sobre esses paradoxos teóricos, éticos e políticos, buscando diálogos entre o pensamento marxiano ou marxista e o que experimentam os movimentos políticos da diversidade sexual e de gênero vinculados ao campo teórico e político *queer*, entendendo que o materialismo-histórico fala sobre a existência humana na sua totalidade e tendo o horizonte de uma sociedade amplamente livre, de superação de toda dominação e exploração humana.

Palavras-chave: Marxismo; Gênero; Sexualidade; Movimento LGBTI+.

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “como ele de fato foi”. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso. O perigo ameaça tanto a existência da

¹ Assistente Social, Mestre e Doutor em Serviço Social. Ativista na ONG SOMOS - Comunicação, Saúde e Sexualidade. Membro do Comitê Nacional de Prevenção e Combate à Tortura. Tem interesse pelas áreas de gênero e sexualidade, justiça criminal, prisões, marxismo, e movimentos sociais. E-mail: guingo.gui@gmail.com

tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. Pois o Messias não vem apenas como salvador; ele vem também como o vencedor do Anticristo. O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer (Benjamin, 1985, p. 156).

INTRODUÇÃO

O pensamento marxista brasileiro não é único, tal como não são uníssonas as leituras feitas da obra original de Karl Marx, o que é conhecido como teoria marxiana. Mesmo assim, é possível admitir que o marxismo no Brasil herda, de modo geral, um certo economicismo ainda difícil de ser superado, expressado, em muitos casos, na desvalorização marxista em relação às pautas chamadas identitárias, como as das mulheres, das pessoas negras, de homossexuais e transexuais etc. Quem nunca ouviu, por exemplo, a célebre frase: “nada mais parecido com um machista de direita do que um machista de esquerda”?

Figura 1 – Charge da cartunista Laerte Coutinho



Fonte: Laerte Coutinho.

Judith Butler (1997) também já havia, há mais de duas décadas, criticado o tratamento marxista dado às questões postas pelos chamados “novos movimentos sociais” (organizados em torno de pautas de reconhecimento identitário) como se fossem algo

“meramente cultural”²; isto é, argumentou que a esquerda política² teria abandonado o projeto materialista de Marx³ com seu economicismo que descarta a cultura como uma determinação dos modos sociais e econômicos de produção. Tenho, então, uma primeira tarefa: distinguir Marx do marxismo, tal como o próprio Marx pretendeu ao falar sobre o marxismo francês do final dos anos de 1870 e cuja frase é hoje mundialmente conhecida: “tudo que sei é que não sou marxista” (Engels, 1890).

Por outro lado, é preciso também reconhecer que certas lutas dos movimentos sociais da diversidade sexual e de gênero (e vou neste texto tratá-los também pela sigla LGBTI+ – lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, pessoas intersexo e demais identidades sexuais e de gênero dissidentes) foram amplamente acolhidas por setores da direita neoliberal⁴, especialmente aqueles em torno da “representatividade” (nas novelas, nas propagandas dos mais diversos produtos, nos programas de televisão, na literatura, no cinema, etc.), dispostos a lucrar em cima do consumo dessa população, o que hoje é

² Bresser-Pereira (2006, p. 25) chama a atenção para o fato de que esquerda e direita, na América Latina e especificamente no Brasil, se distinguem através da disposição da primeira em reivindicar mudanças e “arriscar a ordem em nome da justiça social”, enquanto a segunda se caracteriza pelo desejo de manutenção da ordem, do estabelecido (que é, na história da luta de classes, aquilo que sempre privilegiou os economicamente dominantes). A perspectiva de Bresser-Pereira, aparentemente percebe a “esquerda” em alguma medida, senão totalmente, conciliada ao Estado, atuando para torná-lo o mais público e democrático possível. Deixa de lado, por isso, uma noção mais radical de Estado como instrumento burguês e inconciliável com os interesses dos dominados. Contudo aqui, para esta definição, importa distinguir o caráter transformador da esquerda em comparação ao caráter conservador da direita (Ferreira, 2016).

³ Marx é responsável por elaborar um materialismo histórico, distante do materialismo científico tratado por ele como “mecânico”; enquanto este sustenta que só a existência da matéria pode ser comprovada, Marx estava interessado em compreender a consciência como produto das condições materiais, mas uma consciência histórica e possível de ser transformada pelos processos sociais. O materialismo histórico, cuja base é a dialética-crítica, não pode, portanto, abandonar a compreensão da processualidade dos fenômenos sociais e aí reside a crítica de Butler ao marxismo economicista que toma as “condições materiais” como meramente econômicas e objetivas.

⁴ Assumindo a distinção realizada anteriormente entre esquerda e direita, seria possível compreender que as pautas em torno dos direitos sexuais e de gênero não seriam nunca presentes no espectro da direita política. Entretanto, entendo que elas são pela direita absorvidas justamente porque o pensamento característico da direita – em síntese, conservador (Ferreira, 2016) – admite a incoerência, desde que sejam pautas tratadas somente na sua superficialidade, isto é, quando podem contribuir para a falsa ideia de “coesão” entre classes e quando não impactam diretamente a estrutura que mantém o poder nas mãos da classe dominante. Assim, as pautas de gênero e sexualidade são cooptadas pela direita quando podem ser radicalmente individualizadas (o gênero e a sexualidade são experiências do indivíduo e da sua subjetividade) e comercializadas, tratadas como nicho de mercado e como exercício da liberdade de cada pessoa. Por esta razão, o pensamento neoliberal – em síntese, aquele que preconiza a intervenção mínima do Estado no campo das políticas sociais e que valoriza radicalmente o setor privado (o mercado) sobre o público – pode ser acolhedor para algumas defesas no campo da diversidade sexual e de gênero, especialmente aquelas mais identificadas com a classe dominante: o casamento igualitário, a adoção e a representatividade identitária, por exemplo.

conhecido como *pink money*. Evidentemente nada que está sendo dito até aqui é novidade e o debate entre Nancy Fraser (1997) e Judith Butler (1997) sobre esses tópicos não precisa de nenhuma forma ser atualizado⁵, nem tenho a pretensão disto. Então por que insistir no assunto?

