

Homonacionalismo como mosaico: viagens virais, sexualidades afetivas

Jasbir K. Puar

NESTE ARTIGO, TENHO COMO OBJETIVO contextualizar a ascensão dos movimentos de gays e lésbicas no âmbito dos debates sobre direitos e o sujeito de direito, certamente o mais forte afrodisíaco do liberalismo.¹ As metas e o sucesso das organizações políticas de gays e lésbicas são, cada vez mais, definidas e mensuradas através do prisma da legalização, o que as leva a um romance palpável com a descriminalização da sodomia em diversos contextos nacionais. Embora o discurso da lei possa servir – inclusive, pode servir muito bem – para reparar injustiças sociais, e os sujeitos do discurso jurídico sejam informados e capazes de negociar sistemas jurídicos, mesmo quando submetidos às suas forças disciplinares, o meu interesse neste caso tem como objetivo desestabilizar a determinação da mudança social e do “progresso” em termos de legalização. “A lei” limita-se aquilo que ela pode transmitir e criar; os limites com os quais devemos nos preocupar não são os instrumentos legais propriamente ditos, mas o fato de que a lei está comprometida com uma linguagem performativa que produz aquilo que, teoricamente, ela apenas regula – produz, inclusive, quem são os sujeitos da lei.² Ainda que estas limitações não impliquem, obrigatoriamente, uma necessidade de abandonar as intervenções legais apoiadas no discurso de direitos, elas destacam a urgência de avaliarmos as consequências não progressistas das legislações progressistas, bem como os modos de comportamento corporal que desafiam os parâmetros identitários.

Começo por apresentar um panorama do projeto *Terrorist Assemblages* [Mosaicos Terroristas], dando especial atenção à utilização do termo “homonacionalismo”. Em segundo lugar, discuto o homonacionalismo no

contexto da Palestina/Israel, com o objetivo de demonstrar a relevância, para a ocupação israelense, dos discursos sobre direitos sexuais e da narrativa da “lavagem cor-de-rosa”. Termino com uma reflexão acerca do potencial que se apresenta ao pensarmos a sexualidade, não como uma identidade, mas como mosaicos de sensações, afetos e forças. Esta viralidade da sexualidade desestabiliza produtivamente as noções humanistas dos sujeitos da sexualidade, assim como a organização política que procura resistir aos discursos jurídicos que buscam nomear e controlar estes sujeitos da sexualidade.

HOMONACIONALISMO E OS SEUS DESCONTENTAMENTOS

Na minha monografia *Terrorist Assemblages: homonationalism in queer times*³ [Mosaicos Terroristas: homonacionalismo em tempos queer] (doravante referida como *TA*), de 2007, desenvolvo o quadro conceitual do “homonacionalismo”, que significa, para mim, o uso da “aceitação” e da “tolerância” de gays e lésbicas como barômetro de avaliação da legitimidade e capacidade para a soberania nacional. Desde os anos 1990, tenho me preocupado cada vez mais com o coro, presente no discurso feminista transnacional e nas teorias queer, que anuncia a heteronormatividade da nação e falam de como o queer é inerentemente marginal ao Estado-nação.

Embora o projeto tenha surgido na era política estadunidense pós-11 de Setembro, a minha intenção em *TA* não era apenas demonstrar certa relacionalidade presente na instrumentalização dos corpos queer por aquele Estado, nem só falar da adoção de interesses nacionalistas e, muitas vezes, xenófobos e imperialistas dos Estados Unidos pelas comunidades queer. Em vez disso, trabalhando a partir das importantes contribuições de Lisa Duggan sobre “homonormatividade” — a sua teorização do entroncamento da privatização das economias neoliberais e o crescimento da aceitação interna das comunidades queer⁴ —, o homonacionalismo é fundamentalmente uma crítica à forma como os discursos de direitos liberais de lésbicas e gays produzem narrativas de progresso e modernidade que continuam a conceder apenas a determinadas parcelas da sociedade o acesso a formas culturais e legais de cidadania, às custas da impossibilidade parcial ou integral de acesso das demais camadas sociais a esses mesmos direitos.

Posto de uma forma simples, o homonacionalismo corresponde à ascensão em simultâneo do reconhecimento de direitos, poder de compra e

representação dos sujeitos LGBTQ, e das restrições das prestações sociais, dos direitos dos imigrantes e da expansão do poder do Estado nas tarefas de vigilância, encarceramento e deportação. A narrativa do progresso dos direitos gays é construída, assim, pisando em cima do Outro racializado e sexualizado, para quem esse progresso foi alcançado em outro momento, mas agora está em retrocesso, ou para quem ele ainda está por vir. Este processo baseia-se no fato da respeitabilidade dos sujeitos homossexuais se apoiar na reiteração performativa da (homo e hetero)sexualidade perversa, de natureza patológica, dos Outros racializados – especificamente dos Outros muçulmanos, sobre quem recaem as projeções orientalistas e neo-orientalistas. Por conseguinte, o homonacionalismo não se apresenta simplesmente como um sinônimo de “racismo gay” ou como outra forma de crítica à “conservadorização” das identidades gays e lésbicas, e sim como uma forma analítica de apreender as consequências do sucesso dos movimentos liberais de direitos LGBT.

Nesta altura, preciso demarcar – coisa que irei desenvolver melhor mais adiante – que não penso o homonacionalismo como uma identidade ou como um posicionamento; não se trata de mais um marcador destinado a separar um queer “bom” (progressista/transgressor/politicamente de esquerda) de um queer “mau” (esgotado/conservador/politicamente falido). Pelo contrário, elaboro o homonacionalismo como um mosaico de forças, afetos, energias e movimentos de desterritorialização e reterritorialização. E os mosaicos não se associam a um tempo linear ou se produzem dentro de histórias, campos ou discursos discretos. Ao dar nome a um movimento presente nas políticas queer contemporâneas dos Estados Unidos, o homonacionalismo é útil apenas na medida em que proporciona um modo de registrar mudanças históricas na Modernidade, ainda que ele tenha sido mobilizado no contexto das próprias mudanças em que ele foi criado para nomear. Podemos discutir os prós e os contras da instrumentalização da identidade sexual nos termos dos direitos humanos, mas não podemos omitir aquilo que acredito ser o cerne do problema: a insistência na própria noção de identidade ou a sua utilização automática. Através de um mosaico deleuziano — originalmente designado, em francês, *agencement*, que significa, de maneira geral, padronização de arranjos —, o homonacionalismo é rearticulado como um campo de poder, e não como uma atividade ou propriedade de qualquer Estado-nação, organização ou indivíduo.⁵

O homonacionalismo também é um processo, e não um evento ou um atributo. Ele nomeia uma mudança histórica na produção dos Estados-nação: a passagem da insistência na heteronormatividade à crescente inclusão da homonormatividade. Este processo não aparece apenas com o 11 de Setembro, como momento temporal solitário: “isto” não começou com o 11 de Setembro. É preocupante, para mim, como esta data parece funcionar como o primeiro gatilho, que favorece uma perigosa reificação histórica (o que, por vezes, é, cinicamente denominado “indústria do 11 de Setembro”, nos Estados Unidos).⁶ Olhando retrospectivamente, a partir do 11 de setembro, o meu interesse centrava-se no período de quarenta anos desde as vitórias dos movimentos por direitos civis que, por meio de uma política de inclusão liberal, continua a produzir o Outro sexual como branco e o Outro racializado como heterossexual. E, muito embora as formas violentas e explícitas de islamofobia e a sensação crescente de fracasso do momento “pós-racial” do presidente Obama tenham permitido expressões racistas mais explícitas, estas modalidades conservadoras podem, hoje, ser diretamente questionadas melhor do que nunca. Sigo cada vez mais convencida de que a crítica central do homonacionalismo reside em apontar a trama insidiosa entre o racismo e o liberalismo.

