

Greg Mullins

mullinsg@evergreen.edu

Palestra para o CLAM, 5 de setembro de 2005

Título: Direitos sexuais: uma nova política de reconhecimento

Minha apresentação de hoje faz parte da minha pesquisa atual, um livro intitulado *Human Rights, Humane Letters (Direitos Humanos, Cartas Humanitárias)*, no qual argumento que a intelectualidade da área de humanidades pode e deveria vir em auxílio da intelectualidade da área de ciências sociais para esclarecer como e porquê a estrutura dos direitos pode ser melhor apreendida pelos ativistas progressistas. Enfoco principalmente os direitos associados com gênero e sexualidade. Uma parte do meu projeto é defender os direitos humanos de apropriações conservadoras da sua retórica, por exemplo, dos esforços do meu próprio governo de alegar que sua guerra de agressão contra o Iraque é uma defesa da democracia e, portanto, dos direitos humanos. Além disso, eu defendo os direitos sexuais contra uma crítica vinda da esquerda que os vincula ao imperialismo cultural.

Nas observações a seguir, primeiro vou focar a questão do imperialismo cultural, e depois a questão do neoimperialismo. De fato, o imperialismo contemporâneo e o neoliberalismo estão intimamente relacionados, e provocam dois desafios persistentes para aqueles de nós que trabalham na área dos direitos sexuais: 1) a defesa dos direitos sexuais pode se alinhar com o ativismo antiimperialismo, ou ela participa involuntariamente das formas de imperialismo cultural, e 2) os direitos sexuais podem ser buscados fora da estrutura da política neoliberal?

Deixem-me tratar da primeira questão com uma resposta sólida à crítica cultural que de fato liga os direitos sexuais ao imperialismo cultural. O contexto da análise é a situação do Egito após uma batida policial em uma discoteca do Cairo, a *Queen Boat*, em maio de 2001, e uma crítica à defesa dos direitos humanos após aquela batida. A crítica foi publicada na revista *Public Culture* em 2002, assinada por Joseph Massad, um professor da Universidade de Columbia em Nova York.

Massad apresenta uma extensa crítica ao trabalho dos direitos humanos que impõe categorias de identidade sexual aos mundos árabe e muçulmano.¹ Sob o ponto de vista de Massad, o trabalho com os direitos humanos a favor das minorias sexuais e de gênero impõe categorias de identidade sexual prejudiciais, como “lésbica” e “gay”, a diversas sociedades que não precisam nem acolhem tal imposição. Sua objeção está relacionada ao ônus maior de que o discurso dos direitos humanos se origina no “Ocidente” e reforça o imperialismo

cultural no “resto” do mundo, já que as definições universais de direitos humanos insistem que todas as sociedades devem respeitar a primazia do sujeito individual. Massad ordena sua análise por meio do trabalho de Michel Foucault e atribui ao discurso a capacidade de reforçar a divisão binária das pessoas entre as identidades sexuais de homossexual ou heterossexual.² O que Foucault descreve que acontecia na Europa no final do século XIX, Massad argumenta que acontece hoje em alguns centros urbanos dos mundos árabe e muçulmano. Massad examina o que dizem o jornalismo, o ativismo pelos direitos humanos e a intelectualidade do Orientalismo sobre a sexualidade masculina e conclui que essas formas de discurso se combinam para exportar e reproduzir epistemologias e ontologias “ocidentais” de identidade sexual nos mundos árabe e muçulmano, e principalmente entre homens da classe média urbana que fazem sexo com homens.³