É que, de alguma maneira, ainda permanece o desafio de produzir uma política sexual e de gênero anticapitalista no interior dos movimentos sociais brasileiros, o que constitui, do meu ponto de vista, a segunda tarefa deste texto: fazer frente ao capitalismo e ao assimilacionismo *ao mesmo tempo* em que há no horizonte, como Fraser (2006) disse, “remédios para a falta de reconhecimento”. Como produzir políticas para a população LGBTI+ sem cair na armadilha de satisfazer-se com “qualquer” representação, ou com representatividade “a qualquer custo”? E, além disso, como superar o sujeito essencialista e normativo presente em algumas circunstâncias em determinadas políticas sexuais e de gênero identitárias sem ter de, para isso, usar noções desconstrutivistas (como, por exemplo, a ideia de “abolir o gênero”)?

Penso que algumas saídas podem ser encontradas no debate filosófico sobre a noção de sujeito. Ainda é presente a ideia de que o sujeito do marxismo seria inconciliável com o sujeito (ou multidões) da teoria *queer*⁶, esta que vem se firmando talvez como a principal teoria de sexualidade no Brasil contemporâneo, participante de uma série de movimentos sociais e organizações políticas da população LGBTI+. A intenção desse texto, por isso, é refletir sobre esses paradoxos teóricos, éticos e políticos, buscando diálogos entre o pensamento marxiano ou marxista e o que experimentam os movimentos

⁵ Refiro-me ao diálogo entre Judith Butler e Nancy Fraser publicado em um volume da Revista *Social Text* de 1997 e que faz parte das referências desse trabalho. Judith Butler publica o texto “Meramente cultural” que, na mesma edição, é replicado por Nancy Fraser através do texto “Heterossexismo, falta de reconhecimento e capitalismo: uma resposta a Judith Butler”. Sobre esse diálogo, vale sinalizar o que concluiu Bretas (2017, p. 228) sobre o cerne dessa discussão ser “constituído pelas persistentes discordâncias sobre os modos pelos quais as configurações culturais reforçam e/ou desestabilizam as bases econômicas do capitalismo como modo de produção e reprodução das condições de vida”.

⁶ Será possível notar, no decorrer do texto, o uso intercambiável do *queer* ora como política, ora como estudo/campo/teoria, ora como movimento. Entendo que esse termo surge da vida concreta, como um xingamento orientado às populações estadunidenses tratadas pejorativamente em razão de suas sexualidades e gêneros dissidentes, e que a partir disso é apropriado (inicialmente) por um campo de estudos e teorias denominados *culturais*. No Brasil, o que foi importado como teoria já está presente nos movimentos sociais e em algumas propostas de políticas públicas, motivo pelo qual o termo muda, permanecendo o seu sentido original de ser, em síntese, uma crítica ao essencialismo e à fixidez e oferecendo um olhar sobre os processos sociais denominados marginais ou dissidentes.

políticos da diversidade sexual e de gênero, entendendo que o materialismo-histórico fala sobre a existência humana na sua totalidade e tendo o horizonte de uma sociedade amplamente livre, de superação de toda dominação e exploração humana.

O sujeito do marxismo

Como eu disse anteriormente, existem atualmente muitas escolas marxistas, de modo que seria possível classificá-las como mais ou menos economicistas, mais ou menos estruturalistas, mais ou menos humanistas etc. O meu interesse, por outro lado, é recuperar alguns extratos tanto do pensamento marxiano interpretado por marxistas quanto da própria fonte – o pensamento marxiano – conectando esses textos com um tipo de pensamento teórico-político sobre gênero e sexualidade que eu acredito que também dialoga com perspectivas *queer*. Para isso, começo por dizer o que eu entendo que seja a base da teoria marxiana: tudo é provisório, está em devir e em movimento. Ou, como disse o próprio Marx junto de Engels ([1848] 2010, p. 14), “tudo o que era sólido desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado”.

Essa tese é a base do pensamento dialético, apropriado a partir da elaboração de Hegel sobre o processo do conhecimento ser uma espiral, que parte de uma *ideia base* (*tese*) em oposição a outra (*antítese*) para ser concluída em uma *ideia síntese*. Mas Marx empreendeu a tarefa de colocar a dialética hegeliana “de ponta cabeça”: a análise sobre um fenômeno parte, assim, não de uma ideia (como Hegel quisera ao definir que o real era fruto da nossa consciência), mas do concreto para o pensamento, e somente depois volta à realidade como “concreto pensado”. Por isso a dialética marxiana não é idealista, mas, sim, materialista. Dessa maneira, o movimento da tese-antítese-síntese parte do real e volta para o real, mas sempre como algo que é processual, uma totalidade provisória.

O sujeito para Marx, então, é, em primeiro lugar, um ser humano real e total, feito “de carne e osso”. Ele não é somente as ideias que ele produz sobre si mesmo, mas é feito a partir das condições concretas em que se insere. Feito da sua vida concreta, está sempre sendo, produzindo a realidade e a si mesmo a partir do seu *fazer histórico*, que é a sua capacidade de intervir sobre o que está no mundo (que é, conseqüentemente produto social). Aqui reside um equívoco sobre o pensamento marxiano, que é a premissa de que

se os seres humanos são feitos de carne e osso, existiria então uma verdade natural sobre eles, assim como o gênero e a sexualidade poderiam ser pensados também de maneira fixa e como uma verdade do sujeito.