Esta convergência do racismo e da progressiva instrumentalização liberal de identidades sexuais outrora marginalizadas abriu caminho para a elaboração de posições liberais pautadas pelo senso comum, tais quais: é claro que somos contra a guerra, contra o terrorismo, mas e a homofobia dos muçulmanos? É claro que somos contra a ocupação do Oriente Médio pelos Estados Unidos, mas os iranianos continuam enforcando homens gays inocentes. É claro que apoiamos a revolução no Egito e a Primavera Árabe, mas a violência sexual contra mulheres naquela região prova que os egípcios são uns monstros. Essa produção binária entre os secularistas liberais iluminados e aqueles Outros, aqueles fanáticos religiosos racializados, não é apenas intelectualmente redutora e politicamente ingênuo; é inaceitável.⁷

Acredito, porém, que tal discurso foi amplamente aceito nos círculos de gays, lésbicas, feministas e pessoas de esquerda nos Estados Unidos e na Europa.⁸ O único posicionamento liberal que parece merecer atenção, e ao qual voltarei quando falarmos sobre lavagem cor-de-rosa, é: claro que apoiamos os palestinos na sua luta por autodeterminação, mas eles são tão sexistas e homofóbicos! Contudo, em *TA*, observo, não apenas a proliferação de um queer normatizado pela branquitude, o cristianismo e o secularismo,

mas também o crescimento do homonacionalismo nas comunidades queer árabes muçulmanas e sul-asiáticas⁹ nos Estados Unidos; esta não é simplesmente uma crítica das exclusões raciais e da predominância branca nas comunidades LGBT mais conhecidas.¹⁰

Dois exemplos recentes de homonacionalismo nos Estados Unidos são dolorosamente ilustrativos das violências assimétricas dos discursos sobre direitos. A proibição de homossexuais nas forças armadas dos Estados Unidos — a política “*Don’t ask don’t tell*” — foi revogada no dia 18 de dezembro de 2010, o mesmo dia em que o Senado suspendeu a lei DREAM (Development, Relief, and Education for Alien Minors [Desenvolvimento, Ajuda e Educação para Menores Imigrantes]), uma legislação que teria assimilado milhões de estudantes ilegais, permitindo-lhes acessar maiores níveis de escolaridade e, ironicamente, alistar-se nas forças armadas. No segundo semestre de 2009, foi aprovada a lei Mathew Shepard James Byrd Hate Crimes Prevention [lei Mathew Shepard James Byrd de Prevenção à Crimes de Ódio], a primeira legislação federal reconhecendo crimes de ódio contra pessoas gays, lésbicas e transexuais. Aprovada, ironicamente, em grande medida, por estar associada a um projeto de recursos militares.¹¹ Esse, teoricamente, é o progresso queer que não apoia a guerra contra o terrorismo.

Mas mesmo antes de se saber que a proposta estava sendo manipulada para reforçar fundos militares, organizações queer geridas por pessoas racializadas, como a Audre Lorde Project [Projeto Audre Lorde] e vários membros de grupos relacionados a elas, como a Queers for Economic Justice [Pessoas Queer pela Justiça Econômica], emitiram um comunicado manifestando-se contra a dita “histórica” aprovação da legislação contra crimes de ódio, alegando que uma intervenção jurídica seria tão nociva que era melhor não criminalizar estes crimes de ódio específicos.¹² Estas organizações defendiam que a legislação conferia mais recursos para a “militarização” das forças policiais e para a perseguição e vigilância administrativa de pessoas racializadas (sobretudo a juventude não branca, considerada *a priori* mais homofóbica do que os jovens brancos), sobretudo latino-americanos e afro-americanos, cujos números desproporcionais de encarceramento nos Estados Unidos são conhecidos.¹³

Historicamente, nos Estados Unidos, estas populações não puderam confiar na proteção do Estado e da polícia contra a violência; em vez disso, são alvos da violência destes sistemas supostamente de proteção. E mais:

novos grupos unem-se através do recolhimento de dados estatísticos, demográficos e financeiros e informações pessoais, com o objetivo de deslocarem aqueles que são vistos como alvos dos crimes de ódio para o âmbito da produção de conhecimento, de modo a tornarem-se “objetos” da vigilância do Estado sob o suposto pretexto de serem “sujeitos” de sua proteção. As preocupações com relação à eficácia limitada da intervenção jurídica foram totalmente ignoradas pelas principais organizações nacionais de gays e lésbicas; estas organizações também não criticaram nem comentaram a legislação e as graves concessões realizadas para permitir a sua aprovação.¹⁴

Uma vez que o *TA* não tinha objetivos corretivos, e em vez disso pretendia incentivar um debate produtivo e construtivo, tem sido arrebatador e inspirador ver como o “homonacionalismo”, como conceito, vem sendo desenvolvido, adaptado, rearticulado e criticado em diversos contextos nacionais, ativistas e acadêmicos na América do Norte, na Europa, no Oriente Médio e na Índia. Um grupo sediado em Paris, chamado Não ao Homonacionalismo (*Non a l'homonationalisme*), está contestando o uso do símbolo nacional do galo branco na campanha de divulgação da Parada Gay da capital francesa.¹⁵ Uma conferência sobre Democracia Sexual em Roma pôs em pauta a organização do *World Pride*¹⁶ na zona da cidade com mais imigrantes, reivindicando uma política queer secular que desafia o Vaticano, bem como o homonacionalismo das entidades organizadoras europeias.¹⁷ Em abril de 2013, o Center for Lesbian and Gay Studies (CLAGS) [Centro de Estudos Gays e Lésbicos] do Cuny Graduate Center, em Nova York, organizou uma conferência internacional de dois dias sobre “Homonacionalismo e Lavagem Cor-de-rosa”.¹⁸

Apesar de trabalhar sobretudo nos Estados Unidos, em *TA* também me baseei em exemplos da Grã-Bretanha e da Holanda para ilustrar o funcionamento das narrativas de progresso liberal, exemplos esses que vão além das figuras políticas anti-imigração gays de direita, que vem ganhando uma relevância cada vez maior em vários países europeus. Na Europa, só aumentam as tensões entre as organizações liberais e seus discursos de direitos e os grupos queer formados por pessoas racializadas, organizações antirracistas e estudiosos queer não brancos. Em junho de 2010, Judith Butler recusou o Civil Courage Award [Prêmio Coragem Civil] que lhe foi atribuído pela Christopher Street Day Parade, em Berlim, devido ao histórico de posicionamentos anti-imigração da organização.¹⁹ O controverso incidente

revelou a incapacidade das organizações queer liberais de questionarem as suas práticas de discriminação racial e as suas crenças enraizadas nas normas seculares brancas da homossexualidade. Também realçou a tendência difundida de celebrar quem está “no alto”, em vez de quem está “por baixo” ou abordar o tema de maneira expansiva, lateral, eclética; o estatuto de celebridade de Butler interessava mais do que o trabalho dos grupos queer antirracistas que ela destacou ao rejeitar publicamente o prêmio, interessava mais do que o trabalho dos acadêmicos que apoiaram sua crítica.²⁰

Já houve duas tentativas (relativamente bem-sucedidas) do autoproclamado principal ativista de direitos humanos de gays e lésbicas britânico, Peter Tatchell, do grupo queer OutRage!, de reprimir críticas legítimas ao seu trabalho e à sua política. Os artigos “Gay Imperialism” [Imperialismo Gay], de Jin Haritaworn, Tamsila Tauqir e Esra Erdem,²¹ e “Unbearable Witness” [Testemunha Insuportável], de Scott Long,²² anteriormente membros da Human Rights Watch [Observatório dos Direitos Humanos], foram retirados de circulação ou nem publicados depois de ameaças jurídicas implícitas e explícitas feitas por Tatchell, que, infelizmente, é protegido pela arcaica legislação sobre difamação do Reino Unido, segundo a qual o acusado é culpado, até que se prove o contrário.²³

Pouco tempo antes de regressar à Índia, tive oportunidade de ver *I Am*,²⁴ um belo documentário filmado em Nova Déli e que estava fazendo carreira no circuito global de festivais de cinema gay e lésbico. O argumento de *I am* é ao mesmo tempo profundamente pessoal e político. A cineasta Sonali Gulati (de Nova Déli, atualmente vivendo nos Estados Unidos) vive o luto pelo falecimento de sua mãe, para quem nunca teve oportunidade de “sair do armário” com seu desejo de “casar com uma mulher”. O filme termina com cenas das comemorações em Déli após a leitura da Seção 377.²⁵ O filme aborda as duas questões mais centrais daquilo que é conhecido nos Estados Unidos como “agenda da igualdade gay”: a descriminalização da sodomia e o casamento homossexual.

A narrativa que orienta a história é codificada através do tropo “sair do armário” como um desejo estável e não irônico, ainda que ele tenha sido amplamente criticado por teóricos e ativistas queer do sul asiático em razão de sua episteme ocidental.²⁶ O filme retrata, sobretudo, várias mulheres lésbicas que são percebidas como masculinas, e muitas delas são parte de uma “classe ativista transnacional” de trabalhadoras envolvidas na luta pelos direitos de gays e lésbicas. Gulati registra os conflitos que surgem na

procura de aceitação familiar. No final das contas, os pais indianos se mostram, em sua maioria, apoiadores, liberais e tolerantes com seus filhos e filhas homossexuais.

O filme *I am* está agora sendo utilizado em Nova York pela South Asian Lesbian and Gay Association (Salga) [Associação de Gays e Lésbicas do Sul Asiático] para promover a tolerância e a aceitação de filhos e filhas homossexuais de pais sul-asiáticos. Não há dúvida de que a adoção de *I am* nos Estados Unidos como modelo de aceitação familiar foi, em parte, motivada pela série de “suicídios de jovens gays” que ocorreu no segundo semestre de 2010.²⁷ Porém, para promovermos uma agenda queer verdadeiramente não nacional, devemos ser críticos não apenas no que se refere à homofobia familiar, como também ao próprio modelo de família — inclusive famílias queer. A noção de famílias queer — “famílias que escolhemos”²⁸ — pode muito bem abrir portas para novos olhares e validar visões e dinâmicas diferentes no âmbito dos discursos sobre família, mas o caminho traçado para o afeto familiar e a reprodução de padrões psicológicos pode perfeitamente ser o mesmo. Ou seja, os objetos e os sujeitos da família podem mudar, mas os problemas inerentes à reprodução da heteronormatividade — e, nestes casos, à reprodução da homonormatividade — não se dissipará simplesmente com a alteração da escolha do objeto, como vimos inúmeras vezes nos limites impostos pelas agendas da igualdade gay.