A ampla estrutura dessa análise é compartilhada por outros críticos, que a desdobram em diversos argumentos (estou pensando em Neville Hoad escrevendo sobre a África do Sul, Sean Patrick Larvie sobre o Brasil, e Rosalind Morris sobre a Tailândia).⁴ Mas o argumento de Massad muda da análise do discurso como tal para uma denúncia contra uma suposta conspiração de gays e lésbicas. Ele caracteriza os intelectuais, jornalistas, e defensores dos direitos sexuais e de gênero como cruzados cujas “tarefas missionárias, o discurso que as produz, e as organizações que as representam... constituem o que eu chamo a *Gay Internacional*” (362).⁵ No relato de Massad, esse grupo busca “liberar ‘gays e lésbicas’ árabes e muçulmanos da opressão sob a qual eles supostamente vivem transformando-os de praticantes do contato com o mesmo sexo em sujeitos que se identificam como homossexuais e gays” (362). Esse esforço, em sua visão, já produziu um pequeno grupo de homens árabes da classe média urbana que se identificam como gays, que subseqüentemente foram marcados para discriminação e perseguição por islâmicos e pela polícia e pelo poder judiciário dos estados conservadores, mais espetacularmente Cairo.⁶ Ao invés de liberar as minorias sexuais e de gênero árabes e muçulmanas, os esforços dos ativistas dos direitos humanos expuseram ao perigo pessoas que, antes do exercício do discurso da homossexualidade, teriam satisfeito seus desejos sexuais sem muita percepção ou sanção social. Além disso, Massad alerta que a repressão que começou no Cairo não vai prejudicar “a Gay Internacional ou seus partidários da classe alta da diáspora árabe,” mas a longo prazo pode levar a assédio e perseguição dos “homens pobres e não-urbanos que praticam o contato com o mesmo sexo e não se identificam como homossexuais ou gays” (384).

Essa virada para uma denúncia contra agentes conspiradores “ocidentais” desvia Massad de uma análise do discurso dos direitos e da sexualidade que, a meu ver, tem os seus

méritos. Foucault é útil ao nos lembrar que o discurso dos direitos historicamente produziu sujeitos cidadãos subordinados a estados repressores, mas ao mesmo tempo, Foucault levou a linguagem dos direitos a uma crítica do estado.⁷ Massad culpa a chamada Gay Internacional de incitar o discurso da identidade sexual, mas uma análise foucaultiana poderia da mesma forma criticar o governo egípcio por essa incitação. O objetivo mais amplo é que uma análise do discurso substancial não se limite a acusações partidárias de causa e efeito. Faz-se necessária uma compreensão mais profunda de como alavancar o discurso dos direitos, e como comprometer a política cultural para fins políticos progressistas.

Em sua discussão da batida policial na discoteca Queen Boat, Massad afirma “Houve relatos de que os homens presos – todos egípcios – foram agredidos e insultados pela polícia.” (380). A caracterização cética de Massad não corresponde à ampla evidência disponível em 2001 e 2002 de que os presos foram submetidos à tortura sistemática nas mãos do estado. Pesquisas e testemunhos publicados subsequente indicam que a batida na discoteca foi apenas uma parte de um esforço coordenado para atrair e prender homens que buscam sexo com outros homens. Ao menos 179 homens foram citados pelo estado para serem processados em nome de leis que criminalizam a “devassidão,” muitos outros poderiam ter sido presos secretamente, e aqueles que saíram da prisão trazem cicatrizes físicas e psicológicas de espancamentos selvagens, eletrochoques, queimaduras e outras formas de tortura.⁸

Uma análise das instituições que moldam a tomada de decisões políticas e as formas específicas de repressão estatal no Egito oferece uma explicação mais satisfatória para a campanha contra a chamada “devassidão” sexual do que a polêmica de Massad. Hossam Bahgat argumenta que as prisões resultaram de um maior esforço para “desviar a atenção pública da recessão econômica e da crise de liquidez do governo” e para “esvaziar um movimento de oposição islâmica” ao reclamar para si a guarda da moralidade da nação.⁹ Scott Long apresenta uma análise mais específica baseada em entrevistas com pessoas que tinham conhecimento pessoal do principal réu do caso Queen Boat. No relato de Long, esse réu pertence a uma poderosa família política, e “meses antes da sua prisão, membros da família haviam lançado calúnias sobre a sexualidade de um parente do presidente. Como vingança, a Segurança de Estado construiu um caso acusando-o não apenas como homossexual, mas como blasfemador... para humilhá-lo e advertir quem quer que fosse responsável por tais rumores.”¹⁰