Ora, a concepção materialista e histórica de sujeito não poderia ser mais contrária a esta premissa. Se a realidade é feita pelos seres humanos, se os seres humanos fazem a história e produzem a sociedade na qual eles vivem, tudo, inclusive a identidade, o gênero ou a sexualidade, são produtos sociais e não fatos da natureza ou da biologia. O gênero, assim, passa a ser muito mais algo que nós *fazemos*, e não algo que nós *somos*: uma tecnologia social⁷ tratada como verdade e natureza, algo que é sagrado para muitas pessoas, mas que passa a ser profanado ao se evidenciar seu caráter artificial. Por outro lado, é importante reconhecer que o gênero, para o materialismo-histórico, é algo que explica o sujeito, pois determina-o a partir do momento que é produzido pelo próprio sujeito determinado por esta ficção. Isso significa que *precisamos* do gênero? De modo nenhum. Mas voltarei a esta questão novamente, quando eu refletirei se *queremos* ou se *podemos* prescindir do gênero.

Em outras palavras, o sujeito do marxismo não existe anterior às suas ideias, desejos e discurso, pois tudo isso é determinado a partir de condições concretas que o sujeito significa, isto é, “trata” na sua consciência social, que por sua vez se constitui pelo seu fazer histórico; estabelece-se assim o uso de uma interpretação “materialista” e “histórica” de sujeito.

As premissas de que partimos não são bases arbitrárias, dogmas; são bases reais que só podemos abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de existência, tanto as que eles já encontram prontas, como aquelas engendradas de sua própria ação. [...] A maneira como [os seres humanos⁸] produzem seus meios de existência depende, antes de mais nada, da natureza dos meios de existência já encontrados e que eles precisam reproduzir. Não se deve considerar esse modo de produção sob esse único ponto de vista, ou seja, enquanto reprodução da existência física dos indivíduos. Ao contrário, ele representa, já, um modo determinado da atividade desses indivíduos, uma maneira determinada de manifestar sua vida, um modo de vida determinado. A maneira como os indivíduos manifestam sua vida reflete exatamente o que eles são. O que eles são coincide, pois, com sua

⁷ Essas formulações também são presentes na teoria *queer*, mas trato-as aqui como materialista-históricas justamente por entender a proximidade dessas afirmações com a tese central do pensamento de Marx.

⁸ Foi substituída a palavra “homem” (como ser genérico, representativo da humanidade) dos textos originais citados pela palavra “ser humano”, entendendo que é preciso superar o (cis)sexismo presente na linguagem.

produção, isto é, tanto com o que eles produzem quanto com a maneira como produzem. O que os indivíduos são depende, portanto, das condições materiais da sua produção [...]. Não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência. (Marx & Engels, [1932] 2001, p. 10-20).

Para Marx, a atividade humana não se distingue do pensamento sobre ela, e apesar de partir do ser humano concreto, o filósofo não estabelece nessa premissa uma divisão entre a objetividade e a subjetividade da realidade social. Ao contrário, ele percebe a atividade humana “como um objeto em seu movimento, em seu vir-a-ser, e não como um ‘objeto’ estático” (Fromm, 1983, p. 21). Marx, nas palavras de Fromm (1983), combateu a ideia de um materialismo “mecânico” que excluísse a história e os seus processos; o fato é que, para ele, mesmo aquilo que poderia ser chamado de “dimensão psicológica” é também, ainda que em última instância, condicionado socialmente – pela economia, pela cultura, pela estrutura jurídica etc.

| 156

A ideia de determinação e condicionamento, ao contrário do que se pensa, não aprisiona o sujeito e tampouco retira dele sua autonomia. Na argumentação de Fromm (1983, p. 25), “é muito importante entender a ideia fundamental de Marx: o [ser humano] faz sua própria história; ele é seu próprio criador [...]. O processo vital da sociedade [...] não rompe seu véu místico até ser tratado como produção por [seres humanos]”. Mas é um fazer histórico materialmente determinado por condições reais de existência e por isso uma “possibilidade real”. Acima de tudo, Marx não esqueceu que além das circunstâncias fazerem o sujeito, o sujeito também faz as circunstâncias (Marx & Engels, [1932] 2001). Nessa perspectiva, a mudança, para a teoria social de Marx, se vincula a um projeto revolucionário: está nas mãos da classe dominada, pois somente ela tem as condições históricas de transformação da realidade e busca por essa mudança, já que a classe dominante deseja é que tudo permaneça como está.

Mais uma vez podemos estabelecer diálogo entre a teoria de Marx e as lutas por direitos sexuais e de gênero que se vinculam às políticas revolucionárias como as *queer*. O *queer*, como se verá adiante, deseja produzir ações e conhecimentos a partir dos dominados considerados anormais, negando as identidades dominantes como possibilidade de superação da heteronormatividade e do cissexismo. Na teoria e na política *queer*, as identidades sexuais e de gênero dissidentes precisariam se insurgir

contrárias à assimilação de suas práticas e existências pelas estruturas que mantém as desigualdades, construindo também, e por isso, uma luta anticapitalista.

O conceito marxista [de ser humano] nasce do pensamento de Hegel. Este principia com o discernimento de que aparência e essência não coincidem. A missão do pensador dialético é “distinguir o essencial do processo aparente da realidade e apreender suas relações”. Ou, por outras palavras, é o problema da relação entre essência e existência. No processo da existência, a essência se realiza e, ao mesmo tempo, existir significa um retorno à essência. [...] Para Hegel, o conhecimento não é conseguido na posição de separação entre sujeito e objeto, na qual o objeto é entendido como algo separado e oposto a quem pensa. A fim de conhecer o mundo, o [ser humano] tem de fazer do mundo o seu próprio mundo. [...] Neste processo, “penetrar em si mesmo converte-se em essência”. [...] A essência é, assim, tanto histórica quanto ontológica. As potencialidades essenciais das coisas realizam-se no mesmo processo global que estabelece sua existência”. (Fromm, 1983, pp. 36-37).