Assim como acontece nos Estados Unidos, o casamento homossexual é a próxima pauta na lista de prioridades da agenda da igualdade gay na Índia? Quem se beneficia de uma agenda para a igualdade dos direitos homossexuais centrada no casamento? Existe alguma relação entre a leitura da Seção 377, que assinala um movimento LGBT de classe média cada vez mais visível na Índia, e a natureza e visibilidade da violação sexual de mulheres, como é o caso do recente estupro coletivo e assassinato que ocorreu em Nova Déli, em dezembro de 2012? Estarão as mulheres que transgridem as posições que lhes são destinadas em termos binários de gênero sendo violentamente punidas por sua luta pela libertação sexual?

A respeito da Seção 377, Oishik Sircar diz:

A descriminalização das relações entre pessoas do mesmo sexo é claramente um resultado do aumento gradual da aceitação cultural de diferentes sexualidades decorrente da liberalização e da globalização, como evidenciam as alusões constantes do tribunal à

legislação internacional de direitos humanos e à jurisprudência, e a precedentes legais sobretudo nos Estados Unidos. Estas referências revelaram a lógica cultural por detrás do julgamento do tribunal: a Índia precisa acompanhar os desenvolvimentos progressistas de outras partes do mundo (ocidental), descriminalizando a sodomia. Como disse Anjali Gopalan, fundadora da ONG Naz Foundation, após o desfecho do julgamento: “Meus Deus, entramos finalmente no século XXI”. Esta declaração surge como um apagamento da história, em que o presente ostensivamente progressista contribui para a emancipação queer, ao mesmo tempo que nos torna cegas à um compreensão historicizada das genealogias cruelmente liberais da Índia contemporânea.²⁹

Em vez de sugerir que esse desejo de entrar no século XXI, mencionado por Gopalan,³⁰ simplesmente constitui uma versão de homonacionalismo aplicada ao caso indiano, é mais prudente notar as divergências e as diferenças que suscitam tipos variados de homonacionalismo. O que é crucial para uma/a atual luta política de diversas regiões não é criticar um tão esperado filme feito para a comunidade LGBT, ou os esforços de ativistas gays e lésbicas em qualquer local do território nacional, mas sim insistir na reflexão acerca do homonacionalismo como um processo desequilibrado e imprevisível. Em que medida a história do colonialismo britânico, a periodicidade específica da liberalização na Índia e a aceitação da estratificação de classes neoliberal, produtora de redes transnacionais privilegiadas, dão forma a um mosaico homonacionalista?

“LAVAGEM COR-DE-ROSA” ISRAELENSE EM UM MUNDO CADA VEZ MAIS HOMONACIONALISTA

Acompanhando o movimento do mosaico homonacionalista no seu questionamento da periodização e do progresso, esta seção apresenta uma discussão daquilo que ficou conhecido como lavagem cor-de-rosa, ou a prática de encobrimento ou distração das políticas de discriminação de determinados grupos populacionais de um país através de uma divulgação massiva dos seus “direitos gays” – que só atingem um grupo restrito de cidadãos.³¹ Foco, aqui, em Palestina/Israel por duas razões: em primeiro lugar, porque, depois dos Estados Unidos, Israel é, em minha opinião, o maior beneficiário do homonacionalismo, por motivos que se ligam, em

parte, ao seu entrosamento com os Estados Unidos, mas não apenas; e, em segundo lugar, porque o Estado de Israel foi acusado de fazer uma inédita lavagem cor-de-rosa, e não acredito que essa seja uma prática exclusiva do Estado israelense. De maneira simples, a lavagem cor-de-rosa foi definida como a utilização, pelo Estado de Israel, do seu excelente histórico de direitos LGBT como forma de desviar as atenções e, em alguns casos, justificar ou legitimar a sua ocupação da Palestina. Desenvolvendo-se num campo receptivo de islamofobia globalizada – significativamente ampliada desde o 11 de Setembro – e apoiando-se numa narrativa civilizatória acerca da modernidade dos israelenses, em contraste com a homofobia retrógrada dos palestinos, a lavagem cor-de-rosa tornou-se um rótulo utilizado com frequência para se referir à promoção cínica dos organismos LGBT como representativos da democracia de Israel. Dessa maneira, se torna uma forma de titularização preventiva discursiva.

Por que a lavagem cor-de-rosa é legível e persuasiva como discurso político? Em primeiro lugar, uma estrutura econômica neoliberal acomodacionista cria um marketing de nicho para diversos grupos étnicos e minoritários, possibilitando e normalizando a produção de uma indústria do turismo gay e lésbico, baseada na distinção discursiva entre destinos receptivos aos gays e destinos não receptivos. A maior parte dos países que aspira a formas de modernidade ocidental ou europeia possui, atualmente, campanhas de marketing voltadas para o turismo gay e lésbico. Neste sentido, Israel faz o mesmo que outros países, e aquilo que é pedido pela indústria do turismo gay e lésbico: promover-se a si mesmo. Podemos, entretanto, notar que os efeitos dessa promoção são profundamente prejudiciais, no caso da ocupação na Palestina. Mas talvez devêssemos elaborar algumas questões acerca das especificidades da “Brand Israel Campaign” [Campanha da Marca Israel], a campanha identificada como a fonte da lavagem cor-de-rosa israelense. Em que medida a Brand Israel Campaign diverge de uma campanha publicitária convencional patrocinada pelo Estado e destinada a turistas gays e lésbicas?³²

Além disso, de certa forma, Israel é um pioneiro do homonacionalismo, uma vez que a sua posição particular no cruzamento do colonialismo, da ocupação e do acomodacionismo neoliberal cria as condições perfeitas para a normalização da homossexualidade. A história homonacionalista de Israel — a ascensão dos direitos LGBT no país e o aumento da mobilidade para gays e lésbicas — desenvolve-se em paralelo ao aumento simultâneo da

segregação e à diminuição da mobilidade das populações palestinas, sobretudo pós-Oslo.³³ Descrevi este aspecto de maneira mais detalhada em outro estudo, mas, resumindo rapidamente: o surgimento dos direitos gays em Israel teve início mais ou menos ao mesmo tempo que a primeira Intifada, e os anos 1990 ficaram conhecidos como a “década gay” de Israel, momento em que acontece a legalização da homossexualidade nas forças armadas do país, são redigidas disposições legais antidiscriminação no local de trabalho e muitas outras alterações legislativas são levadas a cabo.³⁴

A lavagem cor-de-rosa funciona por meio de uma supressão da lógica espacial do controle da ocupação israelense e do complexo – e até mesmo íntimo – sistema de apartheid, repleto de uma vertiginosa série de obstáculos geográficos à mobilidade palestina. O fato de ativistas palestinos queer em Ramallah não poderem viajar para Haifa, Jerusalém, ou para Gaza para se encontrarem com seus colegas ativistas também palestinos ilustra uma das formas mais óbvias de como a ocupação israelense circunscreve (na realidade, proíbe) as possibilidades de florescimento de organizações e comunidades queer das quais os próprios israelenses desfrutam sem quaisquer problemas.

Em vez de compreender o acesso à mobilidade e a congregação como parte integrante da comunidade e da identidade queer e de reconhecer os limitadores e sufocantes efeitos espaciais e econômicos do apartheid, a lavagem cor-de-rosa reforça as ideologias de choque de culturas e a “diferença cultural” da homofobia palestina. As questões acerca do tratamento de homossexuais na Cisjordânia ou na Faixa de Gaza não levam em conta as constantes e onipresentes restrições à mobilidade, ao contato e à organização necessárias à construção de qualquer tipo de presença e política queer. O que se torna claro é que a suposta preocupação com o estatuto dos homossexuais na Cisjordânia e na Faixa de Gaza existe apenas como forma de proteger a ocupação israelense de ser diretamente responsabilizada pelo sufocamento desses mesmos homossexuais, colocando-os, na realidade, em perigo. Além disso, o próprio projeto dos direitos LGBT é baseado na impossibilidade/ausência/não reconhecimento de um sujeito queer palestino propriamente dito, exceto no âmbito do próprio Estado de Israel. Este projeto apresenta o “paraíso gay” de Tel Aviv³⁵ como representativo de todo o país, e isento de qualquer escrutínio relativo à limpeza árabe que promove, ao mesmo tempo que mantém Jerusalém como salvaguarda religiosa.

