

# O futuro é coisa de criança: teoria queer, desidentificação e a pulsão de morte<sup>1</sup>



PERIÓDICUS

ISSN: 2358-0844

n. 14, v. 2

nov.2020-abr.2021

p. 248-275

*(The future is kid stuff: queer theory, desidentification and the death drive)*

*(El future es cosa de niños: teoría queer, desidentificación y la pulsión de muerte)*

Lee Edelman<sup>2</sup>

**RESUMO:** Neste ensaio, Lee Edelman articula psicanálise lacaniana e desconstrução para esboçar uma ética radicalmente negativa para a teoria *queer*. Seu alvo principal é a figura onipresente da Criança, que o autor entende como a insígnia máxima da lógica universalizante do “futurismo reprodutivo”. Edelman argumenta que essa Criança representa a promessa de um futuro sem espaço para o *queer*, entendido como a personificação de uma pulsão de morte implacável, narcisista e antissocial. O autor insiste que a potência da *queeridade* reside em sua própria disposição a abraçar essa recusa da ordem social e política, materializada na ironia, no gozo e, em última instância, na própria pulsão de morte.

**PALAVRAS-CHAVE:** Teoria queer. Psicanálise. Infância.

**Abstract:** In this essay, Lee Edelman builds on Lacanian psychoanalysis and deconstruction to outline a radically negative ethics for queer theory. His main target is the all-pervasive figure of the Child, which he reads as the linchpin of our universal politics of “reproductive futurism.” Edelman argues that the Child, understood as innocence in need of protection, represents the promise of a future against which the *queer* is positioned as the embodiment of a relentlessly narcissistic, antisocial, and future negating drive. He boldly insists that the efficacy of *queerness* lies in its very willingness to embrace this refusal of the social and political order, which is materialized through irony, jouissance, and, ultimately, the death drive itself.

**Keywords:** Queer theory. Psychoanalysis. Childhood.

**Resumen:** En este ensayo, Lee Edelman articula el psicoanálisis lacaniano y la desconstrucción para delinear una ética de la teoría *queer* radicalmente negativa. Su blanco principal es la figura omnipresente del Niño, que el autor entiende como el máximo emblema de la lógica universalizadora del “futurismo reproductivo”. Edelman sostiene que este Niño, cuya inocencia exige nuestra protección, representa la promesa de un futuro sin espacio para lo *queer*, entendido como la personificación de una pulsión de muerte implacable, narcisista y antisocial. El autor insiste en que el poder de la *queeridad* reside en su propia disposición a abrazar este rechazo del orden social y político, materializado en la ironía, en el goce y, en última instancia, en la pulsión de muerte misma.

**Palabras clave:** Teoria queer. Psicoanálisis. Infância.

1 “The future is kid stuff”, em *No future*, Lee Edelman, pp. 1-32. Copyright, 2004, Duke University Press. Todos os direitos reservados. Republicado com permissão do detentor dos direitos autorais. [www.dukeupress.edu](http://www.dukeupress.edu). Qualquer consulta sobre permissões deve ser encaminhada ao editor original.

2 Professor “Fletcher” no Departamento de Inglês da *Tufts University*, em Massachusetts, Estados Unidos. É autor de vários artigos e livros sobre literatura, cinema e teoria *queer*, entre os quais *Homographesis: essays in gay literary and cultural theory* (Routledge, 1993), *No future: queer theory and the death drive* (Duke University Press, 2004) e *Sex, or the unbearable* (em co-autoria com Lauren Berlant) (Duke University Press, 2014). Tradução: Daniel Kveller.



Artigo licenciado sob forma de uma licença Creative Commons [Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/). (CC BY-NC 4.0)

Recebido em 05/03/2021

Aceito em 07/04/2021

Durante a primavera de 1997, antes que o ataque da direita a sua presidência conseguisse por fim fazê-la sangrar, Bill Clinton foi o protagonista de uma polêmica menor, mas ainda assim bastante significativa. Sua aparição junto à esposa e à filha em uma série de anúncios públicos patrocinados pelo Conselho de Publicidade [*Ad Council*], uma organização sem fins lucrativos, “gerou questionamentos”, de acordo com o jornal *The New York Times*, “sobre o limite entre a política e o serviço público”. Essas perguntas, ao menos para quem as planteou, refletiam a preocupação de que a aparição do presidente em uma série de anúncios impressos e vídeos em apoio a um grupo que identificava a si mesmo como a Coalizão para as Crianças da América [*Coalition for America’s Children*] pudesse impulsionar sua popularidade com os eleitores, mostrando seu comprometimento com uma série de valores amplamente considerados como extra-políticos: valores centrados na família, com certeza, mas que se focam na proteção das crianças. Ao mostrar o presidente, nas palavras do *The New York Times*, como um “pai preocupado e trabalhador dedicado” – como alguém comprometido com o bem estar daqueles menos capazes de cuidarem de si mesmos, e especificamente como “defensor das crianças em temas como educação e drogas” – esses anúncios públicos pareciam poder aumentar sua estatura moral e, com isso, sua credibilidade com o eleitor americano, ou pelo menos assim temia Alex Castellanos, um consultor de mídia republicano. “Essa é a imagem do pai”, queixava-se nas páginas do *Times*, “é o papai urso, é o chefe do lar político. Não há nada que possa ajudá-lo mais” (BENNET, 1997).

O que mais o ajudava nesses apelos públicos em nome das crianças da América, no entanto, era um consenso social, o fato de que ninguém pode recusar tal apelo. De fato, embora esses anúncios fossem concluídos com o tipo de floreios retóricos associados a campanhas políticas ferozes (“estamos lutando pelas crianças, e você, de que lado está?”), o uso dessa retórica pretendia asseverar que nesse assunto, como uma fita de Moebius ideológica, apenas se permite um lado. Esse unilateralismo “auto evidente” – a afirmação de um valor não questionado, porque é obviamente inquestionável, assim como o da Criança que precisa de nossa defesa – é precisamente, claro, o que distingue anúncios desse tipo do discurso político partidário. Mas eu sugiro, ademais, que é isso que torna esse tipo de anúncio opressivamente político – político não nos termos partidários implícitos na fala do consultor de mídia, mas político de uma maneira muito mais insidiosa: político na medida em que a fantasia subjacente à imagem da Criança invariavelmente molda a lógica dentro da qual o próprio político deve ser pensado. Essa lógica nos impele, na medida em que nos consideremos politicamente



responsáveis, a nos submeter ao enquadramento do debate político – e, na verdade, do campo político – de acordo com os termos que este livro descreve como futurismo reprodutivo: termos que impõem um limite ideológico para o discurso político como tal, preservando nesse processo o absoluto privilégio da heteronormatividade e tornando impensável, fora do domínio político, qualquer possibilidade de uma resistência *queer* a esse princípio organizador das relações sociais.

Nesse sentido, a política, por mais radicais que sejam os meios com que eleitores específicos tentem produzir uma ordem social mais desejável, permanece, no seu âmago, conservadora, uma vez que opera para *afirmar* uma estrutura, para *autenticar* uma ordem social que será então transmitida ao futuro na forma de sua Criança interior. A Criança permanece como o horizonte perpétuo de qualquer política reconhecível, como o beneficiário fantasmático de qualquer intervenção política. Mesmo defensores do direito ao aborto, com o intuito de promover a liberdade das mulheres para controlar seus próprios corpos por meio de escolhas reprodutivas, recorrentemente enquadram sua luta política, espelhando seus adversários antiaborto, como uma “luta pelas nossas crianças – nossos filhos e filhas”, e, portanto, como uma luta pelo futuro (SHALALA, 1998)<sup>3</sup>. O que significaria, nesse caso, não lutar pelas crianças? Como alguém poderia colocar-se do *outro* “lado”, quando decidir tomar qualquer lado necessariamente nos condiciona a nos posicionar *ao lado de*, em um lado *dentro* da ordem política que retorna à Criança como a imagem do futuro que se persegue? Impossivelmente, e contra qualquer racionalidade, meu projeto reivindica precisamente este espaço que “a política” torna impensável: um espaço exterior ao enquadramento em que se concebe a política como a conhecemos, e, portanto, também exterior a esse conflito de perspectivas que compartilham o pressuposto de que o corpo político deve sobreviver. Com efeito, no coração da minha polêmica abordagem do texto cultural da política e da política dos textos culturais, encontra-se uma simples provocação: que a *queeridade* [*queerness*] é o que nomeia o lado daqueles que não estão “lutando pelas crianças”, o lado exterior ao consenso por meio do qual toda política confirma o valor absoluto do futurismo reprodutivo. Os altos e baixos da fortuna política podem servir para medirmos o pulso da política, mas a *queeridade*, por outro lado, figura externamente, e além dos seus sintomas políticos, o lugar da pulsão de morte da ordem social: um lugar de abjeção, certamente, expresso no estigma, por vezes fatal, derivada do entendimento literal dessa figura, e, portanto, um lugar que a política liberal almeja – e almeja de maneira razoável, dada a sua fé ilimitada na razão – dissociar do *queer*. Ainda mais radicalmente, gostaria de sugerir, a

3 Deve se destacar também o slogan para a arrecadação de fundos da Liga Nacional para o Aborto e Direitos Reprodutivos (NARAL é a sigla em inglês para *National Abortion and Reproductive Rights Action League*): “Para nossas crianças, nossas irmãs e nossas netas”.



*queeridade* alcança seu valor ético precisamente na medida em que acede a esse lugar, aceitando seu estatuto figural como uma resistência à viabilidade do social e insistindo na inextricabilidade dessa resistência de qualquer estrutura social.

Para fundamentar essa afirmação, eu examino neste livro a pervasiva invocação da Criança como emblema do valor inquestionável da futuridade e, contra essa ideia, proponho o projeto impossível de uma oposicionalidade *queer*, que se oporia aos determinantes estruturais da política como tal, isto é, que se oporia à própria lógica da oposição. Essa formulação paradoxal sugere uma recusa – a recusa apropriadamente perversa que caracteriza a teoria *queer* – de qualquer substancialização da identidade, que é sempre definida oposicionalmente<sup>4</sup> e, por extensão, da história como uma narrativa linear (a teleologia dos pobres) em que o significado se revela a si mesmo – como *si mesmo* – através do tempo. Em vez de participar desse movimento narrativo em direção a um futuro político viável, em vez de perpetuar a fantasia da inexorável consumação do significado, o *queer* vem a figurar a barra para qualquer consumação da futuridade, a resistência, interna ao social, a qualquer estrutura ou forma social.