A discussão de Massad descreve uma oposição binária direta entre o “Ocidente” e os mundos árabe e muçulmano, e dados os muitos outros sinais de inteligência sutil, seu ensaio emprega um conceito de cultura espantosamente estreito e frágil. Ao invés de compreender a

cultura (e a sexualidade e o gênero dentro da cultura) como dinâmica, contestada e plural, e ao invés de explorar as formas criativas pelas quais os árabes e muçulmanos se apropriam, remodelam e rearrumam conceitos e práticas externos de sexualidade e gênero dentro de sistemas de significado coerentes para o local, Massad desacredita qualquer expressão de uma identidade árabe gay como uma capitulação à epistemologia e à ontologia da sexualidade “ocidentais”. Ele não considera a possibilidade de que a nova intelectualidade, literatura, entrevistas e ativismo político por e sobre as minorias de gênero e sexuais árabes e muçulmanas não necessariamente imitariam as epistemologias e ontologias familiares aos centros metropolitanos “ocidentais”, mas poderiam estar em um processo de descrever e criar novos sistemas de saber e ser apropriados para os contextos políticos e culturais árabes e muçulmanos.

Eu critiquei o ensaio de Massad extensivamente não porque seja simplista ou ingênuo, mas precisamente porque apresenta de forma muito inteligente uma linha de raciocínio a que os defensores dos direitos sexuais e de gênero devem estar prontos a responder de modo eficaz. A ênfase de Massad na análise do discurso é útil, já que nos lembra que a linguagem tem de fato efeitos políticos específicos. Seja por meio de traduções de palavras estrangeiras para o árabe, seja por meio do uso multilingüístico e reemprego de palavras tais como “lésbica”, “gay”, “transgênero”, a língua pode modificar a consciência e criar novas articulações de subjetividade. Mas essas mudanças podem ou não ser liberadoras. Nenhuma fórmula pode prever com facilidade quando mudanças na língua, cultura e consciência aceleradas pelos processos contemporâneos de diáspora, globalização e imperialismo resultarão em efeitos políticos conservadores ou progressistas, colonialistas ou anti-coloniais.

Além disso, os ativistas pelos direitos humanos internacionais devem se manter constantemente alertas para a possibilidade de que os esforços que fazem a favor de pessoas em locais distantes do globo podem ter conseqüências imprevistas. Por essa razão, os ativistas internacionais responsáveis mobilizam seus recursos em resposta a pedidos dos ativistas locais que compreendem melhor as táticas e estratégias necessárias em uma situação política em particular. A colaboração estreita vai longe na prevenção do cenário que Massad descreve – ativistas com interesses próprios impondo suas epistemologias e ontologias do “Ocidente” sobre o resto do mundo. Mas apenas isso não responde a sua maior acusação: que o ativismo pelos direitos sexuais e de gênero impõe categorias de identidade sexual a sociedades que não precisam nem se beneficiam delas. De fato, eu concordaria com Massad de que o discurso dos direitos sexuais e de gênero contribuiu para a articulação crescente das identidades gays e lésbicas entre os árabes e muçulmanos, embora eu me apresse a acrescentar que, se realmente

quisermos entender esse fenômeno, uma análise do discurso não deslocaria, mas ampliaria a análise sócio-econômica do trabalho, capital, estrutura familiar, tecnologias de comunicação, diáspora, e o impacto de tudo isso nas formações de gênero e sexualidade entre as culturas nos processos contemporâneos de globalização.

Eu hesito particularmente a aceitar a alegação de Massad de que os homens árabes e muçulmanos que fazem sexo com homens estariam melhor servidos pelo silêncio do que pelo discurso dos direitos. Quando se trata de estabelecer a “necessidade” e o “benefício” dos direitos sexuais e de gênero e as identidades sociais que o discurso sobre os direitos pode ajudar a criar, devemos analisar a luta política para se definir “necessidade” e “benefício”. “Necessidade” de quem? “Benefício” de quem? No caso do Egito, os homens que sofreram prisão, tortura, julgamentos espetaculares, e condenações a trabalhos forçados são beneficiados pelas intervenções dos direitos humanos? Uma pressão discreta os ajudaria mais do que uma campanha internacional na mídia? As mulheres, principalmente aquelas que fazem sexo com outras mulheres, serão beneficiadas ou não?

