



O estereótipo, o olhar e a injúria

Felipe Machado¹

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
machadofemail@gmail.com

Resumen: O artigo parte do texto *O corpo utópico*, de Michel Foucault, para pensar as relações raciais em interseção com questões de gênero e sexualidade. Tendo isso em vista, propõe uma relação entre o estereótipo, a injúria e a experiência do olhar, tal como descrita por Frantz Fanon, como gesto que atravessa corpos não conformes às normas do regime heteropatriarcal, contrastando, por outro lado, a lógica da política de direitos e da representatividade e sua lógica com a problematização das garantias levantada por Stuart Hall.

Palabras clave: Estereótipo – Injúria – Raça – Corpo

The article takes Michel Foucault's text *The utopic body* to think racial relations in intersection with gender and sexuality. Considering this, the article suggest a relation between stereotype, injury and the regard experience as described by Frantz Fanon, as a common gesture to bodies that doesn't fit the heteropatriarchal norms, contrasting, on the other hand, the representational politics of wright and its logic with the issue of warranty as pointed by Stuart Hall.

Keywords: Stereotype – Injury – Race – Body

¹ **Felipe Machado.** Doutorando em Literatura, Cultura e Contemporaneidade pela PUC-Rio, onde desenvolve trabalho sobre dança, sexualidade e racialidade entre Rio de Janeiro e Salvador, tendo concluído o Mestrado pelo mesmo programa, em pesquisa acerca de gênero e sexualidade, com bolsa sanduíche na Facultad de Humanidades y Artes da Universidad Nacional de Rosario.

Em *O corpo utópico*, Michel Foucault busca desfazer um senso comum sobre o corpo: a ideia de que o corpo é o contrário de uma utopia; de que a utopia é justamente aquilo que faz o corpo estar em outro lugar, fazendo dele um “corpo incorporal”. Para isso, ele não se priva de partir deste lugar comum em relação ao corpo, dessa estranha obrigatoriedade de um acoplamento entre um ser e um corpo, da impossibilidade de estar fora do próprio corpo, ainda que carregá-lo possa ser um fardo, uma experiência de sofrimento, no caso de um sentimento de inadequação, visão esta que evoca a ideia dual e dicotômica de essência e aparência.

Para isso, Foucault não se resguarda de enfrentar o senso comum como ponto de partida para desfazê-lo, torcê-lo e recolocá-lo sob outra perspectiva. Assim, se, num primeiro momento, o corpo é tido como “uma gaiola de que não gosto”, “o lugar sem recurso ao qual estou condenado” (Foucault *O corpo utópico* 7-8), essa concepção dá lugar a um corpo menos fechado, mais entreaberto; opaco, mas, ao mesmo tempo, penetrável, “corpo-fenda” (Kiffer *Sobre limites e corpos extremos* 27). É neste corpo fendado, poroso e opaco a um só tempo, no qual as coisas penetram permanecendo, ainda assim, por vezes, no exterior, que nascem as utopias, isto é, a utopia precisa de corpo para existir; e, sendo o corpo imprescindível à utopia, ela, então, já não é o que coloca o corpo fora de seu lugar, mas o que está sempre no corpo, selada nele, ainda que “retorne contra ele”: “uma coisa é certa, o corpo humano é o ator principal de todas as utopias” (Foucault *O corpo utópico* 12). Então, o corpo é visto como “o ponto zero do mundo, lá onde os caminhos e os espaços se cruzam [...], é dele que saem e se irradiam todos os lugares possíveis, reais ou utópicos” (14). Isto faz, segundo ele, com que o corpo esteja sempre em outro lugar, sempre “em parte alguma” que não *aqui* –justo o oposto ao senso comum do qual partia.

