



PERIÓDICUS

ISSN: 2358-0844

n. 16, v. 2

set.2021-dez.2021

p. 126-142

O que pode uma ave morta?

Reflexões sobre teoria queer, afetos e negatividade

(What can a dead bird do?

Reflections on queer theory, affect and negativity)

(¿Qué puede implicar un pájaro muerto?

Reflexiones sobre la teoría queer, los afectos y la negatividad)

João Gabriel Maracci¹

Daniel Boianovsky Kveller²

RESUMO: Partindo de uma recente polêmica envolvendo a expulsão de uma participante trans e cigana do MasterChef espanhol, após ela servir aos jurados uma ave crua e com penas, este artigo examina algumas relações entre gênero, sexualidade, raça, afetos e políticas de inclusão. Para tanto, apresenta um intercruzamento entre o fato midiático, suas repercussões públicas e as propostas teóricas tributárias dos estudos queer, sobretudo mediante as contribuições e dissonâncias entre Sara Ahmed, José Esteban Muñoz, Leo Bersani, Jack Halberstam, Lee Edelman e Judith Butler. Concluímos que, mesmo entre os estudos queer, há uma importante disputa sobre os sentidos políticos das ideias de subversão, transgressão e assimilação, e que a impossibilidade de chegar a um acordo entre eles reflete o caráter aporético do próprio conceito de política que serve de base ao campo.

PALAVRAS-CHAVE: Teoria queer. Afetos. Diversidade. Raça.

Abstract: Based on the recent controversy involving the expulsion of a trans and Romani participant from the TV show MasterChef Spain, after she served an uncooked and unplucked dead bird to the judges, this paper examines the relations between gender, sexuality, race, affects, and inclusion politics. To analyze both the media coverage of the episode and the heated public reaction, we mobilize the queer theories proposed by Sara Ahmed, José Esteban Muñoz, Leo Bersani, Jack Halberstam, Lee Edelman, and Judith Butler. In short, even within queer theory we observe important disputes over the political meanings of subversion, transgression, and assimilation. Such impossibility of reaching an agreement reflects the aporetic character of the very concept of politics that underlies its ethical ground.

Keywords: Queer theory. Affect. Diversity. Race.

Resumen: A partir de una polémica reciente en torno a la expulsión de una participante trans y gitana del MasterChef español, luego de que le entregara a los jueces una perdiz sin desplumarla ni cocinarla, este artículo examina algunas relaciones entre género, sexualidad, raza, afectos y políticas de inclusión. Para ello, presenta un entrecruzamiento entre el hecho mediático, sus repercusiones públicas y las propuestas teóricas tributarias de los estudios queer, principalmente las

1 Mestre em Psicologia Social e Institucional (UFRGS) e doutorando em Psicologia (UFMG). E-mail: jmaraccardoso@gmail.com.

2 Psicólogo, mestre em Psicanálise: Clínica e Cultura (UFRGS) e doutor em Psicologia Social e Institucional (UFRGS). Membro do Núcleo de Pesquisa em Sexualidade e Relações de Gênero da UFRGS (NUPSEX/UFRGS). E-mail: dkveller@gmail.com.



contribuciones y disonancias entre Sara Ahmed, José Esteban Muñoz, Leo Bersani, Jack Halberstam, Lee Edelman y Judith Butler. Concluimos que, incluso entre los estudios queer, existe una importante disputa sobre los sentidos políticos de las ideas de subversión, transgresión y asimilación, y que la imposibilidad de llegar a un acuerdo entre ellos refleja el carácter aporético del propio concepto de política que sirve de base al campo.

Palabras clave: Teoría queer. Afectos. Diversidad. Raza.



1 Introdução

“Cigana e trans no ‘*MasterChef*’: quando a aposta pela diversidade se sai mal”³. Essa frase intitula uma matéria do periódico *El País* acerca da polêmica que tomou espaço em canais de comunicação espanhóis no início do mês de maio de 2020, expandindo-se de modo viral por redes sociais on-line. Trata-se da atitude inusitada de Saray Carrillo, uma concorrente do programa gastronômico que, ao entregar seu prato à avaliação dos jurados, surpreendeu-os com uma ave morta, crua e com penas, decorada entre adereços culinários. A guarnição envolvia um punhado de farofa, folhas verdes e tomates-cereja dispostos sobre a penugem cinza, de modo a expor um misto irônico entre alegoria fúnebre e o empratamento sofisticado que requer esse *show* televisivo.

A controvérsia retoma uma prova de eliminação na qual os concorrentes deveriam cozinhar um prato em 20 minutos, cada um com ingredientes distintos, retirados de uma caixa aberta apenas ao início da competição. Saray, que já era conhecida por seu humor debochado, surpreendeu-se ao retirar da caixa, com demonstrações cômicas de nojo, uma perdz crua e com penas, exigindo que ela a preparasse manualmente. A participante negou-se a depenar a ave “como uma cadela”, em suas palavras, e a serviu sem nenhum processo culinário além da decoração – causando uma espécie de choque entre seus colegas e os jurados. A performance raivosa causou a eliminação imediata da concorrente, após duras reprimendas verbais dos *chefs* avaliadores. Antes de retirar o avental do programa, gesto que simboliza a desclassificação, ela ainda deixou um beijinho aos jurados e, em seguida, rumou à porta de saída balançando os cabelos.