Em vez de rejeitar, com um discurso liberal, essa imputação de negatividade ao *queer*, minha proposta é que consideremos aceitá-la, e até mesmo adotá-la. Não com a esperança de forjar assim alguma ordem social mais perfeita (uma esperança como essa, afinal, apenas reproduziria o mandato limitador do futurismo e, como qualquer ordem, ocasionaria do mesmo modo a negatividade do *queer*), mas antes para rechaçar a insistência da própria esperança como afirmação, que é sempre a afirmação de uma ordem cuja recusa será registrada como impensável, irresponsável, inumana. E o truque da afirmação? Sempre a mesma questão: se não isso, então o quê? Sempre a demanda em traduzir a insistência, a força *pulsional* da negatividade, em uma determinada postura ou posição cuja determinação então a negaria: sempre o imperativo para imobilizá-la em alguma *forma* ou posição estável. Quando proponho que devemos tentar algo seguramente impossível – retirar nossa lealdade, por mais compulsória que seja, a uma realidade baseada no esquema piramidal Ponzi do futurismo reprodutivo –, não pretendo propor um “bem” que estará assim assegurado. Ao contrário, eu quero insistir que nada, e certamente não o que denominamos por “bem”, pode em algum momento se supor garantido na ordem do Simbólico. Ao abjurar a fidelidade a um futurismo que é sempre pago às nossas expensas (ainda que, como sujeitos simbólicos destinados a figurar a ruína do Simbólico, estejamos sujeitos à necessária contradição de tentar voltar sua inteligibilidade contra si mesmo), nós deveríamos antes, figurativamente, dar nosso voto à “nenhuma das anteriores”, pela primazia de um constante *não*

---

4 Essa fantasia de identidades substancializadas e oposicionais caracteriza o registro Imaginário lacaniano, inconfundível com o registro completamente diferencial de relações significantes da ordem Simbólica.



em resposta à lei do Simbólico, o que ecoaria o ato fundacional dessa lei, sua negação auto constitutiva. O otimismo estruturante da política ao qual somos comprometidos pela ordem do significado, estabelecendo uma esperança perpétua de alcançar um significado por meio da significação, é sempre, eu diria, a negação deste ato primário, constitutivo e negativo. E as diversas positivities geradas na esteira da lógica política da esperança dependem da ilusão matemática de que negações negadas poderiam de alguma forma escapar dessa negatividade, em vez de dobrá-la. Minha polêmica, portanto, joga sua fortuna numa aposta verdadeiramente sem esperança: que levar a negatividade do Simbólico à própria letra da lei, que se atentar à persistência de algo interno à razão que a razão recusa, que voltar a força da *queeridade* contra todos os sujeitos, por mais *queer* que sejam, pode nos permitir o acesso ao gozo que de uma só vez nos define e nos nega. Ou melhor: pode expor a constância, a inevitabilidade desse acesso ao gozo na própria ordem social, mesmo que essa ordem apenas possa aceder ao seu acesso ao gozo mediante o processo de abjetar sobre o *queer* essa constância do acesso.

Em contraste com o que Theodor Adorno descreve como “aquilo que se agarra a si mesmo como algo imediatamente certo e substancial”, a *queeridade* da qual falo deliberadamente nos afastaria de nós mesmos, da garantia de *conhecermos* a nós mesmos e, portanto, de conhecer nosso “bem” (ADORNO, 2009, p. 270). Essa *queeridade* propõe, no lugar de bem, algo que prefiro chamar de “melhor”, embora não prometa, em mais de um sentido, absolutamente nada. Gostaria de conectar esse algo melhor à caracterização de Lacan sobre o que ele chama por “verdade”, de acordo com a qual a verdade não assegura felicidade, nem sequer, como Lacan assinala claramente, o bem<sup>5</sup>. No seu lugar, apenas nomeia a insistente particularidade do sujeito, que é impossível de ser articulada integralmente, e que “tende em direção ao real<sup>6</sup>”.

A melhor qualidade que podemos encontrar para ela é o de ser o verdadeiro *Wunsch*<sup>7</sup> que se encontrava no princípio de um comportamento desatinado ou atípico.

Esse *Wunsch*, nós o encontramos, em seu caráter particular irreduzível, como uma modificação que não supõe outra normatização senão a de uma experiência de prazer ou de penar, mas uma experiência derradeira de onde ela jorra, e a partir da qual ele se conserva na profundidade do sujeito sob uma forma irreduzível. O *Wunsch* não tem o caráter de uma lei universal, mas, pelo contrário, da lei mais particular, mesmo que seja universal que essa particularidade se encontre em cada um dos seres humanos (LACAN, 2008, p. 35).

5 Ele escreve, por exemplo, no Seminário 17: “O que a verdade, quando ela surge, tem de resolutivo, isso pode às vezes ser feliz – e, nos outros casos, desastroso. Não se vê por que a verdade seria sempre forçosamente benéfica” (LACAN, 1992, p. 99).

6 “Sempre digo a verdade: não toda, porque dizê-la toda não se consegue. Dizê-la toda é impossível, materialmente: faltam palavras. É por esse impossível, inclusive, que a verdade tem a ver com o real” (LACAN, 2003, p. 508).

7 Nota do Tradutor: um dos termos em alemão utilizados por Freud para referir-se ao desejo em sentido psicanalítico.



A verdade, tal como a *queeridade*, irredutivelmente ligada ao “desatinado ou atípico”, àquilo que fricciona a “normalização”, encontra seu valor não em um bem suscetível à generalização, mas na inflexível particularidade que esvazia qualquer noção de bem geral. A adoção da negatividade *queer*, desse modo, não pode ter justificativa se a justificativa exige o reforço de algum valor socialmente positivo; seu valor, ao contrário, reside no desafio ao valor tal como é definido pelo social e, portanto, em seu radical desafio ao próprio valor do social como tal<sup>8</sup>.

Ao figurar uma recusa da crença coercitiva do valor supremo da futuridade, e ao recusar igualmente qualquer esperança secundária de um acesso dialético ao significado, o *queer* desapossa a ordem social do solo sobre o qual se sustenta: a fé na realidade consistente do social – e, por extensão, do sujeito social; uma fé que a política, seja de direita ou de esquerda, implicitamente professa. Desinvestindo a política de suas armadilhas temáticas, e agrupando a particularidade de suas várias propostas de organização social, o *queer* insiste que a política é sempre uma política do significante, ou mesmo daquilo que Lacan frequentemente denomina como “a letra”. Ela serve para escorar uma realidade sempre desamarrada de significação e em falta de qualquer garantia. Obviamente, afirmar isso não supõe negar os casos de violência que amiúde perturbam a realidade social ou a aparente consistência com a qual nos suporta e, portanto, com a qual nos pesa. É, antes, sugerir que a *queeridade* expõe o caráter oblíquo da nossa relação com o que experienciamos em e como nossa realidade social, alertando-nos para as fantasias estruturalmente necessárias para sustentá-la, e captando essas fantasias através das lógicas figurais e das estruturas linguísticas que as conformam. Se efetivamente pretende intervir na reprodução dessa realidade – uma intervenção que pode muito bem tomar a forma de figurar o aborto dessa realidade –, então a teoria *queer* deve sempre insistir na sua conexão com as vicissitudes do signo, com a tensão entre o colapso do significante dentro da materialidade cadavérica da letra e sua participação em um sistema de referência onde se gera o significado mesmo. Em outras palavras, tratar-se-ia de uma história particular de porque as histórias falham, uma história que assume o valor e o peso desse fracasso; a teoria *queer*, tal como a interpreto, marca o “outro” lado da política, o lado onde a realização e a desrealização das narrações se sobrepõem, onde as energias vitais viram-se contra si mesmas incessantemente; o “lado” de fora de qualquer lado político, uma vez que todos os lados se comprometem com o bem inquestionado do futurismo. O resto deste livro tenta explicar as implicações dessa asserção, mas

8 Nesse contexto, outra citação da *Dialética Negativa* de Adorno pode ser útil: "Se a dialética negativa reclama a autorreflexão do pensamento, então isso implica manifestamente que o pensamento também precisa, para ser verdadeiro, hoje em todo caso, pensar contra si mesmo. Se ele não se mede pelo que há de mais exterior e que escapa ao conceito, então ele é de antemão marcado pela música de acompanhamento com a qual os SS adoravam encobrir os gritos de suas vítimas" (ADORNO, 2009, p. 302).



antes permitam-me esboçar algumas conexões entre a política e a política do signo, estabelecendo o contexto psicanalítico em que meu argumento toma forma.

Tal como a rede de relações significantes que formam o Simbólico lacaniano – o registro do sujeito falante e da ordem da lei – a política pode funcionar como o enquadramento em que nós experienciamos a realidade social, mas apenas na medida em que nos compele a experimentar a realidade na forma de uma fantasia: precisamente, a fantasia da forma como tal, de uma ordem, de uma organização que assegura a estabilidade de nossas identidades como sujeitos e a coerência de totalizações Imaginárias por meio das quais essas identidades aparecem para nós em uma forma reconhecível. Embora as condições materiais da experiência humana possam de fato estar em jogo nos vários conflitos em que diferentes perspectivas políticas disputam o poder de nomear (e ao nomear moldam nossa realidade coletiva), o incessante conflito entre suas visões sociais escondem seu objetivo comum de instaurar, e instaurar como a própria realidade, uma fantasia subentendida libidinalmente ou alguma outra dirigida a deixar de fora o vazio que o significante instala no núcleo do Simbólico. Para dizer de outra forma, a política nomeia o espaço em que relações Imaginárias, relações que remetem a uma falha de reconhecimento [*misrecognition*] do eu como desfrutando de um acesso originário à presença (uma presença posicionada retrospectivamente e, nesse sentido, perdida desde o princípio, poderíamos dizer), competem pela completude Simbólica, pela atualização no campo da linguagem ao qual a subjetivação nos sujeita a todos. Apenas a mediação do significante nos permite *articular* essas relações Imaginárias, embora sempre ao preço de introduzir a distância que impede sua realização: a distância inerente à corrente de incessantes adiamentos e substituições ao qual a linguagem, como um sistema de diferenças, necessariamente dá luz. O significante, como símbolo alienante e sem sentido de nossa constituição simbólica como sujeitos (ou seja, símbolo de nossa subjetivação através da sujeição à perspectiva de um significado); o significante, por meio do qual nós sempre habitamos a ordem do Outro, a ordem de uma realidade social e linguística articulada a partir de outro lugar; o significante, que nos remete ao significado simulando nos remeter a nós mesmos: esse significante apenas concede uma identidade *promissória*, com a qual nunca podemos coincidir totalmente, visto que nós, sujeitos do significante, somente podemos ser significantes nós mesmos, somente podemos aspirar a alcançar o que quer que possamos significar fechando a lacuna que nos divide e que, paradoxalmente, nos torna sujeitos *através desse mesmo ato de divisão*. Essa inabilidade estrutural do sujeito em fundir-se com o si mesmo, por meio do qual se vê como um significante aos olhos do Outro, requer várias estratégias designadas a suturar o sujeito no espaço de significado onde Simbólico e Imaginário se sobrepõem. Isto é, a política nomeia a luta para



efetivar uma ordem fantasmática da realidade em que a alienação do sujeito desvaneceria em uma identidade sem fissuras ao final dessa cadeia interminável de significantes que é vivida como história.