Ele aponta, no entanto, três experiências que afastariam a utopia constante em que se encontra o corpo, trazendo-o para o “aqui”, fazendo-nos “tomar corpo” e entendê-lo como um todo e não como uma composição fragmentária. Tais seriam, primeiramente, a imagem do espelho e o cadáver: “Graças a eles, ao espelho e ao cadáver, é que nosso corpo não é pura e simples utopia” (15). E, ainda,

a experiência de “fazer amor”, que nos faria sentir o corpo refluir sobre si, “existir, enfim, fora de toda utopia, com toda densidade, entre as mãos do outro”:

O amor, também ele, como o espelho e como a morte, sereniza a utopia de nosso corpo, silencia-a, acalma-a, fecha-a como se numa caixa, tranca-a e a sela. É por isso que ele é parente tão próximo da ilusão do espelho e da ameaça de morte; e se, apesar dessas duas figuras perigosas que o cercam, amamos tanto fazer amor, é porque no amor o corpo está *aqui* (16).

No entanto, apesar das três situações apontadas por Foucault como aquelas que suspendem ou acalmam a utopia do corpo, haveria ainda outra experiência que “nos ensina [...] que temos um corpo, que este corpo tem uma forma, que esta forma tem um contorno, que no contorno há uma espessura, um peso; em suma, que o corpo ocupa um lugar” (15). Tal situação é descrita por Franz Fanon em *Pele negra, máscaras brancas*:

“Olhe, um preto!” Era um *stimulus* externo, me futucando quando eu passava. Eu esboçava um sorriso.

“Olhe, um preto!” É verdade, eu me divertia.

“Olhe, um preto!” O círculo fechava-se pouco a pouco. Eu me divertia abertamente.

“Mamãe, olhe o preto, estou com medo!” Medo, medo! E começavam a me temer. Quis gargalhar até sufocar, mas isso tornou-se impossível (105).

A experiência da injúria, assim como da imagem no espelho, da morte e do fazer amor, parece também colocar o corpo “*aqui*”, trazê-lo para um lugar, ou apontar que ele ocupa um lugar. E, além de um contorno, uma espessura, um peso, apontam no corpo uma cor de pele, no caso descrito por Fanon, ou ainda um sexo, um gênero, uma prática sexual – atados inevitavelmente a um julgamento. Esse reconhecimento do corpo pela injúria vem certamente de fora, isto é, de um “outro” (sempre em relação ao “eu” em questão) que me aponta, este outro por sua vez vendo-me como outro. Assim, o reconhecimento do corpo pela injúria está inevitavelmente atrelado à dinâmica dicotômica entre eu e outro, como o relato de Fanon evidencia, no qual “o conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação” (104). A estratégia proposta por Fanon toma essa negação e a transforma em afirmação, a partir da experiência mesma da injúria, o que foi levado a cabo tanto pelo movimento negro quanto por demais movimentos sociais

de grupos minoritários, como o movimento LGBT e o movimento feminista, guardadas as inúmeras diferenças e particularidades de cada um que, inclusive, sequer podem ser tidos como homogêneos.

Diante do racismo (este que se inscreve no corpo biológico, inerente a um saber constituído no período da modernidade no Ocidente, período este também das dominações coloniais) e da experiência da injúria, Fanon aponta que o “esquema corporal” dá lugar a um “esquema epidérmico racial”, no qual a pele –e, mais precisamente, a cor da pele– assume um papel central nesse reconhecimento de si pelo olhar de um outro. Cabe pensar se não seria esse corpo evocado por Foucault um tanto neutro, isto é, não racializado, não generificado e não sexualizado, e quais as implicações disto.

Em debate recente, Dora Silva Santana, doutoranda em Estudos Africanos e da Diáspora Africana na Universidade do Texas em Austin, apontou essa experiência do olhar abordada por Fanon como algo que estaria na interseção entre as questões de gênero e raça (no caso, de pessoas trans e negras), isto é, uma espécie de gesto paradigmático, se podemos chamar assim, tanto da experiência do racismo quanto da transfobia.² Esse olhar que aponta, é como se dissesse, sempre, “Olhe, um preto”, “Olhe, uma travesti, um/a transexual”, “Olhe, uma bicha, um sapatão”. Esse olhar, no momento em que aponta, traz o corpo para *aqui*. Ainda que não seja o corpo tal como alguém se percebe, senão como um outro percebe ou classifica, o olhar coloca o corpo em um *aqui* irremediável, apontando o esquema corporal em questão; ele pretende mostrar, enfim, “que temos um corpo, que este corpo tem uma forma, que esta forma tem um contorno, que no contorno há uma espessura, um peso; em suma, que o corpo ocupa um lugar”. Apesar de Foucault não ressaltar isto nas experiências da morte, do espelho ou do amor, este é um lugar sexuado, generificado ou racializado. No caso da injúria, essa marca é ressaltada porque é o que a fundamenta, de acordo com a velha preocupação em classificar, como apontam Gilles Deleuze e Claire Parnet em um trecho de *Diálogos*:

² Em conversa sobre negritude e construção de gênero ocorrida na Casa 24, no Rio de Janeiro, em 20 de julho de 2014. Permito-me fazer a referência sem bibliografia.

Ficará estabelecido tantas dicotomias quanto for preciso para que cada um seja fichado sobre o muro, jogado no buraco. Até mesmo as margens de desvio serão medidas segundo o grau da escolha binária: você não é branco nem negro, então é árabe? Ou mestiço? Você não é nem homem nem mulher, então é travesti? (31).

Todavia, é curioso notar como Foucault chega a abordar essa experiência do olhar: “Corpo absolutamente visível, em um sentido: sei muito bem o que é ser olhado por alguém da cabeça aos pés, sei o que é ser espiado por trás, vigiado por cima do ombro, surpreso quando percebo isso, sei o que é estar nu; no entanto, este mesmo corpo que é tão visível, é afastado, captado por uma espécie de invisibilidade da qual jamais posso desvencilhá-lo” (10). O olhar, então, não é necessariamente um olhar de apontar, mas pode sê-lo, dada a sensação de estar sendo vigiado, analisado. A invisibilidade de que fala Foucault, por sua vez, refere-se à impossibilidade de olhar o corpo como um todo, todas as partes do corpo ao mesmo tempo, ao fato de que sempre haverá partes do corpo fora de nosso alcance e de que o corpo só nos aparece de maneira fragmentária.

Essa relação entre visibilidade e invisibilidade pode assumir outras dimensões e outros sentidos quando referida à experiência do olhar de que fala Fanon. Trata-se, então, de processos de visibilização e invisibilização. Se, até o momento do olhar, talvez a cor da pele fosse não classificada ou irrelevante, ela torna-se, então, visível e, na experiência do racismo, essa visibilidade tem um teor negativo. Guardadas as diferenças entre a constituição de raça, sexo, gênero e sexualidade e à maneira como se lida com cada uma dessas constrições, o mesmo pode acontecer com um corpo desviante em relação a uma forma corporal normativa, como ocorre com homens com buceta e mulheres com pau; ou ainda um comportamento sexual subsumido por uma conduta, um modo de ser, no caso de bichas e sapatões, calcado no que se espera dos gêneros e dos sexos masculino e feminino. A esse respeito, Judith Butler observa que as normas são primordialmente do domínio da expectativa: “as normas ‘existem’ menos que são ‘esperadas’, pertencem ao domínio da antecipação e da imaginação, a um campo imaginário de regulação do gênero” (Butler *Humain, Inhumain* 12). A relação entre visibilização e invisibilização estaria, pois, ligada a esse domínio da expectativa.

Essa injunção entre a experiência do olhar, tal qual apontada por Fanon e Dora, e um domínio da expectativa, seria, pode-se dizer, indissociável da questão do estereótipo, sobretudo se pensarmos no caráter ambivalente do estereótipo tal qual proposto por Homi Bhabha. Segundo Bhabha, se o estereótipo tanto resiste, isto se deve à ambivalência que carrega, que estabelece uma relação ao mesmo tempo de fascínio e repulsa, desejo e escárnio, justamente por funcionar pelo excesso. Nesta concepção proposta por Bhabha, a produção do “outro” é indispensável ao discurso colonial e à forma de governo que exige “ao mesmo tempo um ‘outro’ e ainda assim inteiramente apreensível e visível” (Bhabha *A outra questão* 124). Essa visibilidade se daria precisamente na experiência do olhar que Fanon descreve, uma visibilidade que busca apontar e compreender o “outro” – tanto no sentido de criar significações acerca de, quanto de contê-lo, confiná-lo em um conjunto apreensível. Segundo Bhabha:

Quando Fanon fala do posicionamento do sujeito no discurso estereotipado do colonialismo, ele oferece ainda mais suporte a meu argumento. As lendas, estórias, histórias e anedotas de uma cultura colonial oferecem ao sujeito um ‘Ou/Ou’ primordial. Ou ele está fixado em uma consciência do corpo como uma atividade unicamente negadora *ou* como um novo tipo de homem, uma nova espécie. O que se nega ao sujeito colonial, tanto como colonizador quanto colonizado, é aquela forma de negação que dá acesso ao reconhecimento da diferença. É aquela possibilidade de diferença e circulação que liberaria o significante de *pele/cultura* das fixações da tipologia racial e cultural ou da degeneração (130-131, grifos do autor).

Ou seja –e este é o argumento de Bhabha–, o estereótipo não é uma simplificação porque é falso, mas porque é fixo, ou porque busca fixar o que é proteico, e, em certo sentido, dinâmico; consiste, assim, em uma forma presa de representação que trabalha na negação da diferença, gerando um problema para as representações dos sujeitos subalternizados nas relações psíquicas e sociais. Gayatri Spivak, em seu texto seminal *Pode o subalterno falar?* também sublinha esse problema da representação, lembrando que esta evoca tanto o sentido estético quanto político, que não funcionam separadamente. Na construção da “fantasia colonial” do estereótipo, a pele, assim, torna-se o “significante chave” da diferença cultural e racial, de modo que a brancura passa a ser “ao mesmo tempo

cor e ausência de cor” (Bhabha *A outra questão* 132) ao afirmar-se enquanto supremacia racial, e, por isso, ‘passa’ com neutralidade –assim como qualquer forma representativa que se constitua como norma.

Apoiado na psicanálise, campo sobre o qual não nos debruçaremos por hora, Bhabha fala em uma “pulsão escópica” por parte do poder colonial no que tange à experiência do olhar exposta por Fanon, isto é, uma compulsão pelo prazer de “ver” no jogo entre prazer e poder que compõe a ambivalência inerente ao estereótipo, jogo que ao mesmo tempo demanda e rejeita a diferença marcada pela fixidez do estereótipo. Essa fixidez busca impedir, como fica nítido no trecho de Fanon citado acima, que a diferença seja vista como positiva, ou, ao menos, que esteja desassociada de uma hierarquia que impede a autonomia e o prestígio dessa diferença, e que o sujeito subalternizado circule na esfera e nos espaços sociais, a não ser restritamente, mantendo-se o *status quo* e os privilégios do grupo majoritário em questão – o que estabelece, assim, as relações de poder inerentes a essas hierarquias e categorias.

Ora, pode-se dizer que a injúria (mas não apenas) funciona exatamente neste sentido, de reafirmar constantemente o estereótipo e lembrar ao sujeito subalternizado o “seu lugar” no âmbito social. Mas, ao mesmo tempo, explicita uma relação de fascínio pela diferença, pelo que se desvia, que se manifesta pela violência. Além disso, pode-se dizer que, ao fim e ao cabo, talvez essa ambivalência e a injúria explicitem justamente a impossibilidade de compreender “o outro”, o fato de que “o outro” sempre escapa, e a falibilidade e fragilidade dessa relação binária eu/outro que baseia o discurso colonial.