Na reportagem do periódico espanhol, o jornalista Tom Avendaño enfatiza que a presença da concorrente na oitava edição do *MasterChef* partia de uma preocupação do programa em incluir representantes “da diversidade” em seu elenco. A presença de Saray, no entanto, destacava-se mesmo no interior da política inclusiva, pois, além de ocupar um espaço duplo, representando uma minoria étnica e de gênero, também apresentava certa incompatibilidade com exigências mandatárias do *reality show*, tais quais a obediência e respeito à autoridade dos *chefs*. Essa incongruência se explicita nas palavras de Macarena Rey, produtora e CEO do *MasterChef* espanhol, entrevistada por Avendaño:

Minha intenção era colocar alguém trans para normalizar, mas não foi assim. O bonito da integração é tratar todos como iguais, e *Masterchef* é um programa estupendo para dar visibilidade. Saray não a utilizou. Em vez de contar o difícil que foi fazer sua transição, além de ser de etnia cigana e com família conservadora, ela foi pelo outro lado. Devido à sua personalidade, o esforço lhe custa e, à medida que o programa

³ No original: *Gitana y trans en ‘Masterchef’: cuando la apuesta por la diversidad sale mal*. (AVENDAÑO, 2020, tradução nossa)



avançava, ela abaixou os braços. No final, fez esse numerozinho. (AVENDAÑO, 2020, tradução nossa)

Após ser eliminada, Saray passou a transmitir à mídia sua própria versão da história. Ela contou, por exemplo, que não passou pelo processo de *casting* convencional, que seleciona alguns poucos participantes entre aproximadamente 30 mil candidatos. Ela nem mesmo havia se inscrito para a competição: “[A] redatora de busca que se dedica a procurar perfis me contatou, eu disse que só sabia cozinhar o típico de uma casa e nada mais, mas, como insistiram, decidi me apresentar”. Ela afirma, também, que sentia ser tratada de maneira diferente desde o início do programa e que tentou abandonar o *MasterChef* anteriormente, mas o contrato não permitia: “Desde que começou o programa, senti que eu era o *punching ball* do *MasterChef*. Desde o primeiro dia se via que todos iam contra mim”. (ARJONA, 2020, tradução nossa)

Como é esperado de controvérsias públicas travadas no âmbito virtual, uma série de argumentos foram mobilizados para defender a participante ou a decisão de expulsá-la. De um lado, organizaram-se os defensores da autoridade – que deve ser respeitada univocamente, sem variações particularistas – e, de outro, aqueles que consideraram a expulsão injusta – relacionando as reprimendas ao racismo e à transfobia. Dentre esses últimos, é interessante notar um ímpeto de sensibilização sobre a concorrente, mobilizado pelo argumento de que Saray utilizaria o prêmio em dinheiro, caso fosse ganhadora do programa, para pagar uma barriga de aluguel, dado o seu desejo de ser mãe – e negar a maternidade a uma mulher trans pode facilmente ser visto com maus olhos entre meios progressistas.

Com o presente artigo, buscamos interrogar o que tais recursos retóricos informam sobre disputas mais amplas acerca do gênero, da sexualidade, da raça, dos afetos e das políticas de inclusão. Perseguindo esse questionamento, conectamos a polêmica do *MasterChef* espanhol ao campo dos estudos *queer*, que, a partir de diferentes autores – com perspectivas singulares e divergentes – aponta para o terreno conflitivo que se instaura entre a diferença e suas possíveis e impossíveis assimilações. Elaboramos ao longo do artigo um intercruzamento entre o fato midiático, suas repercussões públicas e as propostas teóricas tributárias dos estudos *queer*, sobretudo por meio das contribuições e dissonâncias entre Sara Ahmed, José Esteban Muñoz, Leo Bersani, Jack Halberstam, Lee Edelman e Judith Butler. Esses autores compartilham o entendimento da teoria *queer* como uma possibilidade de contraposição subversiva às políticas de assimilação adotadas majoritariamente por movimentos LGBT no mundo ocidental, principalmente a partir da década de 1990 – mas também apresentam diferenças importantes no modo como entendem essa subversão e suas repercussões na política, como abordaremos a seguir.



2 Os afetos da inclusão

No início de sua investigação sobre racismo e políticas de inclusão social, Sara Ahmed (2012, p. 1, tradução nossa) propõe duas perguntas norteadoras: “O que a diversidade faz? O que nós fazemos quando usamos a linguagem da diversidade?”. Com essas questões, a autora insinua que esse tipo de discurso não só responde a problemas sociais já colocados – como o racismo ou a transfobia – mas ele mesmo pode produzir novos problemas, ou simplesmente recolocar os mesmos problemas de maneiras diferentes. Uma forma de pensar esses efeitos, ainda segundo Ahmed, é considerar como a ideia de diversidade é veiculada e construída pelos personagens institucionais em cada contexto.

O breve mas agudo comentário de Macarena Rey, reproduzido na introdução deste artigo, nos oferece algumas pistas. Em primeiro lugar, a produtora comenta que o objetivo de incluir uma concorrente trans no programa seria “normalizar”, verbo desacompanhado de objeto explícito (normalizar o quê? quem?), mas que poderia ser compreendido à luz de duas expressões imediatamente subsequentes em sua fala: “tratar todos iguais” e “visibilizar”. Poderíamos entender que o objetivo de normalizar, para o qual seria responsável a admissão de uma personagem trans e cigana, seria dar “visibilidade” a populações menos representadas na televisão espanhola, e indicar que merecem tratamentos iguais, independentemente de suas identidades de gênero ou raciais.