Se a política no Simbólico é sempre uma política *do* Simbólico, operando em nome e em direção a uma realidade futura constantemente antecipada, então o *telos* que poderia, em fantasia, pôr um fim a esses adiamentos, a presença em direção à qual sempre aponta a cadeia metonímica de significantes, deve ser reconhecido, não obstante, como pertencente a um passado Imaginário. Isso significa não apenas que a política se conforma à temporalidade do desejo, àquilo que poderíamos chamar de inevitável historicidade do desejo – os sucessivos deslocamentos progressivos de núcleos de apego como figuras de sentido, pontos de intenso investimento metafórico, produzidos com a vã esperança de preencher a lacuna constitutiva que o significante necessariamente instala no sujeito –, mas também que a política é o nome para a temporalização do desejo, para sua tradução em uma narrativa, para sua determinação teleológica. Isto é, a política, ao se externalizar e se configurar na forma fictícia de uma narrativa, alegoriza ou elabora sequencialmente, precisamente *como* desejo, essas sobredeterminações de posições libidinais e inconsistências de defesas psíquicas ocasionados pelo que desarticula a narratividade do desejo: as pulsões, elas mesmas intratáveis, inassimiláveis à lógica da interpretação ou às demandas da produção de significado; as pulsões que carregam a força desestabilizadora daquilo que insiste fora e além da significação, porque dela são foracluídas.

A pulsão – mais exatamente, a pulsão de morte – ocupa uma posição privilegiada neste livro. Como uma pressão constante ao mesmo tempo estranha e interna à lógica do Simbólico, como excesso inarticulável que desmantela o sujeito desde dentro, a pulsão de morte nomeia o que o *queer*, na ordem social, é convocado a figurar: a negatividade oposta a toda forma de viabilidade social. Lacan deixa claro que a pulsão de morte emerge como uma consequência do Simbólico; de fato, ele termina o Seminário 2 com a afirmação de que “A ordem simbólica ao mesmo tempo não-sendo e insistindo para ser, eis a que visa Freud quando nos fala do instinto de morte como sendo o que há de mais fundamental – uma ordem simbólica em pleno parto, vindo, insistindo para ser realizada” (LACAN, 1985, p. 407). Esse constante movimento em direção à realização não pode ser separado, no entanto, de uma vontade de desfazer o que é assim instituído para começar outra vez *ex nihilo*. A pulsão de morte assinala o excesso que é instalado no Simbólico pela perda, a perda Real, efetuada pelo advento do significante. Suzanne Barnard expressa essa questão muito bem ao distinguir o sujeito do desejo e o sujeito da pulsão:

enquanto o sujeito da pulsão também ‘nase’ em relação a uma perda, essa perda é real mais do que simbólica. Por isso funciona não como ausência, mas como um excesso impossível que





assombra a realidade, um resíduo irrepresentável do qual o sujeito não pode se separar. Em outras palavras, enquanto o desejo nasce e se sustenta por uma *falta* constitutiva, a pulsão emerge em relação a um *excesso* constitutivo. Esse excesso é o que Lacan chama de ‘complemento anatômico’ do sujeito, um resíduo excessivo e ‘irreal’ que produz um gozo onipresente (BARNARD, 2002, p. 173).

Esse excesso, que impele o Simbólico a pôr em ato uma repetição perpétua, se mantém espectral, “irreal” ou impossível, na medida em que insiste em se colocar fora da lógica do sentido que, no entanto, o produz. A pulsão ocupa o lugar do que escapa ao sentido, da mesma maneira que o significante preserva no coração da ordem do significante a letra vazia e arbitrária, o substrato sem sentido da significação que o significado tenta ocultar. E a política, opondo-se à negatividade da pulsão, nos oferece a história como a encenação contínua de nosso sonho por uma eventual autorrealização, reconstruindo sem cessar, no espelho do desejo, isso que tomamos como a realidade mesma. E faz isso sem nos deixar reconhecer que o futuro, ao qual apela insistentemente, marca o espaço impossível de um passado Imaginário isento dos adiamentos intrínsecos à operação da cadeia significante, que se projeta adiante como o lugar onde ser e sentido se unem como Um. Dessa maneira, põe em ato a repetição formal distintiva da pulsão enquanto representa a si mesma como aquela que preenche a sequência narrativa da história e, com isso, do desejo, na realização da autêntica presença do sujeito na Criança, imaginada como aquela que goza de um acesso à completude Imaginária. Não é casualidade que a era do sujeito universal tenha produzido como a própria figura da política, como a corporificação da futuridade colapsando indecidivelmente no passado, a imagem da Criança como a conhecemos. A Criança que se torna, na frase de Wordsworth, mas de maneira ainda mais punitiva, “pai dos Homens”. Essa criança historicamente construída, como assinalam claramente críticos sociais e historiadores intelectuais tais como Phillippe Ariès, James Kincaid e Lawrence Stone, para servir como repositório de uma variedade de identificações culturais sentimentalizadas, encarna o *telos* da ordem social, sendo percebida como aquela para a qual essa ordem deve permanecer em salvaguarda perpétua<sup>9</sup>.

Com sua universalidade coercitiva, a imagem da Criança – que não deve ser confundida com as experiências vividas de qualquer criança histórica – serve para regular o discurso político – para prescrever o que *contará* como discurso político – coagindo esse discurso a aceder previamente à realidade de um futuro coletivo cujo status figurativo nós nunca somos autorizados a reconhecer ou endereçar. Desde a icônica imagem de Delacroix sobre a liberdade nos guiando em direção a um admirável mundo novo de possibilidades revolucionárias – seu seio nu tornando cada espectador uma criança em seu colo, enquanto o menino a sua esquerda, imitando sua postura, afirma a lógica absoluta da própria reprodução – até o órfão revolucionário

<sup>9</sup> Ver, por exemplo, Ariès (1986), Stone (1977) e Kincaid (1992; 1998).



no logo que miniaturiza a “política” de *Os Miseráveis* (sintetizada no seu hino ao futurismo, o “inspirador” *Mais um dia*), nós já não somos mais capazes de conceber um futuro sem a imagem da Criança. Essa Criança figural incorpora sozinha o cidadão como um ideal, habilitado a requerer direitos plenos à sua futura parcela sobre o bem da nação, embora sempre com o custo de limitar os direitos outorgados aos cidadãos “reais”. A ordem social existe para preservar para esse sujeito universalizado, essa Criança fantasmática, uma noção de liberdade ainda mais valorizada que a própria liberdade factual, que poderia, afinal de contas, colocar em risco a Criança a quem essa liberdade é devida. Por conseguinte, qualquer coisa que recuse esse mandato, por meio do qual nossas instituições políticas impelem a reprodução coletiva da Criança, aparecerá como uma ameaça não apenas à organização de uma dada ordem social, mas também, e muito mais ameaçadoramente, à ordem social como tal, na medida em que ameaça a lógica do futurismo do qual sempre depende o significado.

Então, por exemplo, quando P. D. James, em seu romance *Children of men* (1994), imagina um futuro no qual a raça humana aparentemente sofreu uma perda absoluta da capacidade de reproduzir, seu narrador, Theodore Faron, não só atribui esse revés da sorte biológica à crise putativa dos valores sexuais nas democracias do fim do século XX – “A pornografia e a violência sexual nos filmes, na televisão, em livros, na vida, aumentaram e ficaram mais explícitas, mas cada vez menos no Ocidente nós fazemos amor e criamos filhos” (p. 10), ele declara –, mas também dá voz ao truísmo ideológico que governa nosso investimento na Criança como símbolo obrigatório da futuridade: “Sem a esperança da posteridade, pela nossa raça se não por nós mesmos, sem a segurança de que, estando mortos, ainda assim vivemos”, ele observa posteriormente, “todos os prazeres da mente e dos sentidos às vezes me parecem nada mais que defesas patéticas e desintegradas escoradas contra nossas ruínas” (p. 13). Se essa alusão a *A terra inútil* de Eliot pode lembrar outro de seus versos bem conhecidos, um pelo qual aparentemente temos que agradecer a sua esposa Vivian – “Quem manda casar se não quer ter filhos?” –, ela também indica a função da criança como suporte da teologia secular sobre a qual repousa nossa realidade: a teologia secular que molda de uma só vez o significado de nossas narrativas coletivas e nossas narrativas coletivas sobre significado. Afinal, responsável pela tarefa de assegurar que “estando mortos, ainda assim vivemos”, a Criança, como se por natureza (mais precisamente, como a promessa de uma transcendência natural dos limites da natureza mesma), exala o próprio *pathos* que teme o narrador de *Children of men* quando se refere a esses “prazeres da mente e dos sentidos” não reprodutivos. A qualidade “patética” que ele situa projetivamente no prazer sexual não-reprodutivo – um prazer que vê como vazio, substitutivo e patológico, devido à ausência de futuridade – expõe a figuração fetichista da Criança que o



narrador coloca *contra* ela como algo legível em termos idênticos àqueles pelos quais o prazer sem a “esperança pela posteridade” é negado peremptoriamente: isto é, legível como nada mais que “defesas patéticas e desintegradas escoradas contra nossas ruínas”. Como caracterizar melhor o projeto narrativo de *Children of men*, que termina, como qualquer pessoa que não nasceu ontem espera desde o início, com a renovação de nossa estéril e moribunda raça através do milagre do nascimento? Como assinalou Walter Wangerin Jr., na sua resenha do livro para o *The New York Times* (1993, p. 23), em uma frase delicadamente equilibrada entre a descrição e a performance da ideologia pró-procriativa do romance: “se há um bebê, há futuro, há redenção”. Se, no entanto, *não há nenhum bebê* e, em consequência, *nenhum futuro*, então a culpa deve recair sobre a atração fatal dos prazeres estéreis e narcisistas, entendidos como inerentemente destruidores de sentido e, logo, responsáveis pelo fim da organização social, da realidade coletiva e, inevitavelmente, da própria vida.