Uma vez que seu uso abreviado começa a se espalhar pelos fóruns de organizações anti-ocupação internacionais, a lavagem cor-de-rosa deve ser situada no seu contexto geopolítico homonacionalizador mais abrangente. Ou seja, se a lavagem cor-de-rosa é eficaz, não é graças a um trabalho exímio e excepcional por parte do governo israelense, mas antes porque a história e as relações internacionais globais contribuem para esse quadro. Portanto, embora seja crucial questionar o Estado israelense, isso deve ser feito de uma maneira que reconheça a extensão do mosaico do homonacionalismo – que vai além das atividades explícitas de qualquer Estado-nação, incluindo Israel. Trabalhando a partir de aspectos teóricos articulados inicialmente em *TA*, defendo que é fundamental termos em mente que a lavagem cor-de-rosa se mostra uma estratégia eficaz, não necessariamente devido a quaisquer atividades excepcionais por parte do Estado israelense, mas por causa da história de violência dos colonizadores, da indústria do turismo LGBT internacional, da indústria dos direitos humanos de gays e lésbicas e, finalmente, do papel dos Estados Unidos.

A lavagem cor-de-rosa é apenas mais uma justificativa para a violência imperial/racial/nacional que é precedida de uma longa história. De que modo “a questão homossexual” veio complementar “a questão da mulher” da era colonial, para modular as convenções entre a modernidade e a tradição, entre o cidadão e o terrorista, entre o homonacionalista e o queer? Conforme descrito por Partha Chatterjee, esta questão surgiu com certa força nos movimentos de descolonização no Sul da Ásia e em outros locais, através da qual a capacidade de um governo pós-colonial emergente de proteger as mulheres nativas das práticas culturais patriarcais opressivas, assinaladas como tradição, tornou-se o barômetro pelo qual o domínio colonial determinou as concessões políticas feitas aos colonizados.³⁶ Em outras palavras, ecoamos aqui a famosa frase de Gayatri Spivak, “homens brancos salvando mulheres marrons dos homens marrons”.³⁷

Desta maneira, essa triangulação abriu caminho para um drama duradouro entre feministas que protestam contra os regimes coloniais e neocoloniais e nacionalistas que ignoram a presença e a política dessas feministas em sua própria busca pela descolonização. Também podemos dizer que, embora a questão da mulher não tenha desaparecido, ela é agora acompanhada por aquilo que poderíamos chamar de questão homossexual – mais uma variante ou operação de homonacionalismo. Os termos da questão da mulher foram reformulados, à medida que as estudiosas feministas foram se tornando

árbitros das modernidades de outras mulheres, ou das modernidades da Outra Mulher. Dando uma leitura de século XXI à Spivak: (homens) queer brancos salvando homossexuais marrons de heterossexuais marrons.

Podemos ver como acontece uma passagem da questão da mulher para a questão homossexual, faltando ainda localizá-la nos diferentes contextos em que essas trajetórias fazem mais ou menos sentido. Em primeiro lugar, a complementaridade presente entre as questões da homossexualidade e das mulheres resulta da fusão de dois processos: o reforço por parte do estado pós-colonial de ideais de respeitabilidade e legitimidade como forma de provar, ao pai colonial, o seu direito à soberania,³⁸ e a introdução lenta ou a aceitação dos sujeitos homossexuais na legitimidade jurídica e de consumo através das economias neoliberais – os homossexuais, que antes estavam do lado da morte (aids), encontram-se agora do lado da vida ou são produtivos na construção na nação. Em segundo lugar, a questão homossexual constitui, de fato, uma reiteração da questão da mulher, na medida em que reproduz uma demanda por certo excepcionalismo de gênero e que se baseia na reprodução continuada dos gêneros binários. Os homossexuais que são apresentados como tendo sua cidadania devidamente reconhecida pelo Estado-nação não são os queer, não são aqueles que apresentam performances de gênero desviantes. São, na verdade, aqueles que recriam normas de gênero através da identidade homossexual, e não apesar dela. Ao serem encobertas pela lavagem cor-de-rosa, as pessoas trans e queers que não se adequam à certa ideia de gênero não são bem-vindas nesta nova versão do cidadão “homonacionalista” israelita pleno.³⁹

Também abafada pela lavagem cor-de-rosa encontra-se a constante minimização da questão da mulher diante da questão homossexual, sobretudo pela última estar, majoritariamente, associada a corpos masculinos, brancos, do Primeiro Mundo, como é o caso de Israel (por exemplo, os debates sobre a segregação de gênero nas comunidades ultraortodoxas de Israel ainda são correntes). Outro exemplo de como a questão homossexual fere a questão da mulher: no dia 11 de janeiro de 2011, no mesmo dia em que foi anunciada a dúbia menção honrosa de Tel Aviv como “melhor cidade gay do mundo”, foi aprovada, pelo Supremo Tribunal de Justiça, a alteração da legislação de cidadania de Israel que proíbe a união entre palestinos da Cisjordânia e seus cônjuges em Israel.⁴⁰ Quando juntamos a isso a aprovação de uma legislação de “adequação social”⁴¹, as tentativas de regulação das atividades sexuais entre trabalhadores estrangeiros e judeus

israelenses, grupos de “vigilantes” e organizações sociais que supervisionam e agem contra as relações sexuais entre mulheres judias israelenses e homens palestinos, torna-se evidente que a libertação LGBT também é uma forma de desviar as atenções das intensas formas de regulação (heteros)sexual, regulação essa que procura restringir as atividades sexuais, reprodutoras e familiares de todos os corpos que não são considerados adequados à política corporal israelense. A lavagem cor-de-rosa não opera apenas através de uma representação ativa da população palestina como sendo homofóbica ou anti-homofóbica, mesmo porque o alvo biopolítico consiste, sem dúvida, no controle da reprodução heterossexual, sobretudo entre palestinos e judeus israelenses.⁴²

Ativistas queer palestinos argumentam que o fato de a sociedade palestina ser ou não ser homofóbica é irrelevante, e que a questão da homofobia na sociedade palestina não está relacionada com o fato de que a ocupação israelense precisa acabar. Para a pujante plataforma política do grupo Palestinian Queers for Boycott, Divestment and Sanctions [Queers Palestinos pelo Boicote, Desinvestimento e Sanções] (doravante referida como PQBDS) e do Al-Qaws for Sexual and Gender Diversity in Palestinian Society [Al-Qaws pela Diversidade Sexual e de Gênero na Sociedade Palestina] (doravante referida como Al-Qaws), a organização queer é uma organização anti-ocupação, tal como o trabalho anti-ocupação se configura como uma organização queer. O Palestinian Queers for BDS não é um projeto liberal que exige aceitação, tolerância ou inclusão num movimento “nacionalista”; em vez disso, ao destacar a ocupação como seu principal local de luta, a PQBDS, lenta, estratégica e cuidadosamente, apresenta e introduz mudanças sistêmicas e profundas nos termos da própria sociedade palestina. A Al-Qaws defende que a vertente principal do seu trabalho consiste em acabar com a ocupação, e não em reificar uma identidade homossexual que reflete uma forma oportunista de liberdade sexual “israelense” ou “ocidental”.⁴³

Esta é uma tática importante no contexto de uma indústria dos direitos humanos de gays e lésbicas que faz proliferar constructos de identidade euro-estadunidenses (para não falar da suposição de uma ligação universal à própria ideia de identidade sexual), que privilegia a política de identidade, a “saída do armário”, a visibilidade pública, as medidas legislativas como barômetros dominantes do progresso social, e apresenta uma proposta linear da “homofobia” como um enquadramento automático, unificador,

experiencial. Neste sentido, embora se possa discordar da crítica negativa de Joseph Massad ao “gay internacional”, é interessante que nos perguntemos exatamente em que medida o “*queer* internacional”, proposto por Sarah Schulman, constitui uma alternativa ou um antídoto para o gay internacional.⁴⁴ O simples fato de algo ser articulado através da ideia de *queer*, em vez da ideia de *gay*, e através de um movimento global de solidariedade, faz com que se evitem efetivamente as armadilhas do gay internacional? Como se apresenta, no fim das contas, um posicionamento *queer*, um que se supõe transgressivo, moral e politicamente imaculado, e fora dos círculos de poder?

A lavagem cor-de-rosa é, assim, aquilo que Michel Foucault chamou de “incitamento ao discurso”,⁴⁵ um modelo que encaminha o sujeito à confissão – confissão esta que instaura um circuito responsivo que convoca ao centro das atenções a própria identidade acusada de ser impossível. Uma rejeição da resposta liberal a este incitamento ao discurso — uma versão contemporânea do mote “estamos aqui, somos *queer*, acostumem-se” — sugere que possamos não querer responder à lavagem cor-de-rosa como (sobretudo ou apenas) pessoas *queer*, uma vez que essa resposta reforça a lógica identitária de eixo único constitutiva da lavagem cor-de-rosa que isola a identidade *queer* das demais identidades. A lavagem cor-de-rosa não é uma questão intrinsecamente *queer*, nem é, necessariamente, uma ação que utiliza as pessoas *queer* especificamente para procurar atingir os objetivos do Estado. A lavagem cor-de-rosa não é, de forma alguma, neste sentido, uma questão de identidade sexual; ela é, sobretudo, uma manifestação potente da regulação da identidade num mundo cada vez mais homonacionalista — um mundo que avalia a pertença nacional com base na maneira como o país trata seus homossexuais. O desafio, por conseguinte, consiste em não permitir que os gays liberais ou das altas classes sociais, no eixo Europa-EUA (que são os principais destinatários da lavagem cor-de-rosa), reescrevam o roteiro do ativismo anti-lavagem cor-de-rosa da abordagem radical não liberal da PQBDS e da Al-Qaws.