As respostas provisórias a essas questões e a outras relacionadas guiarão as decisões tomadas por pessoas marcadas para a perseguição, por ativistas egípcios e por aqueles que trabalham com direitos humanos com quem eles colaboram internacionalmente. Estudos bem fundamentados podem promover uma melhor tomada de decisões, e a crítica cultural pode desempenhar um papel produtivo. O mérito principal do ensaio de Joseph Massad é sua consideração dos mecanismos por meio dos quais os direitos sexuais e de gênero podem ser absorvidos por um projeto de imperialismo cultural. A deficiência do seu ensaio surge basicamente da recusa de Massad a oferecer dois tipos de reconhecimento. Em primeiro lugar, ele se recusa a reconhecer que a cultura é plural, dinâmica, e contestada; prefere, ao invés disso, estabelecer a “autenticidade” cultural da sua própria análise em frontal oposição à apresentada por homens árabes ou muçulmanos auto-identificados como gays. Além disso, ele se recusa a reconhecer as vítimas do pânico moral patrocinado pelo estado egípcio, desconsiderando a severidade da sua perseguição meramente como “relatos de que foram agredidos e insultados” pela polícia egípcia.¹¹

Uma vez que o reconhecimento seja estendido a essas áreas, a análise do discurso foucaultiana que subscreve a discussão de Massad fica aberta a uma conclusão inteiramente diferente. Respeitados como agentes políticos ao invés de desconsiderados como bobos ocidentalizados, as vítimas do pânico moral no Egito emergem como sujeitos capazes de auto-representação, com vozes que exigem ser ouvidas. Tanto por uma perspectiva teórica quanto por uma perspectiva política estratégica, podemos e devemos fortalecer nossa análise dos

direitos e da sexualidade como formações discursivas. Fazer isso nos levará a compreender de forma mais profunda como a subjetividade política é constituída, e como ela pode ser alavancada para fins políticos progressistas. Além disso, o testemunho daqueles que sofrem repressão tal como vimos no Cairo esclarecerá os que sofrem e os que se beneficiam do pânico moral, e por fim esclarecerá como se pode levar a lógica política que dá origem a eles a um curto-circuito.

Ao me voltar agora para uma questão relacionada, a do neoliberalismo e dos direitos sexuais, gostaria de enfatizar a importância de manter nosso foco no reconhecimento como uma palavra-chave para a análise e defesa política. Falo aqui não apenas de reconhecimento no seu sentido político clássico, isto é, o cidadão que é reconhecido pelo estado, mas também reconhecimento em um sentido erótico e poético. E vou argumentar que o erótico e o poético têm de fato consequência política.

Querendo ou não, nós vivemos em uma era neoliberal. Desde o fim da Segunda Guerra Mundial, forças políticas internacionais coordenadas reforçaram uma pauta econômica internacional para reduzir os gastos estatais, a privatização de empresas que antes pertenciam ao estado, como na área de saúde e educação, a queda da influência dos sindicatos trabalhistas e das instituições de bem-estar social, assim como a redistribuição da riqueza para o alto, em dois sentidos: para o norte global, e para as elites ricas. O neoliberalismo é sustentado por uma estrutura ideológica que não apenas defende suas práticas econômicas em termos de eficiência e criação de riqueza, mas também prefere o poder corporativo ao poder estatal, prefere a identidade de consumidor à cidadania, e desacredita a identidade de um grupo social em favor de agentes econômicos individuais. A crítica ao neoliberalismo é quase invariavelmente emparelhada à crítica do imperialismo dos Estados Unidos, já que os Estados Unidos tem sido a força propulsora do Banco Mundial e dos programas de reestruturação econômica do FMI, e o efeito cumulativo das políticas de reestruturação econômica desde a Segunda Guerra Mundial tem sido o de concentrar uma riqueza crescente nas mãos das corporações e elites desproporcionalmente situadas nos Estados Unidos e, em segundo lugar, nas outras nações industrializadas desenvolvidas.¹²