Logo em seguida, contudo, ela afirma que Saray “não a utilizou” – outro verbo sem objetos claros: utilizar o quê? – e que, “em vez de contar o difícil que foi fazer sua transição, além de ser de etnia cigana e com família conservadora, ela foi pelo outro lado”. Podemos concluir que a expulsão de Saray pouco ou nada teve a ver com os marcadores que lhe colocariam no lugar da diversidade esperado e valorizado pelo *MasterChef*. Seu erro teria sido, justamente, não aproveitar o espaço de visibilidade para sensibilizar o público com sua difícil história de vida, em um viés conscientizador e pedagógico. A concorrente, pelo contrário, cedeu à sua personalidade intempestiva, “abaixando os braços” com o “numerinho” que acabou por lhe custar a participação no programa.

Contudo, se a intenção por trás do elenco diverso se situa nas vias da inclusão, poderíamos também questionar sob quais termos tal inclusão opera. Saray não foi expulsa por ser trans, ou cigana, ou mesmo pela combinação entre ambas as categorias: sua punição deu-se pelo descumprimento das regras, pela não aceitação da disciplina requerida para tornar-se uma *chef* de cozinha. Acompanhando o programa, é visível que a ascensão a tal título envolve uma série de desafios, mediados, sempre, pelo reconhecimento e confirmação da hierarquia estabelecida entre jurados e participantes. Inclusão, dessa forma, não diz respeito apenas à inserção de



“figuras da diversidade” no elenco do *reality show*; ela envolve, também, a concordância dessas pessoas com as normas expressas ou implícitas que delimitam a competição.

Retornando às perguntas propostas por Sara Ahmed (2012), poderíamos dizer que a política de inclusão e a linguagem da diversidade adotada institucionalmente pelo programa *MasterChef* produzem um efeito performativo paradoxal: por um lado, parecem celebrar as diferenças e, mais do que isso, tentam passar uma lição ao público sobre igualdade de oportunidade e respeito; por outro lado, definem que essas diferenças devem se adequar aos limites formais do programa, propostos, em um primeiro momento, sem levar em consideração a “diversidade” que buscaríamos posteriormente abarcar.

Ou seja, há algumas condições para que Saray participe do *MasterChef*: ela deve não só concordar com as regras do jogo, mas também oferecer ao programa uma personificação bastante específica do que significa ser trans e cigana, uma personificação que confira ao *reality show* o *status* de “diverso”, sem, no entanto, modificar sua identidade. Ao romper com esse acordo e, por extensão, com as próprias normas do jogo, Saray é repreendida por não haver “utilizado” sua chance, frase que revela, pelo seu próprio avesso, a ideia de que sua inclusão não era vista apenas como uma “correção da desigualdade”, mas como um “privilegio conferido pelo programa” que, infelizmente, de acordo com seus representantes, não foi aproveitado adequadamente por Saray.

Contrapondo a distinção entre a identidade trans e cigana de Saray e sua personalidade intempestiva, distinção essa que acaba fornecendo ao programa *MasterChef* uma justificativa para expulsar a participante sem levantar suspeitas de racismo ou transfobia, gostaríamos de sugerir a indissociabilidade entre tais termos. Entendemos que toda política de inclusão da diversidade é mediada por uma política complementar de caráter afetivo, e que a dinâmica dos afetos expõe justamente a instabilidade dessa fronteira entre personalidade e identidade que o programa parece erigir institucionalmente em sua defesa. Tal compreensão encontra respaldo no trabalho de Muñoz (2006) sobre o que ele nomeia “*brown feelings*”. Analisando uma performance da artista mexicana Nao Bustamante, na qual ela, em prantos, rebobina diversas vezes a cena de um filme que a faz chorar, o autor propõe um entendimento contraidentitário para a afetividade. Em suas palavras:

Afeto não pretende ser um espaço reservado simples para identidade em meu trabalho. De fato, deveria ser algo completamente diferente; supõe-se que seja descritivo dos receptores que usamos para ouvir uns aos outros e as frequências nas quais certos subalternos falam e são ouvidos ou, mais importante, sentidos. (MUÑOZ, 2006, p. 677, tradução nossa)



Bustamante, por essa via, exprime em suas lágrimas a impossibilidade da assimilação de um afeto minoritário à normatividade afetiva. O choro exagerado, caricato, racializado e autoinduzido informa uma relação singular com a tristeza, que não encontra respaldo no “*feeling blue*” – categoria recorrente na língua inglesa para informar um estado “para baixo” –, nem sequer nos critérios diagnósticos disponíveis em manuais psiquiátricos. O foco de Muñoz está, justamente, nessa incomensurabilidade entre modos específicos de sentir que performam, em última instância, a própria racialização de um sujeito em relação à norma na qual se insere: “Afetos minoritários são sempre, não importa o que registram, parcialmente ilegíveis em relação ao afeto normativo performado por sujeitos-cidadãos normativos”. (MUÑOZ, 2006, p. 679, tradução nossa)

Não devemos assumir, em uma avaliação apressada, que a incomensurabilidade entre os afetos indica um essencialismo para o sentir minoritário, que se cristalizaria em determinados modos de afeição pela via da identidade. A própria escolha do termo “minoritário” – uma referência à filosofia da diferença de Gilles Deleuze e Félix Guattari – aponta para o entendimento de Muñoz da diferença como processo, desvio e tensionamento da norma, mais do que como afirmação de uma identidade oposicional. De maneira mais ampla, poderíamos situar a teorização de Muñoz no campo dos *affect studies*, que entendem afetos, emoções e sentimentos como elementos complementares, porém irreduzíveis ao funcionamento da linguagem e às relações de poder nos processos de subjetivação. Por essa via, o afeto não é decorrente da identidade, e a identidade tampouco é um efeito causal do afeto; o afeto é performado de maneira contingente e situada⁴. (AHMED, 2004)

Tais reflexões nos ajudam a entender o problema de Saray, bem como o que de fato “sai mal” nas apostas pela diversidade de um programa popular de televisão. Incluir-se, nas formas disponibilizadas pelo *MasterChef*, implica não apenas estar lado a lado com pessoas não reconhecíveis sob os signos “da diversidade”, mas também assemelhar-se aos modos de afeição que reiteram normas de inteligibilidade para a raça e o gênero. E a recusa a esse intercâmbio posicional implica, inevitavelmente, a impossibilidade de manter-se como bom exemplo para políticas de integração, o que resulta, sem qualquer surpresa, na eliminação do *reality show*.