Em caso de fracasso desta abordagem, como explicou de forma brilhante Maya Mikdashi, a reelaboração de uma política *queer* palestina radical pela política *queer* euro-estadunidense liberal representaria, de fato, um entrincheiramento ainda mais profundo do homonacionalismo.⁴⁶ A organização contra a lavagem cor-de-rosa através de uma plataforma *queer* internacional pode conduzir inadvertidamente a uma afirmação dos termos

em que o discurso da lavagem cor-de-rosa articula as suas pretensões – ou seja, corre-se o risco de reforçar a ideia de que uma identidade queer que se determina através do discurso de direitos constitui o modo predominante pelo qual as subjetividades sexuais devem ser vividas.

Em última instância, a interligação financeira, militar, afetiva e ideológica dos colonialismos dos Estados Unidos e de Israel, e o papel dos Estados Unidos, em geral, não devem ser esquecidos ao estudarmos os motivos pelos quais a lavagem cor-de-rosa parece ser uma estratégia discursiva eficaz. Os Estados Unidos e Israel são, acredito eu, os principais beneficiários do homonacionalismo na ordem geopolítica global atual, uma vez que este produz regimes de exceção nos contextos interno, territorial e global. Além disso, a lavagem cor-de-rosa é, em grande medida, dirigida aos gays dos Estados Unidos — o maior apoiador financeiro internacional de Israel — e, de maneira mais geral, aos gays do eixo Europa-EUA que possuem o capital político e os recursos financeiros para investir em Israel. As pretensões da lavagem cor-de-rosa são vistas, muitas vezes, como plausíveis quando enunciadas através de um discurso dos direitos LGBT, que reverbera na América do Norte e na Europa como forma dominante de medir o progresso teleológico. Essa ideia faz muito menos sentido na região do Oriente Médio e do Norte de África, por exemplo, onde existe um ceticismo saudável em relação aos discursos dos direitos LGBT e onde um entendimento sobre as complexidades das sexualidades na região é muito mais matizado. Assim, o apelo da lavagem cor-de-rosa aos gays dos Estados Unidos é feito inconscientemente através do apagamento do colonialismo dos Estados Unidos representado através do endosso tácito da ocupação israelense da Palestina.

SEXUALIDADE, AFETO, VIRALIDADE

Esta última seção é experimental e especulativa. O meu objetivo, aqui, é indicar a importância de nos afastarmos do processo responsivo que continua a se basear na oposição entre um “queer dominante/global” e um “queer racializado/queer não ocidental”. Até o momento, apresentei uma discussão sobre as viagens do conceito de homonacionalismo e dos modos que este foi adotado e, de certa maneira, reduzido a uma plataforma de organização ativista semelhante a uma crítica política do racismo e do nacionalismo em comunidades queer. Também procurei identificar as implicações de se

entender o homonacionalismo como mosaico: como uma estrutura da modernidade, uma convergência de forças geopolíticas e históricas, de interesses neoliberais sobre uma acumulação capitalista cultural ou material, de práticas estatais biopolíticas de controle da população e de investimentos afetivos em discursos de liberdade, libertação e direitos. Busquei, ainda, esquematizar provisoriamente de que modo o homonacionalismo como mosaico cria um campo global através do qual se desenvolve o discurso da lavagem cor-de-rosa presente na dinâmica Israel/Palestina. A questão não é simplesmente colocar Israel como um Estado homonacionalista ao qual aqueles que são anti-lavagem cor-de-rosa devem resistir, mas demonstrar o complexo mecanismo global e histórico que produz a percepção das atividades do Estado israelense como legítimas e progressistas. Nesta última seção, discuto a sexualidade como afeto, como sensação e como parte de um mosaico de controle biopolítico que foge a qualquer aplicação fechada do homonacionalismo como conceito.

A sexualidade como rede afetiva comporta um eixo de significação e um eixo de forças que não são coerentes com as chamadas configurações materiais da região, configurações essas que produzem expressões monolíticas como “o/a israelense (e a sua sexualidade modernista)” e “o/a palestino/a (e a sua sexualidade patológica)” como complementares de um humanismo liberal e brutal. Pensar tanto o homonacionalismo quanto a sexualidade através de mosaicos abre caminho para um plano ou uma trajetória de territorialização diferente. Ainda que a seriedade da política do reconhecimento seja mobilizada por Israel e pelos discursos gays globais através da lavagem cor-de-rosa, a materialidade das práticas sexuais e da própria sexualidade é muito mais complexa, mediada e contingente do que a estagnação da política de controle e resistência lhe permite ser.

Essa compreensão da sexualidade exige uma teorização não só de locais disciplinares específicos, mas também de técnicas mais abrangentes de controle social, tendo em vista que o “feminismo” e o “movimento queer”, e a morte ou os potenciais de vida dos seus sujeitos, estão comprometidos com a produtividade governamental desde o seu surgimento. O debate sobre disciplina e controle assinala uma mudança parcial da regulação da normatividade (a internalização da formação do sujeito pela dinâmica eu/outro), para o que Foucault chama de regularização dos corpos. Foram propostas muitas relações entre disciplina (exclusão e inclusão) e controle (modulação, afinação): como várias fases sobrepostas, ainda que

progressistas, de um capitalismo de mercado e de governamentalidade; como modelos e exercícios de poder coexistentes; como um efeito de mecanismos disciplinares – controle como a epítome de uma sociedade disciplinar por excelência (na medida em que as formas de poder disciplinares extravasam seus limites geográficos, reproduzindo-se por todo o lado); e, finalmente, a disciplina como uma forma de controle e como resposta à proliferação do controle.

Nesta oscilação entre sociedades disciplinares e sociedades de controle, a sexualidade não está apenas contida nos corpos, mas também dispersa pelo próprio espaço. A sexualidade como modalidade afetiva é, por definição, não representacionista, uma outra versão daquilo que Davide Panagia diz serem “as formas como a sensação interrompe o senso comum”.⁴⁷ Na esteira dos “regimes de segurança” de Michel Foucault e da “sociedade de controle” de Gilles Deleuze,⁴⁸ as tensões foram traçadas como uma passagem do normal/anormal (o binário homo/hétero) para a diversificação, modulação e afinação (sexualidade como sensação); de locais discretos de punição (a prisão, o hospital psiquiátrico, a escola e, na Palestina, os postos de controle que mudam de lugar e surgem aleatoriamente, e o muro de “segurança” que parece servir mais como forma de impedir que os palestinos cheguem às suas aldeias, às suas terras e a outros palestinos) para regimes preventivos de titularização (podemos ver a lavagem cor-de-rosa como uma forma desta titularização preventiva); da inclusão/exclusão para a ideia de que todos estão incluídos – mas como? (Ao contrário das alegações de que o projeto do Estado israelense se preocupa apenas com a limpeza étnica e com a expropriação da terra, também estão em operação, neste caso, formas de introdução e inclusão sutis, mas incisivas: apenas a título de exemplo, existem pelo menos cem tipos diferentes de carteira de identidade que um palestino pode ter, existindo apenas microvariações entre eles, o que trabalha para aquilo que Helga Tawil-Souri descreve como “meio de poder de baixa tecnologia, visível, tátil que inclui e exclui simultaneamente os palestinos do Estado israelense.”);⁴⁹ das construções do eu/outro, sujeito/objeto para microestados de diferenciação; do policiamento de perfis para o patrulhamento dos afetos.