Dado que a autora de *Children of men*, assim como os pais dos filhos da humanidade, sucumbe tão completamente ao narcisismo – onipresente, autocongratatório e estrategicamente mal reconhecido [misrecognized] – que anima o pró-natalismo<sup>10</sup>, por que nos surpreenderíamos quando o narrador, encarando seu futuro sem futuro, lamenta, com o que poderíamos chamar de uma cara séria<sup>11</sup>, que “o sexo totalmente divorciado da procriação tenha se tornado quase insignificamente acrobático<sup>12</sup>”? O que é obviamente como dizer que a prática sexual continuará a alegorizar as vicissitudes do sentido, contanto que o álibi da necessidade reprodutiva especificamente heterossexual obscureça a pulsão *mais além* do significado que conduz a maquinaria da significância sexual: ou seja, contanto que o fato biológico da procriação heterossexual conceda o *imprimatur* de produção de significado às relações heterogenitais. Porque a Criança, cuja mera possibilidade é suficiente para fazer desaparecer a verdade nua do sexo heterossexual – impregnando a heterossexualidade com o futuro da significação ao conferir-lhe o fardo cultural da futuridade significante – figura nossa identificação com uma identidade sempre em vias de se realizar. Ela nega, assim, a constante ameaça à ordem social do

---

10 “Narcisismo!”, alguns gritariam. “Quem, afinal de contas, quem mais abnegado, mais disposto a se sacrificar, do que um pai? Quem mais comprometido com horas de trabalho sem nunca ser pago?”. Sem ser pago? Teríamos que checar o livro de aprovação social. Códigos fiscais, registro de bebês, as várias formas de licenças parentais: essas, é claro, empalidecem perto dos custos de criar uma criança. Mas a recompensa do pró-natalismo não se mede primariamente em dólares ou em sentido. Registra-se na confirmação universal da posição de alguém como adulto e no acréscimo de capital social que permite a participação no único mercado do futuro que realmente conta.

11 N.T.: Jogo de palavras com o termo “straight”, que pode se referir tanto à retidão e seriedade, quanto à heterossexualidade.

12 As frases precedentes dizem: “Poder-se-ia imaginar que eliminando permanentemente o temor da gravidez, a parafernália não erótica das pílulas, a camisinha e a aritmética da ovulação já totalmente desnecessária, o sexo seria liberado para deleites novos e imaginativos. Mas ocorreu o oposto. Até mesmo homens e mulheres que normalmente não teriam desejo de reproduzir aparentemente necessitam da garantia de que poderiam ter uma criança se assim desejassem” (JAMES, 1994, p. 167).



significado inerente à estrutura Simbólica do desejo que nos compele a perseguir uma completude por um significado incapaz, *como* significado, tanto de nos preencher, como, ao contrário, de ser preenchido, visto que é incapaz de fechar a lacuna da identidade, a divisão entalhada pelo significante que o “significado”, apesar de si mesmo, significa.

As consequências dessa identificação da Criança e com a Criança como o emblema preeminente de um fim motivacional, apesar de ser adiado indefinidamente, de toda visão política *como uma visão de futuridade*, deve ser levada em conta no delineamento de qualquer política de oposicionalidade *queer*. Porque a única *queeridade* que as sexualidades *queer* podem esperar significar brotaria de sua determinada oposição a essa estrutura subjacente do político – isto é, de sua oposição à fantasia governante de alcançar um fechamento Simbólico através do casamento entre identidade e futuridade com o fim de realizar o sujeito social. Os conservadores reconhecem esse radical potencial (o que significa que também reconhecem essa *ameaça* radical) da *queeridade* mais claramente do que os liberais, uma vez que o conservadorismo imagina antecipadamente a ruptura do laço social, ao passo que os liberais se apegam conservadoramente a uma fé em sua elasticidade ilimitada. O discurso da direita, portanto, tende em direção a uma maior consciência (e a uma maior insistência) da literalização de figuras lógicas que vários sujeitos sociais são convocados a habitar e a atuar, lógicas que, de um ponto de vista “racional”, reduzem a identidade individual a uma generalização estereotipada. Por outro lado, o discurso da esquerda tende a entender melhor a capacidade do Simbólico para se adaptar às mudanças, deslocando essas lógicas na história como o inevitável desdobramento de sua sequência narrativa. Ou seja, a direita enxerga melhor o aspecto conflitivo inerente às identidades, o perigo constante que representa a alteridade, a angústia psíquica com que são vividas as identidades; mas a esquerda enxerga melhor a persistente reescritura dessas identidades pela história, encontrando esperança no fato de que as bordas da identidade nunca estão totalmente fixas. Nesse sentido, a esquerda está sempre certa do ponto de vista racional, mas o que fica na sombra de sua razão é a escuridão inseparável da luz: a estrutura defensiva do ego, a rigidez da identidade tal como é experienciada pelo sujeito, a fixidez da relação Imaginária por meio da qual nós (re)produzimos a nós mesmos. Esse conservadorismo do ego impele o sujeito, seja politicamente conservador ou liberal, a endossar o futurismo reprodutivo como o próprio significado da política, perpetuando como realidade um enquadramento fantasmático destinado a assegurar a sobrevivência do social na forma Imaginária da Criança.

Consideremos, por exemplo, um momento local da atual guerra contra o aborto. Não muito tempo atrás, em uma esquina bastante visitada de Cambridge, Massachusetts, oponentes do direito legal ao aborto afixaram em um painel de publicidade alugado a imagem de um feto ao



término da gestação, com o tamanho maior do que o de um homem adulto, acompanhado da seguinte frase: “Isso não é uma escolha; isso é uma criança”. Barbara Johnson (1987, pp. 184-199), em uma brilhante análise desse tipo de polêmicas antiaborto, demonstrou como se tomam emprestado e se geram tropos efetivamente animados pela personificação do feto, determinando antecipadamente a resposta à questão jurídica sobre a qualidade da pessoa, já que usam para aludir ao feto os mesmos termos da pergunta. Portanto, ao invés de tentar desconstruir essa instância retórica particular (isto é, ao invés de assinalar, por exemplo, a justaposição do pronome “isso”, apropriado ao feto, ao epíteto extremamente humanizante “criança”, que demandaria um pronome genericado, com o fim de mostrar como esse fragmento de discurso mantém a indecidibilidade que pretende resolver, colocando em dúvida a verdade de sua afirmação pela forma de sua enunciação), prefiro me concentrar, por um momento, na verdade ideológica que sua enunciação, quiçá involuntariamente, torna clara.

Por mais estranho que pareça um homem gay dizer isso, quando eu vi pela primeira vez esse anúncio em Cambridge, eu o li como se fosse endereçado a mim. O anúncio, afinal de contas, poderia também estar pronunciando, com a mesma autoridade absoluta e invisível que atesta o trabalho bem-sucedido da naturalização ideológica, o mandato bíblico “sejam férteis e multipliquem-se”. Como uma distorção anamórfica que assume uma forma reconhecível apenas quando é vista de um ângulo apropriado, o slogan adquiriu, através da obliquidade de minha relação subjetiva com ele, a lógica que ilumina a posição compartilhada por militantes de direita que se opõem ao aborto e à prática de sexualidades *queer*, uma posição comum muito bem entendida (como a literalização de uma identidade figurativa) por grupos radicais como o Exército de Deus [*Army of God*], que reivindicou o atentado terrorista com bombas de Atlanta em 1997 a uma clínica de aborto e a uma discoteca frequentada por lésbicas e homens gays. Essa campanha publicitária em Cambridge parecia então anunciar algo que o liberalismo prefere ocluir: que a pulsão que nos governa, o imperativo singular que não nos deixa outra escolha significativa, é a compulsão para abraçar nossa própria futuridade na forma privilegiada da Criança, para imaginar todo momento como prenhe da criança de nossas identificações Imaginárias, ou seja, como prenhe de um sentido cuja presença preencheria o buraco do Simbólico – o buraco que marca tanto o lugar do Real, quanto a divisão ou distância interna pela qual somos constituídos como sujeitos e destinados a perseguir o fantasma do significado através do deslizamento metonímico do significante.