Cabe lembrar que o próprio estereótipo afetivo da população espanhola ao redor do mundo, mas principalmente no norte da Europa, é de um povo dramático, intenso e pouco disciplinado. Se tomamos a definição butleriana de abjeção (BUTLER, 2019), poderíamos dizer que a imagem caricata da Espanha – com seu drama, seu calor e suas *siestas* – performa um

4 Neste artigo, evitamos diferenciar “afetos” de “sentimentos” e “emoções”, conforme é proposto em algumas das abordagens dos estudos dos afetos. Para uma introdução às diferentes teorias que compõem esse variado e profícuo campo de estudos, ver o livro organizado por Melissa Gregg e Gregory Seigworth (2010).



exterior constitutivo para o ideal de cidadão europeu sensato, equilibrado, trabalhador (em suma, mais eficiente para a manutenção do sistema capitalista). São imagens muito similares a essas as que recaem, no interior do estado espanhol, sobre suas minorias raciais, dentre as quais a comunidade cigana encontra papel de destaque. Poderíamos inferir o mesmo sobre a população LGBT. Nas vias de performar uma identidade nacional – que faça oposição efetiva à caricatura pejorativa que vigora para além das fronteiras do país –, essas figuras do “outro interno” compõem uma zona de abjeção contra a qual a identidade nacional se insurge. Nesse sentido, as políticas afetivas de inclusão, como nos aponta a polêmica do *MasterChef*, parecem requerer uma conformidade com a repulsa por esse outro que delimita os próprios limites fundantes da cidadania.

Podemos pensar, dessa forma, que a afronta de Saray é movida por um afeto relacionado ao desconforto em relação não só aos rígidos limites formais do *MasterChef*, mas também à rasa leitura que o programa faz das categorias trans e cigana, as quais espera serem corporificadas por Saray. O ato desaforado da participante desafia não apenas as normas do *reality show*, mas também a própria tentativa de assimilação dessas categorias minoritárias, e o faz justamente mediante uma performance irônica, debochada e paródica, figuras de linguagem comumente associadas à cultura gay e trans – mas que parecem ser demasiadamente gay e trans para os limites de *MasterChef*.

Por sua vez, o misto de nojo e revolta que configura a resposta dos jurados pode ser pensado para além de uma reação à entrega da ave crua, como uma resposta à exposição radical daquilo que o programa só pode espreitar desde uma distância segura e calculada: a condição abjeta projetada pela heteronormatividade e pelo nacionalismo espanhol a tudo que possa ameaçar suas identidades. Poderíamos supor que, para que as políticas de inclusão, materializadas na figura de Saray, não se “saíssem mal”, a participante deveria se ‘desciganizar’ ou se ‘destravestilizar’, adequando sua “personalidade”, trejeitos e linguajar aos modos normativos que performam algo como uma “cidadania afetiva” espanhola, ou seja, uma existência menos *queer* e mais estado-nação. Nos termos do *reality show*, isso implicaria aceitar a hierarquia, reconhecer o local de subordinação e consentir com as punições estabelecidas pelos jurados.

Se seguirmos a trilha teórica de Muñoz (2017), é provável que o entendimento da cena e suas repercussões incorra na consideração de uma potência política subjacente – o que, para o autor, se relaciona à possibilidade de construir utopias no presente. Essas utopias não seriam, simplesmente, a idealização de um futuro inatingível, para o qual estariam dirigidas nossas ações; trata-se, pelo contrário, de uma reconsideração *queer* da própria disposição temporal,



através do movimento de suspensão entre um passado nostálgico e um futuro cuja chegada é sempre adiada. Nesse sentido, os afetos minoritários, *queer*, se engajam na performance de um mundo presente que expõe não apenas aquilo que ele é ou não é, mas também o que pode vir a se tornar.

A meu ver, a política *queer* necessita de uma dose real de utopianismo. A utopia nos permite imaginar um espaço fora da heteronormatividade. Ela nos permite conceituar novos mundos e realidades que não são irrevogavelmente restringidas pela pandemia do HIV/AIDS e pela homofobia institucionalizada do Estado. Mais além, a utopia oferece-nos uma crítica do presente, daquilo que é, ao lançar uma imagem daquilo que pode e talvez venha a ser. (MUÑOZ, 2017, p. 7)

Essa versão de entendimento para a política certamente nos interessa e suscita compreensões acerca de um potencial transformador – mas não idealizado – da ‘queeridade’ (*queerness*) e suas subversões temporais. O caso Saray, contudo, não parece encontrar espaço entre tais elucubrações; ou melhor, parece apontar justamente para o caminho no qual tais elucubrações encontram uma condição de impossibilidade. Há pouco material disponível na polêmica espanhola para enfatizarmos a reordenação temporal de uma utopia *queer* presente; de fato, o protesto da participante trans e cigana não informa nada sobre o que o mundo pode “vir a ser”, mas exprime apenas o seu oposto. Não a mudança que queremos no mundo, e sim a própria recusa deste mundo tal qual se configura.