O exercício da dominação imperial do ocidente no mundo contemporâneo é implementado em parte por meio dos programas econômicos neoliberais, e esses programas incorporam uma retórica seletiva dos direitos humanos. Por exemplo, os agentes políticos que promovem o neoliberalismo também promovem um subconjunto selecionado de direitos humanos (tais como o direito ao voto, ou a liberdade de expressão). Uma retórica alternativa dos direitos humanos pode ser mobilizada para criticar o imperialismo e o neoliberalismo, e

essa alternativa foi amplamente aceita, por exemplo, no Fórum Social Mundial. Os direitos aos cuidados com a saúde, à educação, ao emprego, à livre associação em sindicatos trabalhistas, a um meio-ambiente limpo, e assim por diante, contestam e até mesmo contradizem o regime econômico neoliberal. Entretanto, quando voltamos nossa atenção especificamente para as questões da sexualidade e dos direitos, e até mais especificamente para as expressões de desejo entre pessoas do mesmo sexo, pode não ser aparente de imediato se são os esforços neoliberais ou anti-neoliberais que melhor apóiam os direitos sexuais.

O programa de direitos humanos mais intimamente associado ao neoliberalismo pode ser construído para apoiar os direitos sexuais uma vez que insiste em respeito para o indivíduo e na não-interferência do estado nos assuntos pessoais de cada um. Segundo essa lógica, os usos que cada um faz do seu próprio corpo, seja para a reprodução sexual, o prazer sexual ou o comércio sexual, deveriam ser respeitados como uma questão de autonomia pessoal. Além disso, podemos considerar o argumento de John D'Emilio de que as identidades sociais de gays e lésbicas apenas vêm à tona quando as condições sociais e econômicas permitem que um número suficiente de pessoas se desligue das obrigações e estruturas familiares heteronormativas.¹³ Pode-se argumentar que o sucesso ativista em, por exemplo, aprovar uma lei proibindo a discriminação baseada na orientação sexual se seguiu a uma maior visibilidade dos consumidores gays e lésbicas. Em uma articulação mais forte dessa visão, a proteção explícita aos direitos humanos de gays e lésbicas depende do surgimento de uma economia de mercado, que produz cidadãos sexuais por meio da produção de consumidores sexuais.

Acho que esse argumento tem credibilidade. Resta pouca dúvida de que as comunidades gays e lésbicas politicamente organizadas são comumente encontradas em sociedades de consumo urbanas totalmente capitalistas, e que essas comunidades tendem a fazer reivindicações políticas como cidadãos sexuais. A cidadania sexual é frequentemente organizada sob a bandeira dos direitos, e inclui a exigência de que o estado reconheça todos os cidadãos e os trate igualmente sem discriminação baseada na orientação ou na identidade sexual.

Mas enquanto a ligação entre sociedade de consumo, identidade sexual e cidadania sexual é prontamente descrita, eu hesito em aceitar o preceito de que essa rota rumo à mobilização política é inevitável ou preferível. Pelo contrário, como um preceito para a organização política ela é altamente problemática. Em primeiro lugar, argumentar que a defesa dos direitos sexuais só pode vir à tona nas sociedades de consumo que favoreceram certos tipos de identidades gays e lésbicas equivale a abandonar a defesa de uma esfera muito mais ampla de sexualidades não-normativas que também são sujeitas a perseguição e