O sujeito se realiza, isto é, realiza sua própria essência, somente no processo de produção e reprodução da sociedade e enquanto sujeito emancipado. Aqui o método em Marx aparece na sua totalidade: é ao mesmo tempo a defesa da dialética (crítica), do socialismo revolucionário (a transformação a partir da classe dominada) e da crítica à economia política (o desvendamento da exploração econômica desta classe). As pessoas jamais se realizarão na sociedade – isto é, conseguirão retornar à essência, que aqui não tem a ver com retornar à algo natural mas, ao contrário, se reconhecer como parte da humanidade como ser humano genérico – enquanto a maneira como produzem e se reproduzem for alienadora, o que conduz ao estranhamento do sujeito àquilo que ele próprio produz. Isso quer dizer que jamais seremos seres humanamente emancipados enquanto houver capitalismo. Por isso, Marx distinguiu a emancipação humana da emancipação política de determinados setores e grupos, que eu penso fazer sentido quando relacionados, por exemplo, às lutas sociais da população LGBTI+ dentro do capitalismo.

A emancipação política do judeu, do cristão, do homem religioso de modo geral consiste na emancipação do Estado em relação ao judaísmo, ao cristianismo, à religião como tal. Na sua forma de Estado, no modo apropriado à sua essência, o Estado se emancipa da religião, emancipando-se da religião do Estado, isto é, quando o Estado como Estado não professa nenhuma religião, mas, ao contrário, professa-se Estado. A emancipação política em relação à religião não é a emancipação já efetuada, isenta de contradições, em relação à religião, porque a emancipação política ainda não constitui o modo já efetuada, isento de contradições, da emancipação humana (Marx, [1844] 2010, p. 38).

Se nessa passagem de Marx nós trocarmos a temática da religião pela de gênero e sexualidade, poderemos considerar a emancipação política da população LGBTI+ a superação de um Estado que produz violência por orientação sexual ou identidade de gênero, isto é, quando obtemos um Estado que permite a diversidade sexual e de gênero na sua totalidade. Isso não é o mesmo que superarmos como conjunto de sociedade a heteronormatividade, o cissexismo, o machismo etc, o que estaria muito mais alinhado a uma emancipação humana das determinações de gênero e sexualidade. Nesse momento histórico, infelizmente é mais factível a luta em torno da emancipação política da comunidade LGBTI+, embora isso não exclua o horizonte de uma emancipação humana que também se vincula à superação da exploração humana pelo capitalismo.

Os seres humanos ainda não obtiveram as condições históricas de efetivar as suas essências na prática (Miranda, 2007), já que o capitalismo inverte a essência humana (isto é, como se a essência fosse aquilo que o sujeito produz e não ele próprio), coisifica o sujeito e retira dele sua própria existência, impedindo o ato histórico, impedindo o exercício da ética e impedindo o próprio retorno do sujeito a si mesmo. Advogar por essa concepção de sujeito implica também conceber a materialidade, que é, precisamente, a de um sujeito que não antecede sua experiência (porque ele é a sua própria experiência e só a produz através de condições concretas específicas) e ao mesmo tempo é criado a partir dela (pois se realiza no fazer histórico), em um processo dialético.

É verdade que as diversas ideologias que se manifestam na nossa consciência não têm o mesmo poder que as relações de propriedade. A família Marinho, que controla a mídia no Brasil, sem dúvida tem muito, muito mais poder sobre o destino deste país do que qualquer homem branco, heterossexual e cisgênero de uma classe intermediária. É bem provável que nenhuma pessoa, no mundo todo, tenha tanto poder quanto Trump neste momento, justamente porque ele está na direção do Estado Burguês mais poderoso do mundo. Mas isto não basta para compreender a realidade. A determinação econômica não é a única determinação e a exploração não é a única fonte de poder (Milaré, 2017, s.p.).

É fato, porém, que o *trabalho* ocupou centralidade na teoria social de Marx, pois é através do trabalho que nos realizamos como sujeito, isto é, que nos objetivamos no social. O trabalho, na concepção marxiana, é toda a produção humana que permite aos seres humanos se relacionarem uns com os outros e se desenvolverem. É por isso que

todo trabalho é sempre coletivo, e quando feito de maneira livre, conecta os seres humanos à sua condição de genéricos, parte de um conjunto social. Trabalho, por isso, não é o mesmo que emprego e não se restringe somente àquilo que é feito para sobrevivência: o fato de ser necessário realizar ações no mundo em troca de dinheiro para sobrevivência é a face perversa do trabalho no capitalismo, onde as pessoas não são livres para se realizarem, muitas vezes, como gostariam.

Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o [ser humano] e a natureza, um processo em que ele, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências nela adormecidas e sujeita o jogo de suas forças a seu próprio domínio. [...] Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao [ser humano]. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colmeias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera (Marx, [1867] 1996, pp. 297-298).

Nessa perspectiva ampliada de trabalho, os esforços produzidos no campo político, cultural, ético etc. para construção de direitos sexuais e de gênero também é trabalho. As lutas sociais dos movimentos que reivindicam reconhecimento identitário em termos de gênero e sexualidade é trabalho. A produção de políticas públicas para LGBTI+ é trabalho; assim, não é preciso negar essa dimensão central da obra marxiana para conectar a teoria de Marx às lutas dos movimentos sociais da diversidade sexual e de gênero, pois vê-se assim que toda história humana está vinculada à história do trabalho na sua concepção ampliada, como sendo as ações do ser humano que transformam a realidade.