As consequências para a cena do pássaro morto não nos provocam nenhuma surpresa, nem mesmo poderíamos considerar injusta ou exagerada sua punição. Em um programa de culinária, que privilegia a apresentação de pratos saborosos e esteticamente apazíveis, o destino de alguém que oferece aos jurados um cadáver com plumas não poderia ser outro. No entanto, ante a demanda por políticas inclusivas, manifesta por representantes institucionais do *reality show*, a performance parece tomar contornos mais difusos. Sem otimismo em seu fracasso, Saray encena apenas a impossibilidade da forjada inclusão, a impossibilidade constitutiva de se assimilar a uma normatividade dos afetos. Menos que utópica, a ação nos remete mais a uma espécie de autossacrifício. Mas por que se sacrificar?

3 Negatividade *queer*

Com essa pergunta, não buscamos interpretar a expulsão de Saray como sintoma de um desejo mórbido ou uma disposição uicida individual. Não queremos psicanalisar Saray, mas tomar o exemplo da controvérsia por ela mobilizada nas vias de colocar em perspectiva duas formas distintas – por vezes correlatas, por vezes antagônicas – para o entendimento da ‘queeridade’. De um lado, um foco em uma perspectiva “positiva” dos afetos – positiva no



sentido de produção da realidade – e, de outro, um investimento na negatividade e no antagonismo radical.

Leo Bersani é muitas vezes citado como uma espécie de pioneiro dos trabalhos que configuram essa segunda corrente dos estudos *queer*, também conhecida como “antissocial”. Em sua argumentação, iniciada no artigo “Is the rectum a grave?” (1987) e posteriormente expandida no livro *Homos* (1996), Bersani criticava o então emergente campo dos estudos *queer* por sua visão demasiadamente positiva da sexualidade e das políticas sexuais, sobretudo por sua confiança ingênua nas promessas embutidas em seu caráter emancipatório. Para Bersani, tais abordagens ignoravam a condição fundamentalmente negativa da sexualidade, sua resistência a qualquer tentativa de controle, disciplinarização ou positivação, mesmo aquelas que se fazem em nome de objetivos políticos ditos “progressistas”.

Bersani se vale da ideia psicanalítica de pulsão de morte para explicar seu ponto. Basicamente, na teoria freudiana, a pulsão de morte se situa “além do princípio do prazer”, ou seja, ela excede a distinção entre prazer e dor, muitas vezes embaralhando suas fronteiras, e atua na direção de desfazer ligações, dissolver agregados e destruir as unidades vitais na direção de um suposto retorno ao estado inorgânico da vida. (FREUD, 2016) Bersani recorre à pulsão de morte no final dos anos 1980, ainda em um contexto agudo da epidemia da aids, com o objetivo de pensar as relações complexas entre prazer e risco, erotismo e morte, que marcavam algumas práticas da cultura homossexual estadunidense, tais como o *barebacking*.

Embora o contexto seja importante para entendermos a importância adquirida por esse conceito, a pulsão de morte permanece significativa para pensar outras situações em que desejo, dor e morte se intersectam não só no ato sexual, mas em qualquer forma de laço social, visto que, para a psicanálise, todo laço social é, de alguma maneira, também sexual. A pulsão de morte é uma tendência que constitui o próprio laço social – ou o registro simbólico, na linguagem lacaniana –, mas que atua, paradoxalmente, em direção à sua destruição. Esse paradoxo irresolúvel será o foco dos estudos dessa vertente – dos estudos *queer* e lhe conferirá o nome de “antissocial” ou “antirrelacional”. (CASERIO et al., 2006)

Tal entendimento contrapõe-se a versões contemporâneas de políticas afirmativas sobre a diversidade sexual e de gênero que apresentam uma positivação de identidades marginalizadas no intento de torná-las mais inteligíveis ante critérios normativos de reconhecimento. Acreditamos que esse viés crítico pode ser útil ao analisar a performance da participante do *MasterChef* espanhol, cuja ação de protesto dificilmente contribuiria para qualquer ímpeto integrativo sobre sua condição de trans ou cigana. Pelo contrário, o gesto efetivamente impossibilita a integração, repercutindo no entendimento de que Saray não havia aproveitado a



oportunidade que lhe foi cedida. Como se vê, a cena não a insere no laço social vigente, nem sequer reconfigura esse laço de modo mais abrangente e igualitário: Saray atenta contra a própria tentativa de integração, em um gesto político que alude à antirrelacionalidade discutida por Bersani.

Em um diálogo crítico com essa corrente teórica, Jack Halberstam (2011) enfatiza o lugar do fracasso enquanto ética *queer*, relacionando a negatividade *queer* a uma “passividade radical”, ou seja, uma recusa dos ideais harmônicos de inclusão sustentados nas narrativas de progresso, sucesso e prosperidade – tão características da lógica de governamentalidade neoliberal adotada, de certa maneira, por uma parcela da população LGBT. Para o autor, é o próprio fracasso que possibilita a emergência de uma ética *queer*, consistindo no descarte da teleologia gay *mainstream* – assumir-se, sair do armário, autorrealizar-se, vencer na vida, casar, adotar cachorros, formar família – em prol de uma valorização daquilo que justamente falha em sustentar tais idealizações.