discriminação. Alguns exemplos incluiriam mulheres que fazem sexo com mulheres mas não se identificam como lésbicas; homens que fazem sexo com homens mas não se identificam como gays; bissexuais; e pessoas de gêneros variantes que enfrentam hostilidade e danos por causa de visões preconceituosas da não-conformidade sexual e de gênero. Além disso, acreditar que apenas pela via do capitalismo de consumo as minorias sexuais podem encontrar uma voz política exigiria que se desconsiderasse a evidência de lutas políticas como as travadas em diversos registros das sociedades socialistas (por exemplo, na Alemanha Oriental pré-1989 ou em Cuba hoje em dia), assim como em sociedades com um sistema econômico híbrido ou instável. Em terceiro lugar, prescrever políticas econômicas neoliberais como aliadas da defesa dos direitos sexuais mancha essa defesa como o programa imperial do neoliberalismo e sua ênfase ideológica no consumidor individual. Em outras palavras, se a defesa dos direitos humanos para as minorias sexuais é um traço ou resultado do neoliberalismo, ela está aberta a uma crítica do imperialismo que é frequentemente descrito como imperialismo cultural. Além disso, uma aceitação neoliberal da defesa dos direitos sexuais aliena essa defesa daquelas prioridades dos direitos humanos que contradizem as prescrições neoliberais, incluindo os direitos a cuidados com a saúde, educação, moradia, emprego e assim por diante.

Nos minutos finais dessa conversa, eu gostaria de ampliar essa discussão considerando uma obra de ficção, o romance *In Another Place, Not Here*, da escritora canadense / caribenha Dionne Brand.¹⁴ Esse romance extraordinário nos ajuda a conceber uma política do amor que não seja dependente da identidade sexual ou da sociedade de consumo. Dionne Brand nos encoraja a imaginar uma luta por justiça social que ligue a luta contra o racismo, contra o imperialismo, e contra a exploração econômica a uma visão do florescimento humano que respeite as vidas, amores, desejos e saúde de todas as mulheres e, na verdade, de todas as pessoas. Ao estabelecer essas conexões, Brand desconecta a lógica que associaria o desejo pelo mesmo sexo com a identidade sexual formada pelo consumo. Seu modelo de trabalho político não depende da cidadania e do reconhecimento de um estado liberal como uma pré-condição para reivindicar justiça.

Eu não parto do princípio de que vocês tenham lido esse romance, e com o pouco tempo que tenho posso apenas descrevê-lo brevemente. Vou dizer apenas que o romance explora o amor entre três mulheres: Verlia e Abena, ambas canadenses de origem afro-caribenha, que são amantes e ativistas de esquerda. Verlia deixa Abena para se unir à revolução na ilha de Granada. Lá ela conhece e se apaixona por Elizete, uma mulher relegada a uma vida marginal em uma plantação de cana-de-açúcar. Verlia morre durante a invasão

americana de Granada in 1983, e Elizete foge para o Canadá, em busca da amizade e do apoio de Abena. É um romance geopolítico que alinha o desejo e o amor à luta política contra o racismo, o imperialismo, e o patriarcalismo, e mapeia tanto o amor quanto a política na geografia física das Américas.

A preocupação central do romance é o reconhecimento: o estado canadense se recusa a reconhecer Elizete e outros imigrantes sem documentos, que sofrem desrespeito aos direitos humanos sem poder recorrer à proteção do estado. Brand liga os abusos do presente à história de colonialismo e escravidão que se recusou a reconhecer a humanidade dos escravizados. Mas o romance de Brand também mostra um registro saudável de reconhecimento: o de empatia, amor e desejo sexual. O romance se mostra em duas partes: a primeira se intitula “Elizete, acenada,” e a segunda é chamada “Verlia, voando.” Um gesto de reconhecimento e um ato de movimento: entre esses dois arcos de significado a poética e a política do romance se desdobram. O romance começa na consciência de Elizete, com a memória do momento em que ela viu Verlia pela primeira vez. “Graça. É graça, sim. E eu a tomo, quieta, quieta, como açúcar roubado”(3). Elizete está cortando cana nesse momento, e Verlia fica paralisada pelo belo movimento do seu braço cortando o ar com uma faca. Verlia vê naquele movimento uma “graça vingativa” (203) que as leva a se abrirem uma para a outra por meio do desejo mútuo. Como com a graça divina, o amor que Elizete e Verlia oferecem uma à outra não carrega nenhuma expectativa de ser merecido ou de poder compensá-lo. Ele também expressa o sentido de um movimento grandioso, um gesto inspirado. A graça que se passa entre Verlia e Elizete fala a uma verdade específica nas vidas delas, e no seu glorioso excesso permanece teimosamente fora das economias de troca, consumo, dívida, ou constrangimento. Em resumo, ele permanece fora da lógica neoliberal.