Multidões *queer*

Se no Brasil os movimentos da diversidade sexual e de gênero surgem junto aos chamados “novos movimentos sociais” em torno centralmente de lutas por reivindicação identitária – inspirados hegemonicamente no que foi denominado naquele momento de

“estudos gays e lésbicos”, o que já apontaria para uma concepção de fixidez da identidade – esses movimentos, na quadra histórica contemporânea, passam a coexistir com outros que, apesar de não serem igualmente institucionalizados, propõe uma análise diferenciada a respeito dos processos sociais em torno da sexualidade e do gênero, inspirados na teoria *queer*. Esses movimentos *queer* (ou a reinvenção das organizações anteriores, agora influenciadas pelo aparecimento das teorias *queer* no país) propõem com mais vigor a desnaturalização das identidades sexuais e de gênero e das políticas em torno dessas identidades⁹, onde já não haveria mais uma base natural (“gay”, “lésbica” etc.) que legitimasse a ação política¹⁰ (Preciado, 2011), mesmo diante de um entendimento “social” sobre a construção das identidades sexuais e de gênero já se fazer presente entre teorias do campo desde a década de 1980.

[...] a sexualidade é inacessível à análise política enquanto for concebida primariamente como um fenômeno biológico ou um aspecto da psicologia individual. A sexualidade é tão produto da atividade humana como o são as dietas, os meios de transporte, os sistemas de etiqueta, formas de trabalho, tipos de entretenimento, processos de produção e modos de opressão. Uma vez que o sexo for entendido nos termos da análise social e entendimento histórico, uma política do sexo mais realista se torna possível (Rubin, 1984, pp. 149-150).

⁹ As políticas de identidade no campo da diversidade sexual e de gênero – que emergem no Brasil com mais força entre as décadas de 1970 e 1980 – estavam conectadas com as demandas daquele momento por afirmação sexual; surgem os chamados “guetos” e o ativismo produz sua centralidade na pretensa necessidade de “sair do armário”. Assumo que, no momento contemporâneo, as políticas identitárias estão presentes na maioria das políticas públicas brasileiras – em outras palavras, as políticas públicas estão orientadas a sujeitos cujas identidades são nomeadas e conceituadas, não havendo, na maioria das circunstâncias, a possibilidade de orientar serviços e direitos a populações fora da “sopa de letrinhas” que desde 2011 vem sendo chamada “LGBT” (a partir da II Conferência Nacional para esta população) e atualmente já sofre novos desenhos. Entendo que tanto os movimentos sociais quanto as organizações vinculadas ao Estado e ao setor privado ainda não conseguem, em termos gerais, operar fora dessas identidades, o que reflete no risco de que essas identidades não sejam percebidas a partir das suas processualidades e, frequentemente, de um ponto de vista binário.

¹⁰ Embora a bibliografia sobre movimentos sociais focados em gênero e sexualidade costume tratar a constituição de identidades políticas e sociais como produto do social, rejeitando justamente concepções “naturais” de corpo, desejo e afeto, foi por mim possível perceber, participando do ativismo LGBTI+ há pouco mais de dez anos, que essa premissa nem sempre esteve presente, dando lugar àquilo que Linda Nicholson (2000) chama de *fundacionalismo biológico* – noção que permite ao mesmo tempo a coexistência de determinações da “natureza biológica” e de dados de comportamento, sem que o primeiro seja necessariamente responsável pelo segundo. Assim, apesar de acreditar que gênero e sexualidade são produtos sociais, tal como definido por Gayle Rubin (1984), posso acreditar que esse entendimento conviveu com outros de cariz mais essencialistas no ativismo LGBTI+ da última década.

A crítica *queer* aparece para os primeiros teóricos e teóricas no Brasil como um movimento de superação do pensamento hegemônico em voga até o final dos anos de 1990 no país que teria a tendência de considerar as identidades sexuais e de gênero como fixas, na medida em que seriam identidades fundadas em narrativas universais que essencializam (Colling, 2010), unificam (Louro, 2001) e conservam representações sociais vigentes (Miskolci, 2009). A crítica *queer*, em contrapartida, aparece para esse corpo teórico como resposta aos padrões de normalização das sexualidades e gêneros dissidentes, propondo que as identidades podem ser fluídas, transitórias e processuais e, por isso, podem assumir o lugar da contestação da norma e desestabilizar os padrões compulsórios da heteronormatividade e do sistema binário de sexo/gênero.

O que se convencionou chamar de *teoria queer*¹¹, portanto, surge do *concreto pensado*, já que, dos insultos às experiências sexuais e de gênero dissidentes – o termo *queer* é, em tradução direta, o “puto”, a “bicha”, a “sapatão”, o “maricas” – emerge um método analítico que além de defender a desnaturalização da sexualidade e do gênero como fenômenos não implícitos da natureza, mas de ordem também política, social e cultural, percebe as identidades e a própria sexualidade de forma muito mais fluída, apontando as fraturas e contradições da estrutura social, contestando os “regimes normalizadores que criam tanto as identidades quanto sua posição subordinada no social” (Miskolci, 2009). É nesse sentido que o conceito de identidade para os movimentos *queer* não pode representar algo estanque, tampouco deve ser percebido como caráter de idêntico em uma sociedade diversa (Fernandes, 2006).

Evidencia-se também, nesse contexto, o caráter de regime político da heterossexualidade e da cisgeneridade, isto é, a existência de uma norma sexual e de gênero destinada a produzir sujeitos heterossexuais e cisgênero. O sujeito *queer*, por isso, não é apenas um sujeito, mas multidões de anormais tratados como minorias sexuais (Preciado, 2011) por este sistema ou estrutura de dominação. No entanto, devemos

¹¹ Sem longas detenções sobre o conceito, é possível dizer que o termo *queer* com relação à sexualidade e o gênero surgiu como um insulto à população LGBTI+ estadunidense, que passou a utilizar a palavra como forma de assunção e de deboche, contestando os padrões de normalidade e de estabilidade propostas pela heterossexualidade compulsória e potencializados pelas políticas de identidade do movimento homossexual dominante (Louro, 2001).

considerar que a absorção no Brasil do pensamento *queer* também gerou, ao contrário do que talvez se pretendesse, a estratégia política da hiperidentitarização em algumas situações – podemos pensar a inclusão da letra Q na sigla LGBTI+ como um exemplo disto – e em outras situações uma leitura liberal ou neoconservadora “que nos levaria a pensar as multidões *queer* em oposição às estratégias identitárias, tendo a multidão como uma acumulação de indivíduos soberanos e iguais perante a lei, sexualmente irreduzíveis” (Preciado, 2011, p. 14).