Esse último ponto sobre afetos é crucial porque, enquanto a disciplina opera no âmbito da identidade, o controle opera no da intensificação afetiva. Aqui sou motivada pelo trabalho de Amit Rai que reformula o conceito de sexualidade em termos de “ecologias de sensações” — sexualidade como

energias afetivas em vez de uma identidade – que transcende as designações humanistas de hétero e gay, queer e não queer, moderno e patológico. Sobre isso, escreve Rai:

“as ecologias de sensações modulam e potencializam os prazeres do corpo, e os distribuem de maneira contagiosa entre populações segmentadas, não como roteiros finais que normalizam, mas como modos de auto-organização que modulam e afinam”.⁵⁰

Podemos pensar a identidade (sexual) e as nossas ligações à ideia de identidade como um processo que envolve uma intensificação do hábito. Ou seja, a identidade é a intensificação do hábito corporal, um “retorno para frente” das vibrações e dos ritmos sensoriais afetivos cotidianos do corpo em direção a um modelo disciplinar do sujeito, através do qual a sexualidade é apenas uma forma de capacidade corporal cooptada pelo capital neoliberal. Do mesmo modo, a campanha Brand Israel que é atualmente associada, de maneira inexata, à lavagem cor-de-rosa constitui apenas uma entre uma série de formas de “lavagem” que compõem esta campanha. O esvaziamento da intensidade afetiva para caber no quadro da identidade — uma relação da disciplina com o controle, ou, na realidade, de disciplinamento do controle — envolve certa interferência sobre o lugar onde o corpo estava, na intenção de redirecioná-lo ao lugar para onde ele, corpo, deve ir. Esse é um processo que também exige a adoção de determinadas políticas e exclui a possibilidade de se habitar outras.

Nesse sentido, as sensações estão sempre sob coação, nos termos de Panagia, para “dar sentido” à submissão a esses roteiros finais, seja como uma derivação que responde à multiplicidade, seja como um acolhimento de certa exigência de inclusão no roteiro final e exclusão dessa multiplicidade. Estes diferentes modos de sexualidade estão refletidos em duas correntes da teoria queer. A primeira possui uma ênfase desconstrutiva e encontra-se focada na construção social da diferença sexual, onde a linguagem controla o domínio político através de uma insistência no interminável adiamento de significados.⁵¹ O outro modo de compreender a sexualidade pode, de maneira geral, ser definido como a multiplicação e a proliferação da diferença, de fazer a diferença e de fazer proliferar a diferenciação criativa: tornar-se diferente da diferença. Neste caso, o próprio “local” da linguagem é ressignificado; a linguagem não apenas acompanha a matéria, como é matéria.⁵² As desconstruções da sexualidade deslocam-se para uma produção

de pensamento que se faz contra e através de binários, na esperança de os debilitar e dissolver; já os segundos, como processos afirmativos, têm como proposta ler e incentivar uma multiplicidade e diferenciação intermináveis, na esperança de sobrecarregar esses binários. As capacidades de duração no tempo de cada uma destas estratégias são diferentes e estão dispersas em variadas escalas. A primeira talvez esteja concentrada em dar sentido ou dar um sentido diferente a um formato ou fórum representacional; a segunda pede um sentido, convida à criação de potencialidades de florescimento, em vez de um reinvestimento da forma. Ao contrário, esta última encontra-se mais afinada com a diferenciação perpétua de variação para variação e com a multiplicidade de devires afirmativos.⁵³

Indo mais fundo nesta segunda vertente da sexualidade como mosaico e não como identidade – uma vertente investida no pensamento sobre mosaicos e replicação viral, mais do que em um futurismo reprodutivo – ela pode realçar a importância de nos afastarmos da já mencionada retransmissão responsiva, que continua a dominar a lógica de argumentação “queer dominante/global” vs. “queer racializado/queer não ocidental”, uma retransmissão que, normalmente, não consegue questionar o complexo campo social no qual o queer é produzido como um significante privilegiado dentro destas fronteiras.

Um dos motivos desta importância pode ser notado nas viagens “virais” do conceito de homonacionalismo, tal como foi adotado na América do Norte, em vários países europeus, na Palestina/Israel e na Índia. Nesta aplicação reprodutora, a ideia de homonacionalismo foi reduzida, muitas vezes, a uma plataforma de organização ativista acusatória e a uma análise aplicada à medição do nível ou da qualidade do Estado “homonacionalista”, o que termina por reificar o Estado como agente dominante e, muitas vezes, único. Ou seja, em vez de teorizar o homonacionalismo como um posicionamento da identidade ou como uma adjetivação denunciadora de um Estado ou de outra entidade, tenho pensado o homonacionalismo como um modo de análise para apreender a formação do Estado conforme uma estrutura da modernidade. Tendo em conta este entendimento do homonacionalismo como mosaico, o significado da viralização do homonacionalismo como conceito é consideravelmente distinto da sua aplicação reprodutora. Seguindo, então, esta segunda corrente da teoria queer, é interessante pensar de que maneira homonacionalismo como conceito já está integrado e faz parte do mosaico que é o homonacionalismo

– as “viagens” discursivas do conceito se replicam viralmente e, assim, operam a mutação do mosaico.

O homonacionalismo viralizado e adotado pela sociedade de controle já não é um espelho de si, já não é um conceito holístico que reproduz apenas a si mesmo. Na maior parte das vezes, a viralidade é invocada, na linguagem contemporânea, para enunciar o alcance e a velocidade intensificadas da circulação de informações, sobretudo no âmbito da internet. Ela também faz referência a trocas indiscriminadas, muitas vezes associadas a noções de contaminação corporal, incontabilidade, transgressão indesejada da fronteira e dos limites, indicando, simultaneamente e de modo mais positivo, a porosidade – na verdade, a convivência –, de partes que têm sido tratadas como opostas.⁵⁴

Para concluir, como poderíamos pensar de modo diferente acerca da viralização do homonacionalismo, tendo em conta a sua intratabilidade com a modernidade? O que significa dizer que o homonacionalismo realmente viralizou — uma viralização de mutação e replicação, em vez da reprodução banal do seu quadro de análise em diferentes contextos nacionais, como aconteceu com algumas das suas utilizações identitárias? O melhor da viralidade, evidentemente, é que ela produz a sua própria crítica, transformando o circuito responsivo do incitamento ao discurso de Foucault. Mas, ao contrário deste circuito, que consiste sempre na acusação de que adotamos uma posição do lado de fora, a crítica de uma forma viral parte do seu próprio estado incipiente. Torna-se mais difícil atribuir culpa ao produto ofensivo supostamente original, uma vez que ele suscitou a sua própria crítica, e é, assim, alterado através desse encontro.

A reprodução viral não diz respeito ao excesso nem aos complementos; ela é, na verdade, uma capacidade pós-humana; aquilo que é reproduzido não é o sujeito humano, a identidade ou o corpo, e sim as tendências afetivas, as ecologias de sensações e as diferentes ontologias que criam novas epistemologias de afetos. Quando dizemos que alguma coisa viralizou, é outra forma de reconhecer que tudo aquilo que é oposto ao vírus, ou ao evento da viralização, pode ser explorado. A teoria viral, então, como intervenção pós-humanista, também começa antes da comum separação do binário ativismo/teoria, uma oposição que fundamenta a produção nos campos dos estudos feministas e dos estudos gays e lésbicos. A teoria viral é imune a essas separações e divisões. A viralidade indica não tanto a portabilidade de um conceito, mas uma medida da sua repercussão. Assim, a

viralidade pode constituir também uma forma inovadora de pensar a transversalidade geopolítica, uma que não seja insistentemente delineada através ou em referência ao Estado-nação, proporcionando uma alternativa às noções de transnacionalismo e complexificando a aplicação do conceito de homonacionalismo em diferentes contextos nacionais. Evidentemente, o homonacionalismo como mosaico constitui uma alternativa à dialética reativa da casa-diáspora que dá base ao filme *I am* ou à interminável retransmissão responsiva do paradigma “o Ocidente e o resto”.



TEXTO ORIGINALMENTE PUBLICADO NA REVISTA LUSÓFONA DE ESTUDOS CULTURAIS, V. 3, Nº 1, P. 297-318, 2015. REVISÃO DA TRADUÇÃO POR PÊ MOREIRA.