Assim, a esquerda não se identificará com o aborto mais do que a direita; antes, como nota o anúncio com desprezo, ela se alinha à “escolha”. Quem poderia, afinal, *apoiar* o aborto ou ser *contra* a reprodução, *contra* a futuridade e, portanto, *contra* a própria *vida*? Quem *poderia*



destruir a Criança e com ela a fantasia vitalizante de sobrepassar, com o tempo, a lacuna da significação (a fantasia que nos distrai da violência das pulsões e ao mesmo tempo nos permite pô-la em ato)? Mais uma vez a direita sabe a resposta, sabe que a verdadeira política oposicional implícita na prática de sexualidades *queer* encontra-se não no discurso liberal e na paciente negociação por direitos e tolerância, indubitavelmente importantes àqueles de nós aos quais ainda são negados, mas na capacidade das sexualidades *queer* de figurar a radical dissolução do contrato, nos sentidos social e Simbólico, do qual o futuro depende como garantia putativa contra o gozo do Real. Com isso em mente, nós deveríamos escutar, e talvez até mesmo ser instruídos pela leitura das sexualidades *queer* feitas por forças reacionárias. Por mais que desejemos, por exemplo, reverter os valores pressupostos no seguinte pronunciamento de Donald Wildmon (1997), fundador e chefe da homofóbica Associação da Família Americana [*American Family Association*], nós faríamos bem em considerá-la menos como um sermão hiperbólico e mais como uma lembrança da desorientação que as sexualidades *queer* devem provocar: “A aceitação ou indiferença ao movimento homossexual resultará na destruição da sociedade ao permitir que a ordem social seja redefinida; com a decadência de nossos valores, nossos filhos e netas se precipitam a uma época impiedosa. De fato, as próprias fundações da Civilização Ocidental estão em jogo”. Antes que o bálsamo autocomplacente do pluralismo liberal brote de nossos lábios, antes de fornecer outra vez a garantia de que o nosso é outro tipo de amor, mas um amor como o seu, antes de invocar piedosamente a litania de nossas grandes contribuições tanto ao Ocidente como ao Oriente, poderíamos nos deter por um momento e reconhecer que o senhor Wildmon pode ter razão ou, o que é mais importante, que *deveria ter razão*: que a *queeridade pode e deve* redefinir noções tais como a “ordem civil” por meio de uma ruptura de nossa fé fundacional na reprodução da futuridade?

É verdade que a fila de pais e mães lésbicas, gays, bissexuais, transexuais e transgêneros cresce a cada dia, e é verdade que nada intrínseco à constituição daqueles que se identificam como lésbicas, gays, bissexuais, transgêneros, transexuais ou *queers* os predispõe a resistir ao apelo da futuridade, a recusar a tentação de reproduzir, ou a se posicionar fora ou contra a lógica aculturante do Simbólico. Com efeito, não há nem mesmo um solo sobre o qual pudéssemos nos posicionar fora dessa lógica. Ao propor a necessidade de uma alternativa à linha traçada pelos partidos, ao optar por um lado que está fora do futurismo reprodutivo, e ao afirmar que os *queers* poderiam apostar nessa associação figural com esse fim, não estou assumindo em nenhum momento que os *queers* – que para mim são todas aquelas pessoas estigmatizadas por não se adequar aos mandatos heteronormativos – não estejam também psiquicamente investidos pela



ideia de preservar a familiar narratividade familiar do futurismo reprodutivo<sup>13</sup>. Mas a política, construída de maneira oposicional ou não, nunca se baseia em identidades essencializadas. Ela se centra, alternativamente, na figuralidade que é sempre essencial à identidade, e, portanto, nas relações figurais em que as identidades sociais estão sempre inscritas.

*Figurar* a decomposição da sociedade civil, a pulsão de morte da ordem dominante, não é ser e tampouco se tornar essa pulsão; esse ser não é o importante. Antes, aceder a essa posição figural significa reconhecer e recusar as consequências de fundamentar a realidade na negação da pulsão. Assim como a pulsão de morte dissolve as coagulações da identidade que permitem que nos conheçamos e que sobrevivamos como nós mesmos, também o *queer* deve insistir em perturbar, em *queerizar* [*queering*] as organizações sociais como tais – em perturbar, portanto, e em *queerizar* nós mesmos e nosso investimento nessas organizações. Porque a *queeridade* não pode definir identidades, ela pode tão-somente perturbá-las. E então quando eu argumento, como pretendo fazer aqui, que o peso da *queeridade* deve ser situado menos na asserção de uma identidade política oposicional e mais em oposição à política como uma fantasia dominante de realização, sempre em um futuro indefinido, de identidades Imaginárias foracluídas pela nossa constitutiva sujeição ao significante, não proponho uma plataforma ou posição desde a qual a sexualidade *queer* ou qualquer sujeito *queer* poderia finalmente e verdadeiramente tornar-se ele mesmo, como se de alguma forma pudesse alcançar uma *queeridade* essencial<sup>14</sup>. Antes, o que estou sugerindo é que a eficácia da *queeridade*, seu real valor estratégico, encontra-se na sua resistência a uma realidade Simbólica que somente nos investe como sujeitos na medida em que nos investimos nela, aferrando-nos a suas ficções dominantes, suas persistentes sublimações,

13 A esse respeito, deve-se considerar a polêmica que se seguiu aos comentários do senador Rick Santorum à agência de notícias Associated Press em abril de 2003, em que associava a homossexualidade à bigamia e ao incesto, e afirmava que punha em perigo a família. Uma carta de resposta no editorial do *The New York Times* discordava dos comentários de Santorum, mas os refutava ecoando o discurso dos valores familiares e do futurismo reprodutivo: “Gays e lésbicas são mais do que apenas filhos e filhas. Somos mães e papais, também. Meu namorado e eu adotamos um filho há cinco anos e temos planos de adotar novamente. Quanto mais casais do mesmo sexo formarem famílias, mais difícil será para republicanos como o Sr. Santorum dizerem que nós somos uma espécie de ameaça à família americana” (SAVAGE, 2003).

14 Há muitos tipos de resistência para os quais é bom estar preparado quando se escreve um livro como este. Um será a rejeição desafiadoramente “política” do que alguns interpretarão como formalismo “apolítico”, uma intervenção insuficientemente “historicizada” na materialidade da política como a conhecemos. O fato de que essas versões da política e da história representem a norma compulsória que este livro desafia não evitará, obviamente, que aqueles que a advogam reivindicem suas verdades genuínas. Uma variante apontará o privilégio burguês (descrito invariavelmente em termos identitários tais como “branco”, “classe média”, “acadêmico”, ou, de forma mais reveladora, “gay masculino”) em função do qual alguns alegarão que meu argumento aqui está determinado. Que muitos daqueles propondo essa leitura sejam eles mesmos “brancos”, “de classe média”, “acadêmicos” – talvez inclusos não poucos “gays masculinos” – não afetará a facilidade com que essa determinação é afirmada. Tenho um pouco mais de simpatia por aqueles que se sentem inclinados a repudiar o livro pela sua linguagem (que chamarão de jargão), pela sua abordagem teórica (que verão como elitista), pela sua dificuldade (que julgarão pretensiosa), ou por seu estilo (que acharão tortuoso). Essas objeções pelo menos têm a virtude de reconhecer a frustração do desejo em face ao que é experienciado como a sobre-presença de uma pulsão. Devo confessar que um “pouco mais de simpatia” por esse tipo de resposta, no entanto, também tem seus limites.



como se fossem a própria realidade. Afinal, é apenas às suas figuras de significado, que tomamos como verdades literais, que devemos nossa existência como sujeitos e as relações sociais dentro das quais vivemos – relações pelas quais estaríamos dispostos a perder nossas vidas.

A Criança, na época histórica de nosso atual regime epistemológico, é a figura para esse investimento compulsório na falha de reconhecimento do futuro. Ela toma seu lugar no palco social como a adorável Annie, reunindo toda sua coragem para “esticar o (seu) queixo / e sorrir / e dizer: ‘Amanhã! / Amanhã! / Eu te amo / Amanhã! / Você está sempre / A um dia / de distância’” (CHARNIN; STROUSE, 1977). E – surpresa! – vista do prisma das lágrimas que sempre nos provoca, a figura dessa Criança parece brilhar com a iridescente promessa do arco-íris de Noé e, tal como o arco-íris, serve como penhor de um juramento que nos protege contra a persistente ameaça do apocalipse de agora<sup>15</sup> – ou vindouro. Recordemos, por exemplo, o final de *Philadelphía* (1993), de Jonathan Demme, seu ato de contrição cinematográfica para a homofobia que alguns atribuem a *O silêncio dos inocentes* (1991). Depois de vermos Andrew Beckett (um homem honesto e leal<sup>16</sup>, personificado por um angelical Tom Hanks) pela última vez em seu leito de morte com uma máscara de oxigênio que parece aludir ou fazer um tropo com a memorável mordada de Hannibal Lecter, quando enfim tiver escapado ao túmulo vital<sup>17</sup> diante de uma instância maior, como somos levados a supor, nós então nos encontramos em seu velório na casa de sua família, que agora está cheia de crianças e mulheres grávidas, cujos tranquilizadores ventres protuberantes substituem a bolsa protuberante (que não é vista) do homem gay soropositivo (que não é visto) de quem, sugere o texto fílmico, em um cinema (diferente daquele onde nos sentamos para ver *Philadelphia*) que não tem medo de representações de sexo entre homens, São Tomás<sup>18</sup>, ou simplesmente Beckett, contraiu o vírus que agora tira a sua vida. Quando testemunhamos na sequência final do filme, portanto, uma representação em vídeo de Andrew brincando na praia como um menino, as lágrimas provocadas por essas imagens comoventes brotam com uma indignação dirigida não só contra o mundo intolerante que derrubou o honorável homem que aquele garoto um dia se tornaria, mas também contra o mundo homossexual em que garotos como esse eventualmente crescem para ter quedas por outros homens. É que o culto à Criança não permite altares à *queeridade* de meninos e meninas, uma vez que a *queeridade*, para a cultura contemporânea, de maneira geral, e para *Philadelphia*, em particular, é entendida como aquela que conduz meninos e meninas ao fim.

15 N. T.: Referência ao filme *Apocalypse Now*, de Francis Ford Coppola.

16 N. T.: Em inglês, *A man for all seasons*, referência ao filme homônimo dirigido por Fred Zinnermann.

17 N. T.: Citação de Hamlet

18 N. T.: Referência a Sir Thomas More, personagem histórico retratado em *A man for all seasons*. Edelman também evoca o jogo de palavras feito por Lacan no Seminário 23 entre São Tomas de Aquino (Saint Thomas d'Aquin) e o conceito de Sinthoma (Sinthome), explorado em outro capítulo do livro *No future: queer theory and the death drive*.