Em lugar da fixação identitária, apresenta-se como ética o que impossibilita a completude das identificações. Na obra de Halberstam (2011), o fracasso insurge-se de modo contra-normativo, propriamente nas vias de reorganizar a normatividade vigente, expondo os outros presentes possíveis que podemos desenvolver e atingir através da recusa dos anseios idealizados sobre o sucesso pessoal, a autorrealização e a completude no futuro. Essa seria a potência *queer* de fracassar, insistir no fracasso e “fracassar melhor”.

Embora com uma postura abertamente menos “pessimista” que a defendida por Bersani, Halberstam (2011) encontra nas figuras do masoquismo e do autossacrifício um ímpeto de recusa da completude normativa que recai sobre os sujeitos, especialmente nas vias de inclusão da “diversidade”. Contra as narrativas de engrandecimento pessoal e do sucesso obtido mesmo diante das dificuldades da vida, destaca-se uma rejeição a tais ordenamentos, que acaba por demonstrar os seus limites, suas fissuras e suas violências. Nas palavras de Halberstam (2011, p. 130, tradução nossa): “os mapas de desejo que tornam o sujeito incoerente, desorganizado e passivo fornecem uma rota de fuga melhor do que aqueles que levam inexoravelmente à realização, reconhecimento e conquista”.

Assim, podemos contrapor a manifestação de Macarena Rey, produtora do *MasterChef* – que buscava, literalmente, tratar todos como iguais pela via da integração –, à performance de Saray, que apenas rejeita qualquer integração, oferecendo o empratamento de um cadáver de animal ao invés de uma esperada refeição bela e sofisticada, tendo em mente que o protesto levaria fatidicamente à sua expulsão. Halberstam (2011, p. 139, tradução nossa) nos auxilia a



compreender, pela via da negatividade, “essa reconfiguração do masoquismo como forma de lidar com a violência e enfrentá-la”. Para o autor:

Enquanto a libido tende a afastar a pulsão de morte através de uma ‘vontade de poder’, um desejo de domínio e uma externalização da energia erótica, às vezes as energias libidinais são dedicadas à desestabilização, desaprovação e desmoronamento. É a isso que Leo Bersani se refere como ‘autodestruição’, um impulso sexual sombrio que a maioria das pessoas prefere negar ou sublimar. Se levado a sério, o impróprio pode ter seu equivalente político em uma recusa anárquica de coerência e formas proscritivas de agência. (HALBERSTAM, 2011, p. 136, tradução nossa)

No entanto, nem tudo se apresenta como desestabilização na performance de Saray. Tomando a polêmica em sua complexidade, podemos notar que, ante o protesto irônico e, de certa forma, autodestrutivo – visto que tamanha contraposição às regras do programa dificilmente teria outro resultado que não a expulsão –, a campanha virtual de defesa da participante mobilizou, como visto, argumentos um tanto menos “antirrelacionais” ou “desconexos”, afirmando que o dinheiro do prêmio seria gasto pela concorrente para contratar uma barriga de aluguel e realizar o sonho de tornar-se mãe. As propostas teóricas da negatividade *queer* aqui abordadas parecem encontrar na maternidade uma espécie de limite, visto que gestar e inserir um novo ser nesta ordem social representa uma antítese para uma política que atenta contra essa mesma ordem.

Por essa via de análise, é imprescindível retomar as formulações de Lee Edelman (2004), que demonstram como a heteronormatividade aloca a ‘queeridade’ como oposto antagonista da infância, em um discurso protecionista sobre a ordem social e sua continuidade. O autor enfatiza a figura da Criança enquanto imagem idealizada na qual projetamos nossas expectativas de continuidade e completude no futuro, encontrando sua primazia na reprodução heterossexual. O “futurismo reprodutivo”, em suas palavras, seria o ímpeto de organização social voltado a um horizonte póster, que necessita da efígie da Criança enquanto promessa de realização e eternidade, exigindo, portanto, constante investimento em sua proteção e purificação. Não por acaso, o diagnóstico de Edelman engloba tanto atores sociais da nomeada direita conservadora quanto da esquerda progressista ou liberal, enfatizando como o comprometimento com as normas sexuais e de gênero não se restringe a determinado matiz ideológico, mas, pelo contrário, opera na própria organização da política tal qual conhecemos.

Nesse sentido, o *queer* encarna justamente a impossibilidade do projeto de manutenção de uma ordem social voltada à eternidade, apontando para uma ruptura radical com os horizontes normativos posicionados no ideal operante de futuro. Assim, são comuns as mobilizações contrárias à diversidade que se utilizam da figura da criança como sua oposição constitutiva, necessitando de proteção e cuidado para que sua pureza e inocência continuem imaculadas. Por



essa razão, a ‘queeridade’, diante do ideal de 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”. (EDELMAN, 2004, p. 11, tradução nossa)

O movimento teórico de Edelman destaca-se e assume certo caráter “polêmico” não por seu diagnóstico, compartilhado por outros autores, mas, principalmente, pela resposta política dele derivada. Se buscamos, usualmente, contestar tal pressuposto, afirmando que a Criança não necessita ser protegida da diversidade sexual e de gênero, dado que essas categorias podem inserir-se na produção e manutenção do futuro, Edelman aponta um caminho radicalmente inverso. Em sua concepção, seguindo a trilha de Bersani, os *queers* devem aceitar e até mesmo abraçar sua associação à pulsão de morte, em um movimento disruptivo que rejeita a inserção identitária na ordem simbólica, atentando contra o futuro, contra a sociedade e contra a própria política. Na polêmica conclusão do autor:

Nossa *queeridade* não tem nada a oferecer a um Simbólico que vive negando esse nada, exceto a insistência nesse 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. (EDELMAN, 2004, p. 31, tradução nossa)

Nesse sentido, servir a ave crua e com penas parece uma alegoria de como a pulsão de morte se mobiliza em direção a uma política antiassimilacionista. É interessante perceber que a repercussão jornalística da querela tende a utilizar a palavra “morto” como adjetivo para o pássaro entregue aos avaliadores do programa. Se estivesse depenada, cozida e propriamente decorada enquanto “comida”, a perdiz paradoxalmente perderia seu *status* de “morta”, embora, por óbvio, tampouco a poderíamos considerar “viva”. O pássaro é morto apenas porque não passou por um ritual de purificação, que, através da técnica gastronômica, facilmente o transmutaria de um cadáver para um alimento.