No estereótipo, o corpo enquanto fenda, isto é, espaço nem aberto, nem fechado, mas entreaberto, como coloca Ana Kiffer, e como pode ser vislumbrado no texto de Foucault, é sobrepujado pela expectativa de se poder fechar o corpo, cerrá-lo em classificações determinadas; de onde a sensação de se estar preso a um corpo como uma carcaça. Entretanto, o corpo sempre escapa às tentativas de fechá-lo numa significação unívoca e impermeável; e isto porque essas tentativas são sempre forçadas, não existindo “enquanto tais”, ou “em si mesmas”. Exemplo disto é o caso descrito por Fanon, em que é por imposição do olhar alheio que ele é obrigado a perceber-se negro e perceber o valor que é atribuído à sua negritude.

Essa impossibilidade do cálculo exato e completo –sobre a vida enquanto instância biológica, e sobre o corpo, que é o ponto de aplicação primordial desse saber que pretende calcular a vida– desestabiliza o domínio da expectativa e acarreta, pode-se dizer, na injúria, sempre em uma relação de repulsa e fascínio. Assumir essa ambivalência mostra-se mais profícuo para se pensar a relação com os estereótipos inerentes às categorias de raça, gênero e sexualidade, tais como homem/mulher, masculino/feminino, heterossexual/homossexual, preto/branco, do que seguir pensando nestas enquanto termos opositivos que se anulam –mesmo a categoria que reafirma sua supremacia através de “outra” como subalternizada, tem os estereótipos às quais está submetida, vinculados às respectivas normas que a regulam.

Sendo o corpo o ponto de aplicação primordial do biopoder no processo colonial moderno, a colonização dos corpos não ocorre apenas a nível racial, como também de gênero, sexo, sexualidade, classe, idade, no que se define como habilidade/inabilidade (as chamadas “deficiências” ou incapacidades). O olhar não se restringiria, assim, ao gesto em si de olhar, mas abarcaria essa relação de prazer/poder do discurso colonial, que se insere e vincula-se a uma ordem falocêntrica e patriarcal. No caso do racismo, como coloca Bhabha, “a pele, como significante da discriminação, deve ser produzida ou processada como visível” (136). Assim é que a diferença é marcada negativamente e a norma –no caso, branca– permanece neutra ou menos perceptível. O estereótipo, pois, funciona como uma forma de fixar essa significação, uma forma sempre pré-determinada ou pressuposta e que induz previamente a determinados valores os aspectos, como na citação de Fanon em que a cor de sua pele provoca medo.

Neste sentido, interessa o argumento de Stuart Hall ao definir raça como um significante flutuante. Ao desessencializar a ideia de raça, o significante se descola de uma significação única, adquirindo mais mobilidade; por outro lado, Hall coloca em evidência as garantias como ponto central na política de direitos atrelada às identidades. Abordar a raça como um fato discursivo pode se inserir em uma perspectiva construtivista ou discursiva, como Judith Butler o faz ao elaborar a concepção de que o gênero é performático. Porém, pode também servir metodologicamente como estratégia de pensamento na criação de alternativas

políticas.³ Isto quer dizer que o termo raça está mais próximo da linguagem do que da constituição biológica das pessoas, “como conceito classificatório importante no sistema de diferença e, não por coincidência, um ‘significante flutuante’ ou ‘deslizante’” (Sovik *Pensando com Stuart Hall* 6).

Ao apontar a raça como um “campo de significação”, Hall sublinha o caráter “relacional e não essencial” do termo, “sujeito a um processo constante de redefinição e apropriação” (*Raça, significante flutuante* 3), o que se vê nitidamente na reapropriação e significação dos termos “negra/o” e “preta/o” pelo Movimento Negro, por exemplo, ou ainda em ações afirmativas como a política de cotas raciais nas universidades públicas.

O termo “raça”, portanto, não funcionaria fora de um esquema relacional, o que de modo algum sinaliza um relativismo irreduzível, mas permite deslocar a raça de seu aspecto biológico para o âmbito histórico-cultural. Ainda assim, como ressalta Liv Sovik, “o pensamento biológico nunca sai inteiramente de cena, não porque as diferenças são genéticas, [...] mas porque são visíveis” (7), concepção que, de fato, aproxima a diferença racial das diferenças de sexo e gênero, como apontado tanto pela autora (8) quanto por Hall (8). Tomar essas construções como discursos que todavia são incorporados, encarnados, significa pensar de que maneira elas operam como códigos de inteligibilidade dos corpos no âmbito social, bem como “a forma como organizamos as diferenças em sistemas de sentido” (Hall *Raça* 4).