O que me parece importante evidenciar, portanto, é que as teorias e movimentos *queer* também são passíveis da universalização que critica, possível de tornarem-se uma metanarrativa unificadora (assim como o marxismo é acusado de ser) a depender da maneira como se apreende o *queer*. Além disso e assim como em relação ao marxismo, também existem certos equívocos que são atribuídos ao *queer*: que toda sua base é discursiva e que, portanto, não existiria realidade, somente representações (Butler, 1998); que alimenta a desunião das lutas sociais em torno da questão da “classe”; que não pretende uma abolição dos sistemas de opressão (mesmo os que envolvem gênero e sexualidade), mas apenas uma flexibilização das normas de sexo e gênero; e que se dedica somente à dimensão cultural da realidade através de políticas de cunho identitário, fragmentador e particularista (Butler, 1997). No entanto, em primeiro lugar, não é consenso que esses pressupostos viriam da teoria *queer* – alguns são conferidos ao pensamento pós-estruturalista, e não é exatamente acordo comum que a teoria *queer* fundamentalmente *precise ser* uma teoria pós-estruturalista. Em segundo lugar, essas posições atribuídas são também combatidas por teorias e ativismos *queer*, o que significa que novamente é uma interpretação e não necessariamente algo que seja produzido em consenso.

É pertinente, nesses aspectos, a análise de Aruzza (2011, p. 160) ao afirmar que o movimento inicial para unir duas teorias – no caso proposto pela autora, o feminismo e o marxismo – deve ser o de “questionar a distinção e a separação de seus respectivos papéis e tarefas”. A primeira ideia a ser questionada tem a ver com a supremacia da classe na teoria marxiana e a ausência de análise classista na teoria *queer*. De fato, a noção de classe não é suficiente, sendo necessário integrá-la a noções de gênero, sexualidade, raça e etnia,

corpo, nacionalidade etc., entretanto, não nos parece que a teoria marxiana ou a teoria *queer* tenham esquecido disso.

Se Marx trabalhou com o conceito de totalidade concreta, assumindo que o sujeito real é composto pelas condições objetivas que tem para viver, então as potenciais interpretações das suas possibilidades teóricas não excluem certo entendimento de que ele concordaria com análises sobre gênero e raça e sobre como o capitalismo se apropria da força de trabalho de populações específicas produzindo hierarquias. Mas Marx não fez essas análises, isso é verdade. Como também as teóricas *queer* frequentemente não fazem análise do funcionamento do modo de produção capitalista, sem deixar de admitir, no entanto, que é uma dimensão a ser avaliada. Assumir que essas lacunas implicam negar determinações é um erro.

Além disso, não é possível sustentar que a análise do capitalismo (pretensamente como sinônimo de “economia”) se detém exclusivamente à classe (também como sinônimo de “economia”), pois essa sustentação: i) reduz em si mesma o capitalismo como um sistema de exploração somente da dimensão econômica da vida; e ii) reduz a classe social como uma categoria estritamente econômica. Até onde podemos sugerir a separação entre economia e cultura e sobre como essas duas dimensões se determinam mutuamente no capitalismo e para a “luta de classes”? E até onde a classe social diz respeito somente à economia?

[...] Young critica Fraser por atribuir ao marxismo apenas categorias de crítica da economia política e nenhuma categoria de crítica cultural, por postular assim uma nova forma de oposição analítica entre o econômico e o cultural, e por reduzir o marxismo à análise e à crítica econômica do capitalismo. Contrariamente às críticas de Young, a proposição de Fraser era e continua sendo motivada por um objetivo exatamente oposto, o de superar a separação entre o cultural e o econômico e de construir um quadro teórico capaz de revelar seu entrelaçamento. [...] A utilização de dois paradigmas, redistribuição e reconhecimento, situa-se no quadro do debate filosófico contemporâneo sobre a justiça, e Fraser tenta mostrar – no mesmo terreno teórico que o de autores como Rawls, Habermas ou Honneth – a necessidade de superar a oposição entre esses dois paradigmas para elaborar uma concepção da justiça capaz de incluir os dois conjuntos que lhe são específicos. Essa tentativa decorre de tomada de consciência do perigo, amplamente confirmado a partir dos anos seguintes, da criação de uma divisão política crescente entre as políticas de identidade – e os movimentos ligados a elas – e as políticas e movimentos baseados na reivindicação de justiça econômica e social (Aruzza, 2011, pp. 164-165).

Em relação às políticas identitárias, a teoria *queer* vem essencialmente para desestabilizar a noção de identidades fixas e de que elas não acompanham a processualidade do real. Longe de querer negar ou recusar a identidade, a crítica *queer*, para Butler (1998, p. 34), “[põe] em questão e, o que talvez seja mais importante, [abre] um termo [...] a uma reutilização e uma redistribuição que anteriormente não estavam autorizadas”. Nesse momento eu volto à reflexão sobre a necessidade que ainda temos como sociedade de categorias como a de gênero: ela ainda é fundamental para analisarmos e explicarmos as desigualdades sociais baseadas em noções de sexo e diferença sexual. Por isso, embora nós não precisemos do gênero, talvez ainda não possamos ou não queiramos como sociedade abolir essa noção. Em vez disso, podemos repeti-la subversivamente e deslocá-la do contexto em que é utilizada como algo universal, essencial ou natural, como uma verdade verdadeira.