NOTAS

- 1 A ideia dos direitos humanos como o mais forte afrodisíaco foi retirada do convite à apresentação de trabalhos para a oficina “Human Rights Beyond the Law” [Direitos Humanos para Além da Lei]. Disponível em <<http://www.h-net.org/announce/show.cgi?ID=182227>>.
- 2 Os discursos de direitos humanos reiteram um “antropocentrismo biopolítico” que exige uma reprodução de um excepcionalismo humano. Cf. Julie Livingston; Jasbir K. Puar, “Introduction: interspecies”, *Social Text*, v. 29, nº 1106, p. 3-14, 2011.
- 3 Jasbir K. Puar, *Terrorist assemblages: homonationalism in queer times*, Durham: Duke University Press, 2007.
- 4 Lisa Duggan, *The twilight of equality: neoliberalism, cultural politics, and the attack on democracy*, Boston: Beacon Press, 2003.
- 5 Para uma explicação mais detalhada da teoria do mosaico, ver J. Puar, “I’d rather be a cyborg than a goddess”, *PhiloSOPHIA*, v. 2, nº 1, p. 49-66, 2012.
- 6 É interessante observar, aqui, as diferentes periodizações da islamofobia. Certamente, podemos apontar para o aumento das formas de islamofobia global que coincidiram com a era de descolonização, a Revolução Iraniana de 1978-1979 e o fim da Guerra Fria. Minha própria investigação (*Terrorist assemblages*, Capítulo 1) acerca da produção de Estudos Terroristas nos Estados Unidos revela uma consolidação da figura do terrorista muçulmano durante a Guerra Fria.
- 7 Janet Jakobsen e Ann Pellegrini também me chamaram a atenção para o fato daquilo que é entendido no “Ocidente” como secularismo ser inerentemente informado pelos condicionamentos ideológicos cristãos. Ou seja, aquilo que é definido como secular decorre da absorção das normas cristãs como seculares, desde a contagem do tempo até a economia consumista dos feriados, passando pelos fundamentos teológicos implícitos da moralidade sexual. O que Jakobsen e Pellegrini sugerem, então, é que não existe um posicionamento secular puro, pelo menos não nos Estados Unidos; o secularismo já é contraindicado pela orientação religiosa que procura repudiar. Devo, ainda, acrescentar que a reivindicação de um posicionamento puro a este modo, neste momento político específico, parece ser mais perturbadoramente aplicado às expressões públicas da crença islâmica. O que deveria levar-nos à pergunta: é secular ou é racista? Onde e quando é que os termos do secularismo são tomados e ativados como forma dissimulada de racismo cultural? Ver Janet Jakobsen; Ann Pellegrini, *Love the sin: sexual regulation and the limits of religious tolerance*, Boston: Beacon Press, 2003.
- 8 Ver Lillian Faderman; Ross Rothstein, “A new state for homophobia”, *The advocate*, 12 out 2011. Disponível em <<http://www.advocate.com/politics/commentary/2011/10/12/op-ed-new-state-homophobia>>. Acesso em 20 ago 2020; e “Palestine: Lillian Faderman Responds to Alex Blaze”, *The Bilerico Project*, 12 out 2011. Disponível em <http://www.bilerico.com/2011/10/palestine_lillian_faderman_responds_to_alex_blaze.php>. Acesso em 20 ago 2020.
- 9 É aqui que o secularismo hindu e o nacionalismo indiano convergem violentamente.
- 10 O meu interesse no entrosamento biopolítico do queer e do nacionalismo teve início na elaboração da minha tese em Trindade, nos anos 1990, onde estudei as tensões entre afro e indo-trindadianos no movimento gay e lésbico, e continuei com a minha investigação sobre turismo gay e lésbico, entendendo a produção da diferença entre países receptivos aos gays e lésbicas e aqueles não receptivos como um dado endêmico da integração neoliberal dos consumidores queer.
- 11 Ver SRLP *Sylvia Rivera Law Project. On hate crime laws*. Disponível em <<http://srlp.org/our-strategy/policy-advocacy/hate-crimes/>>. Acesso em 15 mai 2013. (“Esta lei em particular estava associada a uma medida de 680 bilhões de dólares para o orçamento do Pentágono, incluindo 130 bilhões de dólares para a continuação de operações militares no Iraque e no Afeganistão”).
- 12 Ver “A compilation of critiques on hate crimes legislation”, *blackandpink.org*. Disponível em <<http://www.blackandpink.org/revolt/a-compilation-of-critiques-on-hate-crimes-legislation/>>. Acesso em 20 ago 2020.
- 13 Ver Ruth Wilson Gilmore, *The golden gulag: prisons, surplus, crisis, and opposition in globalizing California*. Berkeley: University of California Press, 2007.
- 14 Para ler na íntegra as negociações legislativas realizadas e conhecer os pormenores do projeto de lei, ver Chandan Reddy, *Freedom with violence: race, sexuality and the US state*, Durham: Duke University Press, 2007.
- 15 Ver *Liberation of Homosexual Muslims of France, Beyond Islamophobia and anti-Semitism*, Homonationalism. Disponível em http://www.homosexuals-muslimans.org/HOMONATIONALISM_Liberation-of-homosexual-Muslims-of-France-beyond-Islamophobia-and-anti-Semitism.html.
- 16 N.E.: A “World Pride” é uma espécie de versão internacional das Paradas LGBT (que, de maneira independente, são organizadas localmente, em diversas cidades do mundo). Na World Pride, um comité que reúne representantes de organizações LGBT de diversos países decide a cidade que receberá as atividades que compõem o evento. Atualmente, a World Pride acontece a cada dois anos.
- 17 “In and out of sexual democracies”, *Facciamo Breccia*, 23 mar 2011. Disponível em <<http://www.facciamobreccia.org/content/view/516/>>.
- 18 “Homonationalism and Pinkwashing Conference”, The Centre for Lesbian and Gay Studies, CUNY, Nova York, 10-11 abr de 2013. Disponível em <<http://homonationalism.org/>>.
- 19 Jasbir K. Puar, *Celebrating refusal: the complexities of saying no, bully bloggers*, 2010. Disponível em: <<http://bullybloggers.wordpress.com/2010/06/23/celebrating-refusal-the-complexities-of-saying-no/#comments>>. Acesso em 20 ago 2020.
- 20 Idem. Também gostaria de indicar o website da “No Homonationalisms” (nohomonationalism.org) para uma explicação mais detalhada sobre a apropriação e exploração de estudiosos racializados em práticas académicas de citação. Devo acrescentar que a decisão de Butler de recusar o prêmio foi igualmente repudiada por muitas pessoas que se pensaria serem “aliados naturais”. Ou seja, várias organizações queer mais conhecidas se mostraram indiferentes às suas críticas.
- 21 Jin Haritaworn et al., “Gay imperialism: gender and sexuality discourse in the ‘War on Terror’”, in Adi Kuntzman; Esperanza Miyake (Eds.), *Out of place: interrogating silences in queerness/racidity*, Heslington: Raw Nerve Books, 2008, p. 9-33. O pedido de desculpas a Peter Tatchell encontra-se disponível em <<http://www.rawnervebooks.co.uk/outofplace.html>>. Ver também S. Ahmed, “Problematic proximities: or why critiques of gay imperialism matter”, *Fem. Legal Studies*, v. 19, nº 2, p. 119-132, 2011.
- 22 S. Long, “Unbearable witness: how western activists (mis)recognize sexuality in Iran”, *Contemp. Pol.*, v. 15, nº 1, p. 119-136, 2009.
- 23 Estas práticas de citação violentas e de censura de análises discordantes ou “desagradáveis” são extraordinária e incrivelmente danosas para as comunidades positivas, construtivas, intelectuais, sociais e políticas que estamos tentando construir. Não só corremos o risco de reproduzir um cânone (queer) defensivamente branco, como também, mais proativamente, as práticas de citação podem constituir uma forma de redistribuição de recursos que permite questionar a lógica neoliberal de compartimentalização e hierarquia, e disciplinaridade, ao desviarem a nossa atenção para um outro lugar. Mas de forma mais violenta, estas práticas continuam a reiterar o binário descomplicado de queers, feministas e outros liberais seculares brancos – e mais uma vez seculares cristãos –, que continuam a agir com impunidade nas formas liberais de racismo que autorizam, ao mesmo tempo que exigem a responsabilização desses Outros racializados e religiosos pela homofobia e sexismo que, teoricamente, correm desenfreados nas suas comunidades de origem. Deste modo, os binários nunca dizem respeito a uma relação entre dois atores em situação de igualdade, como sabemos. Mesmo que citássemos quem está “por baixo” (como forma de