Nesse sentido, a ocasião da morte de um homem dá ao filme a justificativa perfeita para desatar uma vez mais a imagem disciplinar da Criança “inocente” performando o trabalho mandatário cultural da reprodução social. Encontramos essas imagens em todas as partes, uma vez que as vidas, os discursos e as liberdades dos adultos enfrentam uma constante ameaça de restrição legal em deferência a essas Crianças imaginárias cujos futuros (como se somente lhes fosse possível tê-los na medida em que se fundam na esperança de serem transmitidos a suas próprias Crianças) são interpretados como ameaçados pela enfermidade social identificada à sexualidade *queer*. Tampouco devemos esquecer o quão pervasivamente a Aids (para a qual até hoje o nome mais eficientemente associado à obtenção de verbas no congresso é o de uma criança, Ryan White) reforça uma antiga conexão, tão antiga quanto a interpretação anti-gay imposta na narrativa bíblica da destruição de Sodoma, entre as práticas sexuais gays e a dissolução da futuridade (SEDGWICK, 1990, p. 128). Obviamente, essa é a conexão que Anita Bryant utilizou tão astutamente durante sua campanha na Florida contra os direitos civis gays, com o lema “Salvemos nossas crianças”, e permanece sendo a conexão em que se baseia a cruzada nacional contra o casamento gay.

Assim, enquanto milhares de lésbicas e gays trabalham pelo direito ao casamento, ao serviço militar, à adoção e criação de seus próprios filhos, a direita política, recusando-se a reconhecer seus companheiros de futurismo reprodutivo, contrapõe seus esforços com um convite a nos ajoelharmos diante do altar da Criança sagrada: a Criança que pode testemunhar comportamentos íntimos indecentes ou inapropriados; a Criança que pode achar informação na internet sobre “estilos de vida” perigosos; a Criança que pode escolher um livro provocativo na estante da biblioteca pública; em suma, a Criança que pode achar um desfrute que anularia esse valor figural, imposto pelo desejo dos adultos como algo não marcado pela implicação adulterada do adulto no próprio desejo; ou seja, a Criança feita à imagem de uma completude Imaginária para a satisfação dos adultos, uma completude que se considera não querer e, portanto, não carecer de nada. Como Lauren Berlant afirma com veemência no início de *The Queen of America goes to Washington* (1997, p. i), “uma nação feita por cidadãos adultos foi trocada por uma imaginada para fetos e crianças”. Por todos os lados, nosso desfrute da liberdade é eclipsado pela crescente sombra de uma Criança cuja liberdade para se desenvolver sem ser perturbada por encontros, ou mesmo pela ameaça de potenciais encontros com uma “outridade” que seus pais, o Estado ou a igreja não aprovam, sem nenhum possível acesso ao que é considerado um desejo estrangeiro, nos mantém sob custódia de maneira terrorista e determina que o discurso político se conforme à lógica de uma narrativa em que a história se desenrola como o futuro planejado para uma Criança que nunca deve crescer. Afinal de contas, não é



casualidade que a construção histórica do homossexual como um tipo social característico coincida com a aparição de criações literárias tais como O Pequeno Tim, David Balfour e Peter Pan, personagens que põem em ato, em um imperativo ainda mais evidente hoje em dia na perturbadoramente íntima conexão entre Harry Potter e Lord Voldemort, uma resistência simbólica aos homens não casados (Scrooge, Tio Ebenezer, Capitão Gancho), esses que, por sua vez, incorporam, como o nome Voldemort deixa claro, um anseio, uma vontade, ou uma pulsão em direção à morte que acarreta a destruição da Criança. Essa Criança, enclausurada em uma inocência que é percebida como continuamente sitiada, condensa a fantasia de vulnerabilidade à *queeridade* das sexualidades *queer* precisamente na medida em que a Criança consagra, na sua forma sublimada, o próprio valor em nome do qual frequentemente se condena a *queeridade*: uma insistência na mesmice [*sameness*] que pretende restaurar um passado Imaginário. Ou seja, a Criança marca a fixação fetichista da heteronormatividade: um investimento eroticamente carregado na rígida mesmice da identidade que é central à narrativa compulsória do futurismo reprodutivo. E então, como sustenta a direita radical, a batalha contra os *queers* é uma luta de vida-ou-morte pelo futuro da Criança cuja ruína é almejada por feministas, *queers* e aqueles que apoiam o direito legal ao aborto. Sem dúvida, como o Exército de Deus deixou claro no guia de produção de bombas escrito para seus membros militantes “pró-vida”, seu objetivo é totalmente coerente com a lógica do futurismo reprodutivo: “romper e, em última instância, destruir o poder de Satã para matar nossas crianças, as crianças de Deus” (Citado por SACK, 1997).

Sem deixar de refutar as mentiras que permeiam essas familiares diatribes de direita, teríamos também a coragem de reconhecer e até mesmo de aderir às suas verdades correlatas? Estaríamos dispostos a ser suficientemente oposicionais à lógica estrutural da oposição – isto é, oposicionais à lógica através da qual a política reproduz nossa realidade social – para aceitar que o fardo figural da *queeridade*, o fardo que a *queeridade* é fobicamente produzida para representar, é o de uma força que despedaça a fantasia de unidade Imaginária, uma força que insiste no vazio (paradoxalmente repleto de gozo) sempre já alojado dentro da simbolização, embora de maneira barrada: a lacuna ou ferida do Real que habita o próprio núcleo do Simbólico? Não se trata de que estejamos – ou que de que possamos estar – fora do Simbólico; mas podemos, ainda assim, fazer a escolha de aceder a nossa produção cultural como figuras – *dentro* da lógica dominante da narrativa, *dentro* da realidade Simbólica – do desmantelamento dessa lógica e, portanto, figuras para a pulsão de morte que se encontra em seu seio.

Como o nome para uma força de compulsão mecanicista cujo excesso formal suplanta qualquer fim em direção ao qual possa parecer estar dirigida, a pulsão de morte recusa identidades ou o absoluto privilégio de qualquer meta. Uma meta como essa, um fim como esse,



nunca pode ser “isso”; uma vez alcançado, nunca pode satisfazer. Isso é assim porque a pulsão de morte como tal pode apenas insistir, e todo o fim em direção ao qual nós erroneamente interpretamos sua insistência em alcançar é apenas um tipo de substituto gramatical, um substituto que nos tenta a interpretar como transitiva uma pulsão que atinge apenas pela insistência uma satisfação que nenhum fim lhe garante. Engajada na circulação em torno de um objeto nunca adequado a satisfazê-la, a pulsão põe em ato a repetição que caracteriza o que Judith Butler (2019, p. 116) chamou de “o reiterado caráter propulsor da sexualidade”. O mandato estrutural da pulsão, desse modo, pode ser interpretado como a evocação de seu objeto ou fim, ou mesmo de todo o registro da sexualidade, como um deslocamento de suas próprias energias formais, como uma alegorização de sua força diferencial. Mas essa força nunca pode ser separada, nunca pode ser imaginada como se existisse antes da ordem Simbólica do significante que ela faz funcionar para transgredir, razão pela qual Lacan (2008, p. 254) argumenta que “se tudo que é imanente ou implícito na cadeia dos acontecimentos naturais pode ser considerado como submetido a uma pulsão dita de morte, é somente na medida em que há a cadeia significante”.

Uma forma de abordar a pulsão de morte em termos da economia dessa “cadeia de acontecimentos naturais” moldada por estruturas linguísticas – estruturas que nos permitem produzir esses “eventos” através da lógica da história narrativa – é pela leitura do jogo e da posição da pulsão de morte em relação a uma teoria da ironia, o mais *queer* entre os dispositivos retóricos, especialmente como discutida por Paul de Man (1996). Ao propor que “qualquer teoria da ironia é a decomposição, a necessária decomposição de qualquer teoria da narrativa” (p. 179), De Man aduz a constante tensão entre a ironia como um tropo particular e a narrativa como um modo de representação que alegoriza tropos de maneira geral. Isto é, a narrativa embarca no projeto de dar conta do tropo sistematicamente, produzindo, na leitura que De Man faz de Schlegel, “uma anamorfose dos tropos, uma transformação dos tropos em um sistema de tropos, cuja experiência correspondente é a do eu que está por cima de suas experiências” (p. 177). Em contraste, como De Man expõe claramente, “o que a ironia perturba (de acordo com Friedrich Schlegel) é precisamente essa dialética e a reflexividade” (p. 181). Assim, vemos que para De Man a força corrosiva da ironia transmite uma carga bastante parecida à da pulsão de morte tal como entendida por Lacan. “As palavras têm uma forma de dizer coisas que não coincidem em absoluto com o que queremos que digam”, assinala De Man. “Há ali uma máquina, uma máquina textual, uma indeterminação implacável e uma total arbitrariedade (...) que habita as palavras no nível do jogo de significantes, que desfaz qualquer consistência narrativa, e que desfaz os modelos reflexivo e dialético, que formam, como se sabe, a base de qualquer narração” (p. 181).



A violência insensata dessa máquina textual, tão arbitrária, tão implacável, ameaça, como uma guilhotina, romper a genealogia que a sintaxe narrativa trabalha para afirmar, reformulando sua “cadeia de eventos” narrativa como uma “cadeia de significantes” e inscrevendo no domínio da significação, junto com a perspectiva de significado, a maquinaria sem sentido do significante, sempre encaminhado ao que poderia significar. A ironia, cujo efeito De Man compara à violência sintática do anacoluto, rompe desse modo a continuidade essencial à própria lógica de fazer sentido.

Como deveríamos interpretar essa constante perturbação da significação narrativa, uma perturbação inextricável da articulação da narrativa como tal, se não como uma versão da pulsão de morte, isso que Barbara Johnson (1994, p. 98) descreve, em um contexto diferente, como “um tipo de resto impensado (...) uma sobredeterminação formal que, no caso de Freud, produzirá repetição, ou, no caso da desconstrução, pode ser inerente a estruturas linguísticas que não correspondem a mais nada?” Se a ironia pode servir como um dos nomes atribuídos a essa força do resto impensável, não poderia a *queeridade* servir como outro nome? Seguindo esse raciocínio, a teoria *queer* constituiria o lugar onde a radical ameaça posta pela ironia, que a sociedade heteronormativa projeta na figura do *queer*, é perturbadoramente retornada por *queers* que não mais renegam, mas assumem sua identidade figural como incorporações da figuralização e, portanto, da desfiguração da própria identidade. Enquanto as intervenções políticas de minorias identitárias – incluindo aqueles que visam a substancializar as identidades de lésbicas, homens gays e bissexuais – poderiam tomar uma forma propriamente oposicional, oferecendo à ordem dominante uma representação tranquilizadamente simétrica, embora invertida, de sua própria identidade ostensivamente coesa, a oposição da teoria *queer* é precisamente contra essa própria lógica da oposição, o que faz da desapropriação de toda propriedade sua tarefa apropriada. Logo, a *queeridade* não poderia nunca constituir uma identidade autêntica ou substantiva, mas apenas a posição estrutural determinada pelo imperativo da figuração; uma vez que a lacuna, a não-coincidência instalada pela ordem do significante, informa e habita a *queeridade* assim como habita o futurismo reprodutivo. Mas o faz com uma diferença. Enquanto o futurismo sempre antecipa, na imagem de um passado Imaginário, a realização do sentido que irá suturar a identidade pelo fechamento dessa lacuna, a *queeridade* desfaz as identidades por meio das quais nós experienciamos a nós mesmos como sujeitos, insistindo no Real do gozo já foracluído pela realidade social e pelo futurismo nela baseado.