Acredito também que seja necessário estabelecer a distinção e, ao mesmo tempo, a conexão proposta por Fraser (2006) entre redistribuição e reconhecimento, o que evidencia para nós que a opressão contra os gêneros e sexualidades dissidentes – uma vez que se distribui em todas as classes – pode ou não possuir refrações da economia política, mas invariavelmente se fundamentará na ausência de reconhecimento. Assim, podemos entender também que a ausência de reconhecimento também provoque, em determinadas situações, consequências econômicas e materiais – um bom exemplo é quando uma pessoa trans não é selecionada numa vaga de emprego por ser trans –, tendo, nesse caso, uma consequência fundamentalmente econômica, distinguir, portanto, essas duas dimensões, não é negar a intrínseca relação que mutuamente estabelecem. Mesmo assim, é uma violência fundamentalmente baseada na falta de reconhecimento, podendo ser também, ou não, baseada na falta de redistribuição (Aruzza, 2011). Esse esquema analítico de Fraser também contribui para a união da teoria marxiana e da teoria *queer*, uma vez que estabelece uma ponte entre duas dimensões distintas que, juntas, compõem a noção de justiça social proposta pela filósofa.

Considerações finais

Quero finalizar esse texto respondendo a alguns tópicos que considero centrais no debate ainda perene que percorre os ativismos sexuais e de gênero brasileiros sobre o paradoxo “classe social *versus* diversidade sexual”, entendendo a contribuição das teorias marxiana e *queer* para um entendimento mais complexificado sobre esses temas. Faço isso porque entendo que nem as lutas LGBTI+ no quadro contemporâneo podem renunciar a uma perspectiva anticapitalista, nem a luta da classe trabalhadora pode se furtrar ao debate das determinações sexuais e de gênero. Pretendo, com isso, contribuir para o fortalecimento de uma leitura de classe no interior dos movimentos sexuais e de gênero no qual possamos superar o tratamento do marxismo como algo ultrapassado, unificador, dicotômico e economicista; e ao mesmo tempo produzir um marxismo interseccional que leve em consideração a sexualidade e o gênero no quadro dos sistemas de opressão da classe trabalhadora – que a sexualidade não nos divida, pois a classe continuará dividindo a população LGBTI+ em uma sociedade que voltada ao grande capital.

A teoria social de Marx ao estabelecer que toda história da humanidade não foi, senão, a história da luta de classes, não quis com isso dicotomizar a relação entre oprimido e opressor – e penso que a leitura *queer* nos ajuda a entender que as experiências de opressão precisam ser analisadas a partir das relações que se constituem e não são naturais, portanto. As classes sociais, para Marx, não são essenciais à sociedade, mas construídas pelos próprios seres humanos. O que é constituinte da sociedade é o *trabalho*. Assim, podemos pensar que a classe trabalhadora não precisa do capitalista para existir – por isso não existe em relação ao capitalista – mas passa a viver do seu trabalho de uma maneira específica quando é explorada; desse modo, a classe que detém os meios de produção precisa da classe trabalhadora e produz a oposição entre capital e trabalho. A luta da classe trabalhadora é justamente pela sua libertação desta oposição, pois à ela, que produziu, tudo pertence. Isso não é dicotomia, mas luta por emancipação humana.

Do mesmo modo, a população LGBTI+ não busca existir em oposição às pessoas heterossexuais e cisgênero, mas sim tem interesse em se libertar da heterossexualidade e da cisgeneridade como regimes políticos de normalidade. É verdade que historicamente essa luta tem sido, justamente, através de um essencialismo normativo das identidades

(inclusive como forma de afirmação e de reivindicação da representatividade); portanto, penso que tanto a teoria marxiana quanto a *queer* podem contribuir para a criação de novas narrativas sobre a sexualidade e o gênero, já que nenhuma dessas perspectivas é teleológica e nem tem no horizonte um progresso natural: tudo está em aberto e aceita-se a multiplicidade, a contradição e a processualidade como próprias do real. Ambas, além disso, reconhecem as possibilidades de transformação da realidade através dos dominados – a classe trabalhadora e as minorias tratadas como anormais ou *queer* – sabendo que nenhuma revolução virá dos que dominam.

Permanece, além disso, o desafio de as políticas sexuais e de gênero produzirem representatividade em oposição ao grande capital, que lucra com a diversidade sexual e de gênero quando produz sobre essa diversidade um nicho de mercado. Combateremos isso quando fizermos frente, por exemplo, às representações da homossexualidade e das transgeneridades “palatáveis” ao capitalismo: brancas, monogâmicas, sem deficiência, atrativas etc. Não é que recusaremos essas experiências sociais, mas precisamos também de representatividades “marginais”. Além disso, precisamos deixar de aceitar representação a qualquer custo, de modo que paremos de colaborar com produtos que exploram a força de trabalho humana e animal, que lucram sobre a retirada da mais-valia e que alienam os sujeitos no processo de produção da mercadoria. Todas essas saídas, evidentemente, não nos emanciparão enquanto houver capitalismo; mas são saídas possíveis que nos aproximam da emancipação política, já que o Estado não deixará de nos violentar porque passamos a ter gays e lésbicas na novela ou no programa de televisão; essas representações só são possíveis justamente porque não atacam de frente o problema do capitalismo, tornando-se aliadas dele.