Aqui, podemos pensar na ação de Saray como uma paródia: a morte, que se presentifica inevitavelmente em uma alimentação baseada em carne, aparece na sua literalidade, sem purificação, expondo-nos a uma animalidade ‘contra a qual’ a categoria “humano” é performada. O abalo *queer*, como aponta Gabriel Giorgi (2016), é intimamente relacionado à exposição dos limites da humanidade, de modo que o movimento de abjeção mantenha nas fronteiras do reconhecimento um limite indiscernível entre humano e animal – que é, simultaneamente, um lugar de violência e de potência e subversão.



A ave morta, explicitamente morta, mas decorada com ironia na simulação de um alimento – apresentando, por fim, a própria condição cadavérica da comida – parece se relacionar a uma recusa do futuro, tal qual pressuposta na negatividade radical de Edelman (2004). Ante a política de inclusão – que, pela resposta institucional do programa televisivo, confirma-se como uma política de assimilação ao afeto normativo –, a ‘queeridade’ levantada por Saray oferece uma homenagem à morte, uma paródia que expõe a morte sem o ritual gastronômico de purificação. Tampouco poderíamos dizer que é uma “morte crua”, avessa a qualquer ritualização, pois os ornamentos alimentícios estão ali, compondo a imagem bizarra do cadáver decorado com legumes e farofa. É uma morte apresentada de modo perverso pela ironia da impossibilidade de sua purificação. Nada mais *queer* do que isso.

No entanto, pouco nos interessa assumir a imagem de Saray enquanto uma heroína antinormativa e antifuturista, como poderia anunciar uma avaliação ingênua do programa e suas repercussões. Pelo contrário, nosso ponto é, justamente, o campo contraditório no qual essas disputas emergem, mobilizando elementos controversos e, muitas vezes, incompatíveis entre si – de modo a ruir qualquer ímpeto teórico totalizante na avaliação de eventos da realidade. Essa contradição é o ponto-chave de nosso entendimento para a querela aqui analisada, à medida que a formulação teórica desenvolvida parece colidir-se com um dos principais argumentos contrários à expulsão da participante do *MasterChef*, defendendo a concorrente pelo fato de que usaria o dinheiro para realizar o sonho de tornar-se mãe, contratando o serviço de uma barriga de aluguel. Nada menos *queer* do que isso.

4 Entre a ave morta e o filho por vir

Como poderíamos analisar a incomensurabilidade performada pelo encontro inusitado e excêntrico, mas reiterado diversas vezes em meios públicos, entre o cadáver de perdiz e a potencial criança em via de ser gestada? Não considerariamos uma surpresa a aparente incongruência entre os dois momentos da polêmica analisada: de um lado, a contestação raivosa e irônica pela via da morte; de outro, a retomada da vida como ponto de sustentação e defesa da concorrente eliminada. Se o primeiro ato expõe a irredutibilidade do afeto minoritário a uma normatividade afetiva, manifesta pela performance raivosa e paródica do cadáver de perdiz enfeitado com legumes, o segundo aponta justamente seu inverso. Trata-se, aqui, de uma redenção pela vida, pela capacidade de – a partir das técnicas disponíveis, que requerem alto investimento financeiro – gestar um novo ser e sustentar o futuro da sociedade e da política através da prole, como no ideal de Criança tanto referido e criticado por Edelman (2004).



A incongruência, em nossa análise, não informa uma exceção das circunstâncias específicas, constituindo-se, pelo contrário, como fundamental ao terreno político, local onde tomam espaço os afetos, os desejos, as pulsões – principalmente quando alguns teóricos preferem enfatizar o seu suposto caráter racional e deliberativo. Dessa forma, o campo dos assuntos públicos – que, nas primeiras décadas do século XXI, se apresenta na difusão entre inúmeros canais comunicativos, tomando destaque as redes sociais e veículos de informação on-line –, parece-nos ser, precisamente, o *locus* da heterogeneidade e das contradições, de modo que a oposição a tais características, em vias de buscar uma política coerente e linear, indica-nos a recusa do potencial *queer* inerente à própria política.

À primeira vista, nossa análise da polêmica do *MasterChef* poderia conduzir a uma diferenciação entre duas perspectivas políticas opostas, uma assimilacionista – pautada pela estratégia da inclusão e da assimilação – e uma *queer*, levada à cabo pela subversão, pela afronta e pela recusa. Embora essa distinção seja importante, nossa articulação entre diversos autores identificados com esse campo objetiva assinalar que há dissenso mesmo no caminho já marcado pelo *queer*: há diversas interpretações e proposições sobre o que significa subverter, afrontar e recusar, alguns aparentemente inconciliáveis entre si, e cada uma delas traz implicações éticas, políticas e afetivas específicas.