A graça, nesse romance, nos dá uma linguagem para compreender o desejo sexual entre duas mulheres como um elemento fundamental do florescimento humano. A linguagem de Brand não fica presa a uma epistemologia colonizadora exterior da sexualidade humana. Ela poderia ter descrito Elizete, Verlia e Abena como lésbicas ou bissexuais, mas a escolha de não usar essas palavras desvia a nossa atenção dos paradigmas pré-existentes que essas três mulheres compartilham. Assim como Elizete e Verlia reconhecem uma à outra em um momento de beleza e transcendência, também os leitores são convidados a reconhecer a verdade da sua sexualidade nesse momento de epifania.

Se alguém desejar ler a minha análise extensiva desse romance, será um prazer compartilhá-la com vocês. Mas, tendo introduzido as idéias de Brand, vou concluir e abrir para discussão.

Distanciando-se da lógica de reconhecimento neoliberal, Brand se volta para a arte narrativa para imaginar uma lógica original e estruturas de referência auto-suficientes. *In Another Place, Not Here* desconecta a sexualidade humana das reivindicações pelos direitos sexuais do liberalismo e do neoliberalismo, e celebra modos transformadores de ligação erótica e afetiva entre mulheres. Brand nos oferece uma visão da política sexual totalmente alinhada com uma ampla visão de justiça social, e inteiramente capaz de conceituar a expressão sexual como uma forma de florescimento humano lado a lado com a libertação da violência, exploração, e discriminação, e lado a lado com o acesso a emprego, moradia, saúde, e educação. A história de Verlia sugere que por meio de uma compreensão exata da paixão humana podemos perceber as conexões nas paisagens interiores das nossas emoções, nossas conexões intersubjetivas e empáticas com outros, e nossos desejos de justiça. Nas palavras de Dionne Brand, “As revoluções não acontecem fora de você, e sim na veia, elas o modificam e você se modifica, e você acorda de manhã mudando.”¹⁵

Notes

¹ Joseph Massad, “Re-Orienting Desire: The Gay International and the Arab World” *Public Culture* 14(2): 361-385. É perigoso considerar tantas sociedades diversas e heterogêneas sob o rótulo de “mundos árabe e muçulmano”. É essencial sublinhar o fato de que nem todos os árabes são muçulmanos, e que o mundo muçulmano em discussão está situado no norte da África, no Oriente Médio com alguma menção ao sul da Ásia e à Indonésia, e ênfase nas fontes lingüísticas árabes, turcas e persas. Meu próprio uso da expressão “mundos árabe e muçulmano” enfatiza a interseção de duas esferas cujo pluralismo expande o âmbito da vida cultural.

² Michel Foucault, *The History of Sexuality Volume One: An Introduction*, 1973, Trans. Robert Hurley, (New York: Vintage, 1990).

³ Ele enfoca homens, e não mulheres, transgêneros ou transexuais, porque a grande maioria dos textos que critica tem esse foco.

⁴ Neville Hoad, “Between the White Man’s Burden and the White Man’s Disease: Tracking Lesbian and Gay Human Rights in Southern Africa,” 1999 *GLQ* 5.4: 559-584. Sean Patrick Larvie, “Queerness and the Specter of Brazilian National Ruin,” 1999 *GLQ* 5.4: 527-558. Rosalind C. Morris, “Educating Desire: Thailand, Transnationalism, and Transgression,” *Social Text* 52/53, Vol 15, Nos 3 and 4, Fall/Winter 1997: 53-79.