A radicalidade defendida por Marx e pela teoria *queer* significa tomar a coisa pela raiz. Entendermos a economia como parte do problema na sua raiz não significa ser economicista, porque entendemos que a economia não é uma categoria solitária e dissociada da cultura, do social, do político etc. Ao mesmo tempo, é preciso contribuir no combate ao tipo de pensamento do conjunto da sociedade que mantém os regimes políticos normativos da sexualidade e do gênero e que contribuem para a precarização e para a morte das vidas que não são produtivas nem representáveis: a bicha afeminada da

periferia, a sapatão cuja identidade é tratada como algo ininteligível, a travesti negra e trabalhadora sexual que é pensada como criminosa etc. Nesse sentido, as políticas sexuais e de gênero devem ser classistas, opondo-se “não somente às instituições políticas tradicionais, que se querem soberanas e universalmente representativas, mas também às epistemologias sexopolíticas *straight*, que dominam ainda a produção da ciência” (Preciado, 2011, p. 18).

Referências

- ARUZZA, Cinzia. Rumo a uma “união *queer*” de marxismo e feminismo? **Lutas Sociais**, São Paulo, n. 27, pp. 159-171, ago./dez. 2011.
- BENJAMIN, Walter. Teses sobre filosofia da história. In: KOTHE, Flávio R. (Org.). **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1985.
- BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. O paradoxo da esquerda no Brasil. **Revista Novos Estudos**, São Paulo, n. 74, pp. 25-45, mar. 2006.
- BRETAS, Aléxia. O heterossexismo é meramente cultural? Judith Butler e Nancy Fraser em diálogo. **Ideias**, Campinas, v. 8, n. 1, pp. 227-246, jan./jun. 2017.
- BUTLER, Judith. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo”. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 11, pp. 11-42, jan. 1998.
- BUTLER, Judith. Merely cultural. **Social Text**, Durham, Carolina do Norte, v. 15, n. 3-4, pp. 265-277, 1997.
- COLLING, Leandro. O que a política trans do Equador tem a nos ensinar? In: Seminário Internacional Fazendo Gênero 10: diásporas, diversidades, deslocamentos, 2010, Florianópolis. **Anais eletrônicos**. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2010, pp. 1-10.
- ENGELS, Friedrich. **Carta de Friedrich Engels a Conrad Schmidt** [5 de agosto de 1890]. Publicado pela primeira vez na íntegra na *Sozialistische Monatshefte* n. 18-19, 1920. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1890/08/05.htm>>. Acesso em: 21 jun. 2020.
- FERNANDES, Idília. O lugar da identidade e das diferenças nas relações sociais. **Textos & Contextos (Porto Alegre)**, Porto Alegre, v. 6, n. 2, pp. 1-12, ago./dez. 2006.
- FERREIRA, Guilherme Gomes. Conservadorismo, fortalecimento da extrema-direita e a agenda da diversidade sexual e de gênero no Brasil contemporâneo. **Lutas Sociais**, São Paulo, v. 20, n. 36, pp. 166-178, jan./jun. 2016.
- FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 14-15, pp. 231-239, 2006.

FRASER, Nancy. Heterosexism, misrecognition, and capitalism: a response to Judith Butler. **Social Text**, Durham, Carolina do Norte, v. 15, n. 3-4, pp. 279-289, 1997.

FROMM, Erich. **Conceito marxista de homem**. 8. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

LOURO, Guacira Lopes. Teoria *queer*: uma política pós-identitária para a educação. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 9, n. 2, pp. 541-553, 2001.

| 168

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, [1932] 2001.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **Manifesto comunista**. São Paulo: Boitempo, [1848] 2010.

MARX, Karl. **O capital**, tomo I. São Paulo: Editora Nova Cultural, [1867] 1996.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, [1844] 2010.

MILARÉ, Jéssica. A discussão não é a política da identidade: por um marxismo mais amplo. Temas de Marxismo e Ciência. **Blog Esquerda Online**. Disponível em: <<https://blog.esquerdaonline.com/?p=8127>>. Acesso em: 21 jun. 2020.

MIRANDA, Gutemberg da Silva. **A utopia do sujeito nos Manuscritos econômico-filosóficos**: um estudo sobre a dialética marxiana da subjetividade. Dissertação de Mestrado em Filosofia, Universidade Federal de Pernambuco, 2007.

MISKOLCI, Richard. A teoria *queer* e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 11, n. 21, pp. 150-182, 2009.

NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 8, n. 2, pp. 8-41, jan./jul. 2000.

PRECIADO, Paul B. Multidões *queer*: notas para uma política dos “anormais”. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 19, n. 1, pp. 11-20, jan./abr. 2011.

RUBIN, Gayle. Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: VANCE, Carole (org.). **Pleasure and danger**: exploring female sexuality. Boston: Routledge, 1984.

DOES CLASS UNITE US AND SEXUALITY DIVIDE US?

The notion of subject in Marxism and queer movements

Abstract: A part of Brazilian Marxist thought still remains, in the contemporary moment, devaluing the debate in all identities and treating them as a “merely cultural” concern (as Judith Butler criticized) and as something that would hinder the struggle of the working class. On the other hand, we have social movements of sexual and gender diversity that claim identity recognition through guidelines such as representativeness in the media, which, in a sense, can be captured by the logic of radical individualization in which what matters is the personal affirmation of the expression of gender and sexuality. If the economism of a portion of Marxism has already been widely criticized and needs to be overcome once and for all, there is also a need to find ways out so that the agenda of sexual and gender diversity is always anti-capitalist and contrary to the neoliberal capture that recognizes the identities but it does not seek to overcome economic inequalities. In the philosophical field, we still have and apparently the notion that the subject of Marxism would be irreconcilable with the subject of the queer theory, which has been establishing itself perhaps as the main theory of sexuality in contemporary Brazil. The intention of this text is to reflect on these theoretical, ethical and political paradoxes, seeking dialogues between the original Marxian thought and that experienced by the political movements of sexual and gender diversity linked to the queer theoretical and political field, understanding that historical materialism speaks about human existence in its entirety and having the horizon of a society that is largely free, overcoming all human domination and exploitation.

Keywords: Marxism. Gender. Sexuality. LGBTI+ movement.

| 169

Recebido: 22/06/2020

Aceito: 08/09/2020