Nesse sentido, a *queeridade* nunca é uma questão de ser ou de tornar-se, mas, antes, de incorporar o resto do Real interno à ordem Simbólica. Um nome para esse resto inominável, como Lacan o descreve, é *jouissance*, traduzido em português como gozo: um movimento além



do princípio do prazer, além da distinção entre prazer e dor, uma passagem violenta além dos limites da identidade, do significado e da lei. Essa passagem, em direção à qual nos empurra continuamente a força da pulsão, pode ter o efeito, na medida em que se articula a um determinado objeto ou fim, de congelar a identidade em torno da fantasia de satisfação ou completude por meio desse objeto. Ao mesmo tempo, no entanto, o gozo dissolve esses investimentos fetichistas, desfazendo a consistência de uma realidade social que depende de identificações Imaginárias, das estruturas da lei Simbólica e da metáfora paterna<sup>19</sup>. Consequentemente, para Lacan (1985, p. 266) existe um outro nome para designar a inomeabilidade a qual o gozo nos daria acesso: “atrás daquilo que é nomeado, existe o inominável”, ele escreve. “É justamente por ser inominável, com todas as ressonâncias que possam dar a esse nome, que isto se aparenta ao inominável por excelência, isto é, à morte”. A pulsão de morte, portanto, manifesta-se, embora sob disfarces radicalmente diferentes, nas duas versões do gozo. Na medida em que o gozo, como um escape fantasmático da alienação intrínseca ao significado, aloca-se em um dado objeto do qual a identidade vem a depender, ele produz a identidade como mortificação e reencena a própria restrição do significado do qual pretendia nos ajudar a escapar. Mas na medida em que rasga o tecido da realidade Simbólica tal como a conhecemos, desvelando a *solidez* de todo objeto, incluindo o objeto como o qual o sujeito toma a si mesmo, o gozo invoca a pulsão de morte que sempre insiste como o vazio dentro e do sujeito, além de sua fantasia de autorrealização, além do princípio do prazer.

Acoplada à primeira dessas pulsões de morte está a figura da Criança, pondo em ato a lógica da repetição que fixa a identidade através da identificação com o futuro da ordem social. Acoplada à segunda está a figura do *queer*, incorporando o encontro traumático dessa ordem com a sua própria falha inescapável, seu encontro com a ilusão de um futuro como uma sutura para atar a ferida constitutiva da sujeição do sujeito ao significante, que, paradoxalmente, separa-o de e em si mesmo. No prefácio de *Homographesis* (EDELMAN, 1994, p. xv), eu escrevi que o significante “gay”, entendido “como uma figura para a textualidade, para a retoricidade, para a sexualidade (...) designa a lacuna ou a incoerência que dominaria todo discurso sobre “sexualidade” ou “identidade sexual”. Agora amplio essa proposta, sugerindo que as sexualidades *queer*, inextricáveis da emergência do sujeito no Simbólico, marcam o lugar da lacuna dentro da qual o Simbólico confronta o que seu discurso é incapaz de saber, que também é o lugar de um gozo do qual nunca pode escapar. Como uma figura para o que não pode articular ou reconhecer totalmente, o *queer* pode prover ao Simbólico um tipo de garantia

19 Assim, Lacan (2008, p. 239) observa que Freud “não hesita em articular, no *Mal-estar na Civilização*, que não há medida comum entre a satisfação que um gozo em seu primeiro estado fornece e aquela que ele fornece em suas formas desviadas, e até mesmo sublimadas, nas quais a civilização se enverada”.



necessária ao aparentemente dar um nome àquilo que, como Real, permanece inominável. Mas o repúdio a essa identidade figural, refletindo uma fé liberal na universalidade abstrata do sujeito (embora assim seja mais fácil garantir direitos àqueles aos quais ainda são negado), deve, *de maneira similar*, tranquilizar, atestando a coerência perfeita do Simbólico, cuja narrativa dominante pode assim substituir a força corrosiva da ironia *queer*. Isto é, se a diferença abjetificada do *queer* assegura a identidade da normatividade, a denegação dessa diferença pelo *queer* afirma a verdade singular da normatividade. Visto que cada rechaço do status figural ao qual são distintivamente associados os *queers* reproduz o triunfo da narrativa como uma *alegorização* da ironia, como a lógica de uma temporalidade que sempre serve para “endireitá-la” [to “*straighten*” it out] e assim proclamar a universalidade do futurismo reprodutivo. Tais rechaços performam, apesar de si mesmos, subserviência à lei que impõe efetivamente a política como o único jogo possível, cobrando como preço de admissão a (hetero)normalização do sujeito, que é efetuada, independentemente da prática ou orientação sexual, por meio da abjuração compulsória do *queer* que nega o futuro.

De dentro dessa estrutura, pode parecer que o Simbólico pode apenas vencer; mas isso ignoraria o fato correlativo de que ele também só pode perder. Porque a divisão sobre a qual se baseia o sujeito não pode nunca ser desaparecida, e a ordem significante sempre necessitará da produção de um repositório figural para o excesso que impede sua realização definitiva do Uno. Em um campo político cujo limite e horizonte é o futurismo reprodutivo, a *queeridade* incorpora a pulsão de morte, o gozo intransigente, ao figurar a implicação da sexualidade nessa força sem sentido da pulsão. Desidealizando as metáforas de sentido nas quais se baseia a heteroreprodução, a *queeridade* expõe a inevitável coloração da sexualidade pela pulsão: sua insistência na repetição, sua obstinada negação da teleologia, sua resistência às determinações do significado (exceto na medida em que signifique essa recusa a admitir tais determinações do significado), e, sobretudo, sua rejeição da espiritualização por meio do casamento com o futurismo reprodutivo. A *queeridade* como nome pode muito bem reforçar a ordem simbólica da nomeação, mas ela nomeia o que resiste, como significante, à absorção na identidade Imaginária do nome. Vazia, excessiva e irreduzível, ela designa a letra, o elemento formal, a máquina sem vida responsável por animar o “espírito” da futuridade. E dessa forma, como um nome para a pulsão de morte que sempre informa a ordem do Simbólico, ela também nomeia o gozo foracluído, mas ainda assim atravessado no próprio Simbólico.

Ao negar nossa identificação com a negatividade dessa pulsão e, portanto, nossa desidentificação com a promessa da futuridade, aqueles de nós que habitam o espaço do *queer* podem se desprender da *queeridade* e entrar propriamente na esfera política, mas apenas



deslocando o fardo figural da *queeridade* a outro. A *posição estrutural* da *queeridade*, afinal, e a necessidade de preenchê-la, permanecem. Se aceitamos essa posição, contudo, assumindo a “verdade” de nossa capacidade *queer* de figurar a decomposição do Simbólico, assim como a do sujeito Simbólico, podemos empreender o projeto possível de imaginar uma posição política oposicional isenta do imperativo de reproduzir a política do significante (essa política dirigida a cerrar a lacuna aberta pelo próprio significante), que só pode nos fazer retornar, pela via da Criança, à política da reprodução. A visão liberal sobre a sociedade, que parece outorgar um lugar ao *queer*, tampouco aprova mais do que a direita conservadora essa resistência ao futurismo que supõe a *queeridade*, isto é, a *queeridade* do *queer*. Enquanto a direita imagina a eliminação dos *queers* (ou a necessidade de confrontar sua existência), a esquerda eliminaria a *queeridade* lançando sobre ela a luz fria da razão, esperando assim expô-la como um mero modo de expressão da sexualidade livre da coloração perversiva, a formação de uma fantasia determinante, por meio qual pode parecer pressagiar (e não apenas para a direita) a decomposição da ordem social e do centro de todas as suas atenções, a Criança. A *queeridade* assim passa a significar *nada* para ambos: para a direita, o *nada* sempre em guerra com a positividade da sociedade civil; para a esquerda, *nada* mais do que uma prática sexual que precisa ser desmistificada.

Mas é aqui onde a razão deve fracassar. A sexualidade recusa a desmistificação e o Simbólico recusa o *queer*; visto que a sexualidade e o Simbólico se tornam o que são *em virtude dessas recusas*. Ironicamente – mas a ironia, como comentei, sempre caracteriza a teoria *queer* –, a desmistificação da *queeridade* e, por extensão, da sexualidade mesma, a desmistificação inerente à posição da racionalidade liberal, pode alcançar sua realização apenas atravessando a fantasia coletiva que investe a realidade social com significado por meio do futurismo reprodutivo. Tomada ao pé da letra, a razão abstrata do liberalismo, ao resgatar a *queeridade* para o social, dissolve, como a *queeridade*, os próprios fundamentos sobre os quais repousa a sociabilidade, acabando com suas fantasias libidinais subjacentes e edificadoras. Além da ressonância da fantasia, afinal, não existe lei nem razão. No além da desmistificação, nessa literalidade democrática neutra que marca o futurismo da esquerda, poder-se-ia apenas encontrar um desmantelamento *queer* do próprio futurismo como *fantasia* e uma desrealização da ordem do significado que o futurismo reproduz. Determinada no fim (não nos fins) do social, a *queeridade* insiste que a pulsão dirigida a esse fim, essa que o liberalismo se recusa a imaginar, nunca pode ser excluída da fantasia estruturante da própria ordem social. A sacralização da Criança necessita, portanto, do sacrifício do *queer*.