⁵ Ao longo do seu ensaio, Massad usa a palavra “cruzada” uma vez e “missionário” cinco vezes. Ele adverte contra a homogeneização das arenas rivais dos discursos intelectual, jornalístico e de viagem, e então prossegue nessa homogeneização.

⁶ O episódio da *Queen Boat* é descrito de modo eficaz por Long e Bahgat (veja as notas abaixo).

⁷ A crítica de Foucault de que os direitos são uma característica da mentalidade governamental liberal repressora é provavelmente mais conhecida entre seus leitores. Veja “Two Lectures,” in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon/Random House, 1980), e “Governmentality,” in *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, ed. Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller (Chicago: Univ of Chicago Press, 1991). Ele advertiu contra as alegações liberais e “universais” sobre os direitos humanos, com o comentário ácido de que “é preciso se guardar contra a reintrodução de um pensamento hegemônico com o pretexto de apresentar uma política de direitos humanos. Afinal, o leninismo foi apresentado como uma política de direitos humanos...”. Entrevista com F. Anquetil in Foucault, *Power*, Ed. James D. Faubion (New York: The New Press, 2000): 472.

Entretanto, Foucault imaginava formas de alegações dos direitos baseadas na dissidência política, e feitas por particulares e organizações fora da estrutura estatal. Em “Two Lectures,” citado acima, ele escreve que deveríamos buscar “uma nova forma de direito, que deve ser de fato anti-disciplinar, mas ao mesmo tempo liberada do princípio de soberania.” (108). Veja também seu relato “Confronting Governments: Human Rights,” escrito em resposta ao êxodo de vietnamitas em pequenos botes, e ao fracasso dos governos de protege-

los da pirataria. Esse relato é virtualmente uma UDHR foucaultiana, e está republicado em Foucault, *Power*, Ed. James D. Faubion (New York: The New Press, 2000): 474-475.

⁸ Scott Long, *In a Time of Torture: The Assault of Justice in Egypt's Crackdown on Homosexual Conduct*, uma publicação da Human Rights Watch disponível em <http://hrw.org/reports/2004/egypt0304/> and Scott Long, "The Trials of Culture: Sex and Security in Egypt," Middle East Report Online, http://www.merip.org/mer/mer230/230_long.html and Hossam Bahgat, "Explaining Egypt's Targeting of Gays" Middle East Report Online, <http://www.merip.org/mero/mero072301.html>

⁹ Hossam Bahgat, "Explaining Egypt's Targeting of Gays" Middle East Report Online, <http://www.merip.org/mero/mero072301.html> Bahgat foi demitido de um emprego na Organização Egípcia pelos Direitos Humanos por haver publicado esse relatório, que critica a maioria das organizações egípcias pelos direitos humanos, que falharam ao não apoiar os 52 detidos na Queen Boat.

¹⁰ Scott Long, "The Trials of Culture: Sex and Security in Egypt," Middle East Report Online, http://www.merip.org/mer/mer230/230_long.html

¹¹ A informação de que os homens árabes e muçulmanos auto-identificados como gays são "informantes nativos" a serviço do Ocidente aparece sete vezes em seu ensaio.

¹² Para uma excelente visão geral do neoliberalismo, e uma crítica de como a política de igualdade deslocou a política de mudança social, veja Lisa Duggan, *The Twilight of Equality*, (Boston: Beacon, 2003).

¹³ John D'Emilio, "Capitalism and Gay Identity" originalmente publicado em *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, Ann Snitow, Christine Stansell, and Sharon Thompson, eds., (The Monthly Review Press, 1983), e republicado em *The Lesbian and Gay Studies Reader*, Henry Abelove, Michèle Aina Barale, and David Halperin, eds., (New York: Routledge, 1993): 467-476.

¹⁴ Dionne Brand, *In Another Place, Not Here*, (New York: Grove Press, 1996).

¹⁵ Dionne Brand, "Nothing of Egypt," in *Bread Out of Stone* (Toronto: Coach House Press, 1994): 138.