Isto nos coloca novamente diante da experiência do olhar e do problema dos estereótipos. Mas, a “nós”, quem? Não se pode falar senão inserido em um “lugar de fala”, ou um espaço de enunciação, como o próprio Hall alerta. Esse lugar não pretende fixar a fala nem sobrepor o sujeito da enunciação ao discurso, senão, de alguma forma, localizar a produção discursiva, mostrando que não existe produção de conhecimento e de pensamento desinteressada e neutra, tampouco desprovida de uma experiência vivida que contribui para a perspectiva da mesma. A experiência do olhar enquanto paradigmática de sujeitos subalternizados ou

³ Agradeço à professora Liv Sovik por esta observação, na aula de 16/4/2014 da disciplina Comunicação, Identidade e Representações, na ECO/UFRJ.

pertencentes a grupos minoritários⁴ vem a desnaturalizar os lugares de privilégio. Nesse sentido, a identidade tem uma função estratégica, mas é urgente que também seja desconstruída enquanto dado natural e a consequente naturalização dos privilégios de sexo, gênero, raça, classe etc.

É tendo esse panorama em vista que Hall ajuda a pensar a branquitude e a questioná-la como lugar de privilégio. Como aponta ainda Liv Sovik, a branquitude está “abaixo da crítica” (167) por tratar-se de um campo de estudos pouco atraente aos olhos acadêmicos, o que apenas evidencia o problema geopolítico do lugar de enunciação na produção de conhecimento legitimada como científica: “A branquitude tampouco tem sido considerada digna da atenção de teóricos, apesar de sua neutralização ser um problema político e estratégico para qualquer teoria do futuro das sociedades ocidentais e da opção pela vida” (168).

As relações raciais tornam-se um embate complexo de forças quando, por um lado, não se trata de dizer levemente que as constrações identitárias são ficções puras, principalmente quando se precisa delas para movimentar-se na política de direitos; e quando, por outro lado, não se pode tomá-las como dados essenciais e, desse modo, reforçar os preceitos do discurso colonial (mesmo quando há uma reapropriação e ressignificação dos termos por parte dos grupos minoritários, isso também pode configurar um risco de recair na eleição e concepção de novas ou outras ‘essências’ que, ao fim e ao cabo, correspondem a um mesmo funcionamento discursivo, ou à mesma lógica que se pretende ‘combater’). Essa tensão e essa relação delicada estão presentes o tempo todo tanto na esfera das negociações institucionais quanto no que aparentemente é mais banal do cotidiano, “em que as prerrogativas do branco se afirmam sem ou com alarde” (Sovik *Preto no branco* 167).

O fato das diferenças se darem no plano da visibilidade ou da visibilização torna evidente a consequência material das produções discursivas. No entanto, Hall aborda a questão de uma suposta oposição entre o regime discursivo e a materialidade do corpo de maneira contundente. Segundo ele,

⁴ E aqui refiro-me às minorias como o que se desvia ou não corresponde ao modelo majoritário “homem branco macho heterossexual de classe média habitante das cidades”.

[é] exatamente essa a função de invocar o corpo como o último significante transcendental, como se ele fosse o marcador além do qual todos os argumentos são suspensos, toda linguagem cessa; como se todo discurso fosse derrubado diante dessa realidade. Acho que não podemos nos desviar da realidade de raça porque a própria realidade de raça é o obstáculo que nos separa de uma compreensão mais profunda do sentido de dizer que raça é um sistema cultural (7).

Cabe pensar, portanto, se a atitude de recorrer ao corpo como recurso último e irrefutável não acabaria também fechando-o, como quer a vontade de saber e de calcular a vida. Certamente, na estrutura de uma democracia representativa, é muito difícil se movimentar sem recorrer a essas categorias, sem precisar inverter as hierarquias, usá-las, ao menos estrategicamente, para que os grupos subalternizados sejam legitimados e reconhecidos, e acedam às políticas de direitos civis. No entanto, mesmo diante desse contexto, Hall desafia a pensar como seria movermo-nos sem essas garantias, e até que ponto esse recurso ao corpo na política de direitos não é, também, a reafirmação da mesma ordem que pretende contestar.