- expor as realidades hierárquicas) ou fizéssemos uma “citação lateral”, ou seja, mesmo que uma expansão dos grupos de pessoas ou indivíduos que citamos fosse aplicada de maneira mais integral no nosso trabalho, ainda poderíamos constatar que a prática de apontar a homofobia nas comunidades religiosas e raciais continua inalterada. Seria extremamente útil ir além desta questão para obtermos mais informações sobre a maneira que este trabalho é realizado, porque, caso contrário, nunca conseguiríamos superar um modelo reativo de ação. O que ocorre é simplesmente — como presenciei no congresso “Sexual Nationalisms” [Nacionalismos Sexuais], em Amsterdã — um recitamento dos traços queer seculares brancos e das suas ansiedades a respeito dos Outros racializados, a maior parte dos quais estava presente *in absentia*. Esta infinita auto-referenciação da crítica pós-estruturalista é aquilo que Rey Chow chama de “encarceramento significativo pós-estruturalista”. Cf. Ray Chow, *The age of the world target: self-referentiality in war, theory, and comparative work*, Durham: Duke University Press, 2006, p. 53.
- 24 *I am*, filme de Sonali Gulati, 2011. Disponível em <<https://www.sonalifilm.com/#/i-am/>>.
- 25 N.E.: A seção 377 do capítulo XVI do Código Penal Indiano é um fragmento da legislação indiana utilizado para criminalizar as relações homossexuais. Introduzido durante o domínio colonial da Inglaterra na Índia, a Seção 377 foi redigida 1860 como parte de um projeto para regulação e controle do povo indiano. Nela, lê-se que “Qualquer pessoa que mantenha uma relação carnal contra a ordem da natureza com qualquer homem, mulher ou animal, será punido com prisão que pode se estender por 10 anos e também estará sujeito à multa”. Em 2009, a Alta Corte da capital da Índia, Nova Délhi, anula a Seção 377 do Código Penal Indiano que previa penalidades de até dez anos de prisão para quem mantivesse uma relação homossexual.
- 26 Ver Rakesh Ratti (Ed.), *A lotus of another color: an unfolding of the south asian gay and lesbian experience*, Boston: Alyson Publications, 1993; Nayan Shah, “Sexuality, identity, and history”, in David L. Eng; Alice Y. Hom (Eds.), *Q&A: Queer in Asian America*, Philadelphia: Temple University Press, 1998, p. 147-177; Jabir K. Puar, “Transnational sexualities: South Asian (trans)nationalism(s) and queer diasporas”, in David L. Eng; Alice Y. Hom (Eds.), op. cit., p. 405-422.
- 27 Ver Jasbir K. Puar, “The cost of getting better: suicide, sensation, switchpoints”, *GLQ: J. of Lesbian & Gay Studies*, v. 18, n° 1, p. 149-158, 2012.
- 28 Ver Kath Weston, *Families we choose: lesbians, gays, kinship*, Nova York: Columbia University Press, 1997.
- 29 Oishik Sircar, “Spectacles of emancipation: reading rights differently in India’s legal discourse”, *Osgoode Hall l. J.*, v. 49, n° 3, p. 563, 2012.
- 30 Elizabeth Flock, “The law breaker”, *Forbes India*, 26 dez 2009. Disponível em <<http://business.in.com/printcontent/8082>>.
- 31 Em 11 de janeiro de 2011, Tel Aviv foi eleita a “melhor cidade gay do mundo”, numa pesquisa da *gaycities.com*, ultrapassando Londres, Toronto e Nova York, entre outras cidades cosmopolitas. Nesse mesmo dia, a nossa delegação de solidariedade LGBTQI na Palestina — a primeira do gênero — reunia-se com várias organizações ativistas contra a ocupação israelense, incluindo a Boycott from Within, a Anarchists Against the Wall e a Zocheot, um projeto em memória de Nakba. Um dos nossos porta-vozes levantou as complexidades que encontramos ao fazer com que a pauta da desocupação, boicotes em forma de desinvestimentos e sanções funcionem quando se está na boca do lobo, ou seja, em Israel, e disse: “Então, agora Tel Aviv é a melhor cidade gay. E também é a cidade menos árabe do mundo. É extraordinariamente raro ouvir alguém falando árabe nas ruas de Tel Aviv.”
- 32 Para a descrição da Brand Israel, ver Sarah Schulman, *A documentary guide to pinkwashing*, prettyqueer. Disponível em <<http://www.prettyqueer.com/2011/11/29/a-documentary-guide-to-pinkwashing-sarah-schulman-new-york-times-oped/>>. Acesso em 20 ago 2020.
- 33 Ver Rebecca L. Stein, “Explosive: scenes from Israeli queer occupation”, *GIQ: J. Lesbian & Gay Studies*, v. 16, n° 4, p. 517-536, 2010.
- 34 Ver Jasbir K. Puar, “Citation and censorship: the politics of talking about the sexual politics of Israel”. *Fem. Legal stud.*, v. 19, n° 2, p. 133-142, 2011.
- 35 Ben Hartman, “Tel Aviv named ‘world’s best gay city’ for 2011”, *Jerusalem Post*, 1 nov 2011. Disponível em <<http://www.jpost.com/LifeStyle/Article.aspx?id=253121>>. Acesso em 20 ago 2020.
- 36 Partha Chatterjee, “The nationalist resolution of the women’s question”, in Kumkum Sangari; Sudesh Vaid (Eds.), *Recasting women: essays in colonial history*, Calcutá: Centre for Studies in Social Sciences, 1990, p. 233-253.
- 37 Gayatri C. Spivak, “Can the subaltern speak?”, in Lawrence Gossberg; Cary Nelson (Eds.), *Marxism and the interpretation of culture*, Champaign, Illinois: University of Illinois Press, 1998, p. 271-313.
- 38 Ver M. Jacqui Alexander, “Not just (any) body can be a citizen: the politics of law, sexuality and postcoloniality in Trinidad and Tobago and the Bahamas”, *Feminist Review*, v. 48, p. 5-23, 1994.
- 39 Ver Alisa Solomon, “Viva la diva citizenship: post-zionism and gay rights”, in Daniel Boyarin et. al. (Eds.), *Queer theory and the Jewish question*, Nova York: Columbia University Press, 2003, p. 149-165.
- 40 Jasbir K. Puar, “The golden handcuffs of gay rights: how pinkwashing distorts both lgbt and anti-occupation activism”, *Fem. Wire*, 30 jan. 2012. Disponível em <<http://thefeministwire.com/2012/01/the-golden-handcuffs-of-gay-rights-how-pinkwashing-distorts-both-lgbtq-and-anti-occupation-activism/>>; Ben Hartman, op. cit.; D. Izenberg; R. Stoil, “High Court rejects petition against citizenship law”, *Jerusalem Post*. Disponível em <<http://www.jpost.com/Diplomacy-and-Politics/High-Court-rejects-petition-against-citizenship-law>>, última atualização em 1 nov 2012.
- 41 E. Sanders, “New Israeli laws will increase discrimination against arabs, critics say”, *L.A. Times*, 24 mar 2011. Disponível em <<http://articles.latimes.com/2011/mar/24/world/la-ig-israel-arab-laws-20110324>>; “Social suitability” nears ok as Israeli housing criterion”, Israel Religious Action Center. Disponível em <<http://www.irac.org/NewsDetails.aspx?ID=846>>. Acesso em 15 set 2013.
- 42 Jasbir K. Puar, *Affective politics: states of debility and capacity* Durham: Duke University Press, 2014. (Esta linha de argumento serve de prefácio a um capítulo sobre sexo, direitos de reprodução e deficiência na Palestina/Israel no meu livro.)
- 43 Ver <<http://www.alqaws.org/q/en/content/signposts-al-qaws-decade-building-queer-palestinian-discourse>>. Acesso em 20 ago 2020.
- 44 Entrevista de Félix Boggio Éwanjé-Épée e Stella Magliani-Belkacem a Joseph Massad, Associate Professor, Columbia University. Disponível em <http://www.jadaliyya.com/pages/index/10461/the-empire-of-sexuality_an-interview-with-joseph>. Acesso em 20 ago 2020; Sarah Schulman, *Israel/Palestine and the queer international*, Durham: Duke University Press, 2012.
- 45 Michel Foucault, *The will to knowledge: History of sexuality*, v. 1, Londres: Penguin Books, 1998.
- 46 Maya Mikdashi, *Gay rights as human rights: pinkwashing homonationalism*, *Jadaliyya*, 16 dez 2011. Disponível em <http://www.jadaliyya.com/pages/index/3560/gay-rights-as-human-rights_pinkwashing-homonationalism>. Acesso em 20 ago 2020.
- 47 Davide Panagia, *The political life of sensation*, Durham: Duke University Press, 2009, p. 2.
- 48 Michel. Foucault, *Security, territory, population: lectures at the collège de France-1978*, Londres: Picador, 1977; Gilles Deleuze, *Negotiations 1972-1990*, Nova York: Columbia University Press, 1997.
- 49 Helga Tawil-Souri, “Colored identity: the politics and materiality of id cards in Palestine/ Israel”, *Social Text*, v. 29, n° 2, n° 107, p. 68-69, Duke University Press, 2011. (Souri afirma: “[...] o Estado israelense é acusado de tentar erradicar palestinos e, no entanto, o mesmo Estado institui uma infraestrutura de controle impressionante baseada na presença contínua dos palestinos na região da Palestina/Israel. Diante da dinâmica de transferência, fragmentação e eliminação, existe um sistema burocrático que mantém os palestinos onde estão: sujeitos a formas continuadas, e talvez mutáveis, de colonialismo, ocupação e opressão... é bem provável que exista uma prática de fragmentação, isolamento, transferência e apagamento de palestinos, mas antes eles precisam ser contados, documentados, monitorizados e controlados.”)
- 50 Amit Rai, *Untimely bollywood: globalization and India’s new media assemblage*, Durham: Duke University Press, 2009, p. 9.
- 51 Para uma explicação destas duas correntes, ver Noreen Giffney; Myra J Hird (Eds.), *Queering the non/human*, Farnham: Ashgate Publishing, 2008, p. 1-12.
- 52 Ver Viki Kirby, *Quantum anthropologies: life at large*, Durham: Duke University Press, 2011; Mel Chen, *Animacies: biopolitics, racial mattering, and queer affect*, Durham: Duke University Press, 2012.
- 53 Ver Claire Colebrook, *Deleuze and the meaning of life*, Londres: A&C Black, 2010, cujo trabalho é representativo desta segunda abordagem.
- 54 Para mais discussões sobre o viral, ver Patricia Clough; Jasbir K. Puar, Introduction, *Women’s studies*, v. 40, n° 1, 2, Q. 9, 2012.