Bernard Law, um antigo cardeal de Boston, confundindo (ou quiçá entendendo muito bem) o grau de autoridade conferido a ele pelo signifiante de seu patronímico, denunciou em 1996 uma proposta de legislação que outorgaria direitos de atenção em saúde a parceiros do mesmo sexo de empregados municipais. Ele fez isso proclamando, em um ato celestial digno de menção, que outorgar um acesso desse tipo a serviços de saúde abalaria profundamente o laço conjugal. “A sociedade”, ele opinou, “tem um interesse especial na proteção, no cuidado e na criação de crianças. Dado que o casamento segue sendo o principal e o melhor marco para a nutrição, a educação e a socialização de crianças, o Estado tem um especial interesse no casamento” (SLATTERY, 1996, p. 68). Com essa adesão fatal a um futurismo tão cegamente comprometido com a figura da Criança, que chega a justificar a recusa de benefícios de cuidados em saúde aos adultos que algumas crianças se tornarão, Law emprestou sua voz ao mantra mortificador de um gozo comunal que depende da fetichização da Criança, às expensas de qualquer coisa que essa fetichização deve inescapavelmente *queerizar*. Sete anos depois, após a renúncia de Law por ter fracassado em proteger crianças católicas de abusos sexuais cometidos por padres pedófilos, o Papa João Paulo II retornou a esse tema, condenando o reconhecimento pelo Estado de uniões entre pessoas do mesmo sexo como uma versão paródica das famílias autênticas, baseadas no “egoísmo individual” em lugar do amor genuíno. Justificando essa condenação, ele observou, “uma ‘caricatura’ como essa não tem futuro e não pode dar futuro a nenhuma sociedade” (POPE, 2003). Os *queers* devem responder à força violenta dessas constantes provocações não apenas insistindo no nosso direito igualitário às prerrogativas da ordem social, não apenas expondo nossa capacidade para promover a coerência e integridade dessa ordem, mas também dizendo explicitamente o que Law, o Papa, e toda a ordem Simbólica defendida por eles escutam de qualquer maneira em toda e qualquer expressão ou manifestação da sexualidade *queer*: foda-se a ordem social e a Criança em nome da qual somos aterrorizados coletivamente; foda-se Annie; foda-se o órfão de *Os Miseráveis*; foda-se a pobre e inocente criança exposta aos perigos da Internet; foda-se Law com L maiúscula e minúscula<sup>20</sup>; foda-se toda a rede de relações Simbólicas e o futuro que serve como seu suporte.

Nós gostaríamos de acreditar que com paciência, com trabalho, com generosas contribuições a grupos de *lobby* ou com generosas participações em grupos de ativismo ou com generosas doses de manejo legal e sofisticação eleitoral, o futuro guardaria um lugar para nós – um lugar na mesa política que não nos custasse o lugar que almejamos na cama ou no bar ou nos banheiros públicos. Mas não existem *queers* no futuro, assim como não existe um futuro para os *queers*, escolhidos que são para serem os portadores da notícia de que não há futuro em absoluto:

---

20 N. T.: Referência à Bernard Law e à lei [law].





como assinala o hino de Annie à esperança do “Amanhã”, o futuro “está *sempre* / A um dia / de distância’. Como os amantes da urna grega de Keats, sempre “perto da meta” de uma união que na realidade nunca alcançarão, estamos subjugados por um futuro continuamente diferido pelo próprio tempo, obrigados a perseguir o sonho de que um dia o hoje e o de amanhã sejam um só. Esse futuro não é nada além de coisa de criança, ressuscitada a cada dia para ocultar a sepultura que escapa de dentro da letra sem vida, atraindo-nos a seu interior para nos prender na sutil teia de aranha da realidade. Aqueles que foram *queerizados* pela ordem social, sobre quem é projetada sua pulsão de morte, estão sem dúvida bem posicionados para reconhecer a fantasia estruturantes que assim os define. Mas eles também estão bem posicionados para reconhecer a *irredutibilidade* dessa fantasia e o custo de interpretá-la como contingente à lógica do social como tal. Aceder a essa identificação figural com a decomposição da identidade, com a desarticulação das formas social e Simbólica, poderia muito bem ser descrito, nas palavras de John Breckman, como “politicamente auto-destrutivo”<sup>21</sup>. Mas a política (como elaboração social da realidade) e o eu (como mera prótese que mantém o futuro para a Criança figural) são o que a *queeridade*, novamente como figura, necessariamente destrói – necessariamente na medida em que esse “eu” é o agente do futurismo reprodutivo e essa “política” os meios de sua promulgação como a ordem da realidade social. Mas talvez, como sugere Lacan em seu comentário sobre Antígona no Seminário 7, a autodestruição política seja inerente ao único ato que conta como tal: a resistência a ser escravizado pelo futuro em nome de ter uma vida.

Se o destino do *queer* é figurar o destino que corta fio da futuridade, se a *jouissance*, o corrosivo gozo intrínseco à (não)identidade *queer*, aniquila o gozo fetichista que trabalha para *consolidar* a identidade ao permitir que a realidade coagule em torno de sua reprodução ritual, então o único status oposicional ao qual nossa *queeridade* pode conduzir depende de que levemos a sério o lugar da pulsão de morte que somos convocados a figurar, e de que insistamos, contra o culto da Criança e da ordem política que ele reforça, que nós, como Guy Hocquenghem (1993, p. 138) expôs claramente, “não somos o significante do que poderia se tornar uma nova forma de ‘organização social’,” que nós não queremos uma nova política, uma sociedade melhor, um futuro mais brilhante, já que todas essas fantasias reproduzem o passado, embora deslocado, na forma de futuro. Nós escolhemos, em vez disso, *não* escolher a Criança como uma imagem disciplinária do passado ou como lugar de uma identificação projetiva com um futuro que é sempre impossível. A *queeridade* que nós propomos, nas palavras de Hocquenghem, “ignora a sucessão de gerações como etapas em um caminho para uma vida melhor. Não sabe nada sobre o

---

21 Ver a resposta de John Brenkman à formulação original desse argumento (2002, p. 177).



sacrífico do agora em prol das gerações futuras (...) sabe que a civilização sozinha é mortal” (p. 147). Mais ainda: se deleita com essa mortalidade como negação de tudo o que definiria a si mesmo, moralisticamente, como pró-vida. Somos nós que devemos enterrar o sujeito na cova do significante, pronunciando por fim as palavras pelas quais somos condenados, devendo ou não pronunciá-las: que *nós* somos os defensores do aborto, que a Criança como emblema da futuridade deve morrer; que o futuro é mera repetição e é tão letal quanto o passado. Nossa *queeridade* não tem nada a oferecer a um Simbólico que vive negando esse nada, exceto a insistência no excesso assustador implicado por esse nada, uma insistência na negatividade que perfura a tela da fantasia da futuridade, despedaçando a temporalidade narrativa com a força sempre explosiva da ironia. O que há de mais *queer* sobre nós, o que há de mais *queer* em nós, e o que há de mais *queer* apesar de nós, é essa disposição para insistir intransitivamente, insistir que o futuro termine aqui.

---

### Referências

ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

BARNARD, Suzanne. The Tongues of Angels: feminine structure and other Jouissance. In: BARNARD, Suzzane; FINK, Bruce (Orgs.) *Reading Seminar XX: Lacan's Major Work on Love, Knowledge and Feminine Sexuality*. Albany: State University of New York Press: 2002.

BENNET, James. Clinton, in Ad, lifts Image of Parent. *The New York Times*, Edição de New England, 4 de Março de 1997, A18.

BERLANT, Lauren. *The queen of america goes to Washington City*. Durnham: Duke University Press, 1997.

BRENKMAN, John. Queer post-politics. *Narrative*, v. 10, n. 2, p. 174-180, 2002.

BUTLER, Judith. O falo lésbico e o imaginário morfológico. In: *Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”*. São Paulo: N-1 Edições e Crocodilo Edições, 2019.

CHARNIN, Martin; STROUSE, Charles. Tomorrow. In: *Annie* (O musical), 1977.

DE MAN, Paul. *Aesthetic ideology*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.



- EDELMAN, Lee. *Homographesis: essays in gay literary and cultural theory*. Nova Iorque: Routledge, 1994.
- HOCQUENGHEM, Guy. *Homosexual desire*. Durham: Duke University Press, 1993.
- JAMES, P. D. *The children of men*. Nova Iorque: Warner Books, 1994.
- JOHNSON, Barbara. Apostrophe, animation, and abortion. In: *A world of difference*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1987.
- JOHNSON, Barbara. *The wake of deconstruction*. Cambridge: Basil Blackwell, 1994.
- KINCAID, James. *Child loving: the erotic child and victorian culture*. Nova Iorque: Routledge, 1992.
- KINCAID, James. *Erotic innocence: The culture of child molesting*. Durham: Duke University Press, 1998)
- LACAN, Jacques. *O Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1985.
- LACAN, Jacques. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- LACAN, Jacques. *Seminário, livro 7: a ética da psicanálise 1959-1960*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- LACAN, Jacques. *Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise 1969-1970*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.
- POPE Warns Against 'Inauthentic' Version of Family. *Fox News*, 26 de janeiro de 2003.
- SACK, Kevin. "Officials Look for Any Links in Bombings in Atlanta". *The New York Times*, 2 de fevereiro de 1997, Edição da Nova Inglaterra, A3.
- SAVAGE, Dan. G.O.P. Hipocrisy. *The New York Times*, 25 de Abril de 2003, A33.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky. Some Binarisms (1). In: *Epistemology of the closet*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- SHALALA, Donna. "Women's Movement". *150º Aniversário da Primeira Convenção dos Direitos das Mulheres*, Seneca Falls, Nova Iorque, 17 de Julho de 1998.
- SLATTERY, Ryan. Cardinal Law Urges Menino to Veto Bill Giving Benefits to City Workers' Partners. *Boston Sunday Globe*, 17 de março de 1996.
- STONE, Lawrence. *The family, sex, and marriage in England, 1500-1800*. Nova Iorque: Harper and Row, 1977.



WANGERIN JR., Walter. O brave new world, that has no people in't!  
*The children of men. The New York Times Book Review*, 28 de Março de 1993.

WILDMON, Donald. Hope '97 tour to counter pro-homosexual  
philosophy in american culture. *American Family Association Action  
Alert*, 25 de Fevereiro de 1997.