Tais reflexões apresentam amplo desenvolvimento na obra de Judith Butler (2020), que aponta para uma incomensurabilidade constitutiva na relação política do sujeito com as normas que o circunscrevem. De um lado, é impossível viver sem as normas, à medida que elas fornecem as condições de possibilidade para a emergência de algo que se reconheça como “eu”; de outro, é impossível viver com elas, dado que atuam na produção de esquemas de inteligibilidade para o mundo, impondo a determinados sujeitos o local de abjeção, violência e precarização que sustenta os seus limites constitutivos. Dessa forma, a relação com as normas sempre se dá em uma contradição entre vida e morte: nos apegamos a elas pelo esforço narcísico de existir, ao mesmo tempo que lutamos contra elas nas vias de uma ação política de contestação.

O caso Saray, assim, expõe o paradoxo constitutivo das políticas *queer*: de um lado, a pulsão de morte, a rejeição do mundo tal qual se apresenta, a recusa autodestrutiva do futuro; de outro, a necessidade de vincular-se à norma para garantir reconhecimento, sustentando, mesmo precariamente, uma existência terrena. Desse modo, podemos concluir que a preservação do futuro, apontando para a continuidade da espécie, ainda figura como uma estratégia de inteligibilidade e proteção, fornecendo reconhecimento em intentos de preservar o sujeito de sua



exposição à precariedade, mesmo em situações que mobilizam, justamente, a morte como vetor de ação e contestação.

5 Considerações finais

Neste artigo, tentamos mobilizar a potência política de distintas vertentes dos estudos *queer* a partir de um fato midiático que tomou a atenção de redes sociais on-line, sobretudo na Espanha, mas vem se expandindo também a outras localidades do globo de forma viral. Sobre o caso de Saray, a mulher trans e cigana expulsa do *MasterChef* por apresentar um animal não cozido e com penas aos jurados, constatamos, inicialmente, o caráter afetivo implícito nas políticas de integração. O projeto de incluir a diversidade no elenco do programa televisivo, como visto, é acompanhado de um esforço de modulação afetiva que adapta sujeitos minoritários a modelos hegemônicos heteronormativos de sensibilidade nacional.

Por essa via, concluímos que a normatividade também opera em uma cidadania afetiva, impondo a rejeição de uma zona abjeta das afeições, contra a qual um ideário de sujeito é performado – mais europeu, mais espanhol. A recusa da participante em ceder a tal ímpeto, no entanto, nos fez refletir sobre a insistência em um afeto minoritário, tal qual apresentada pela artista Nao Bustamante na performance analisada por José Muñoz. Além disso, o fato dessa recusa resultar inevitavelmente em sua expulsão do *reality show* nos levou a considerar uma possível disposição (auto)destrutiva da política antinormativa. Assim, sob a luz da negatividade e da pulsão de morte, apontamos a paródia presente na revolta da concorrente: apresentar um animal morto cru e decorado com legumes acaba por explicitar que ele continuaria morto caso o ritual culinário tivesse sido performado.

Por fim, apresentamos a contradição entre tal ato de revolta e a sua sustentação no debate público, balizada pela idealização da maternidade e da procriação. Refletindo sobre as disputas entre a vida e a morte no terreno da política, apontamos que nenhuma delas se concretiza em totalidade, já que a política – e a política *queer*, em específico – é justamente o campo de complexidade onde se entrelaçam o apego à vida, ao futuro e ao reconhecimento com pulsões destrutivas, disruptivas e antissociais.

Referências

AHMED, S. *On being included: racism and diversity in institutional life*. Durham: Duke University Press, 2012.



AHMED, S. *The cultural politics of emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.

ARJONA, A. Saray: Yo no me presenté a Masterchef, una redactora del programa contactó conmigo. *Diario de Córdoba*, Córdoba, 6 maio 2020. Disponível em: <https://bit.ly/3iG91N9>. Acesso em: 26 maio 2020.

AVENDAÑO, T. Gitana y trans en ‘Masterchef’: cuando la apuesta por la diversidad sale mal. *El País*, Madrid, 10 maio 2020. Disponível em: <https://bit.ly/3eG3PHV>. Acesso em: 26 maio 2020.

BERSANI, L. *Homos*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

BERSANI, L. Is the rectum a grave? *October*, Cambridge, v. 43, p. 197-222, 1987.

BUTLER, J. *Corpos que importam: os limites discursivos do sexo*. São Paulo: N-1 Edições, 2019.

BUTLER, J. *The force of nonviolence: the ethical in the political*. London: Verso, 2020.

CASERIO, R. *et al.* The antisocial thesis in queer theory. *PMLA*, Cambridge, v. 121, n. 3, p.819-828, 2006.

EDELMAN, L. *No future: queer theory and the death drive*. Durham: Duke University Press, 2004.

FREUD, S. *Além do princípio do prazer*. Porto Alegre: L&PM, 2016.

GIORGI, G. *Formas comuns: animalidade, literatura, biopolítica*. Rio de Janeiro: Rocco, 2016.

GREGG, M.; SEIGWORTH, G. J. *The affect theory reader*. Durham: Duke University Press, 2010.

HALBERSTAM, J. *Queer art of failure*. Durham: Duke University Press, 2011.

MUÑOZ, J. E. Fantasmas do sexo em público: desejos utópicos, memórias queer. *Periódicus*, Salvador, v. 1, n. 8, p. 4-19, 2017.

MUÑOZ, J. E. Feeling brown, feeling down: latina affect, the performativity of race, and the depressive position. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Chicago, v. 31, n. 3, p. 675-688, 2006.