Ainda que se critique a invocação do corpo como significante transcendental, de fato o corpo no texto de Foucault parece demasiadamente neutro.⁵ E isso consiste em um problema não porque ele não se atém à “realidade”, senão porque pode ser lido como um indício da branquitude enquanto cor e ausência de cor ao mesmo tempo. É sintomático que a injúria tenha sido, de certa forma, tangenciada, quando ele diz “sei muito bem”, em trecho citado acima, mas também negligenciada como gesto que coloca o corpo em um “aqui”, que faz lembrá-lo que ocupa um lugar, e que isso venha a ser explicitado por Fanon através da experiência do olhar. A injúria (mas não apenas, novamente), por sua vez, estaria na imposição da produção discursiva à prática que determina o corpo como ponto

⁵ Foucault chega a tangenciar a questão racial, sem, no entanto, se ater a ela. É quando menciona a alma como utopia –branca– que apagaria a topologia do corpo na história ocidental: “Minha alma é bela, é pura, é branca; e, se meu corpo lamacento –de todo modo não muito limpo– vier a sujá-la, haverá sempre uma virtude, haverá uma potência, haverá mil gestos sagrados que a restabelecerão na sua pureza primeira” (Foucault *O corpo* 9). De fato, sabemos como o quesito de ter ou não alma foi um argumento de cunho religioso que justificou a subalternização de povos indígenas e negros, isto é, não brancos, no processo colonial. Ter alma seria, assim um atributo do homem europeu e ‘civilizado’, e o reconhecimento como “humano” passava pela possibilidade de ter ou não alma, o que era concedido, certamente, pela mesma lógica discursiva colonial que assim determinava.

de aplicação primordial desses discursos, nessa injunção entre uma forma de saber e uma conduta. Não se trata de dois processos isolados, teoria e prática, mas de práticas que funcionam em continuidade.

Isto reencaminha ao problema das garantias. A política identitária de direitos demanda que haja alguma garantia, e é essa busca da garantia que nos prenderia ao traço biológico, de acordo com Hall:

[T]anto a política de raça quanto a de anti-raça estão fundadas na noção de que, de alguma maneira, em algum lugar, seja através da biologia, ou da genética, ou da fisiologia, da cor, ou algo que não seja a história e a cultura humanas, há uma garantia da verdade e autenticidade das coisas nas quais acreditamos e que queremos fazer. [...] Não sabemos como conduzir a política sem garantia (8).

O argumento de Hall, aqui, toca direta e enfaticamente a questão dos estereótipos, fundados sobre concepções biológicas, especialmente no que diz respeito à raça, sexo, gênero e sexualidade enquanto parâmetros científicos que serviram e servem ao discurso colonial e heteropatriarcal moderno e suas práticas de dominação, portanto criados na mesma época por uma conjunção de saberes biomédicos, jurídicos e sociais. Como, portanto, movimentar-se diante disso, tanto política quanto epistemologicamente? Como criar possibilidades que se desvencilhem das garantias?

O deslocamento da questão biológica para a questão histórico-cultural pode ajudar a deslocar o campo de discussão, mas, ainda assim, segundo Hall, acaba recorrendo às garantias. A problematização da branquitude enquanto lugar privilegiado em uma sociedade racista não só passa por aí como é um movimento imprescindível na busca por novas possibilidades do pensamento e da vida em coletividade.

Dos desafios que o pensamento ocidental parece enfrentar hoje, a branquitude é incontornável. É um trabalho de pensar, dentre tantas, duas questões que gostaria de destacar para encerrar, e que este texto serviu como um preâmbulo: Como criar espaços de enunciação no qual as relações raciais sejam possíveis sem se inserirem em uma lógica (colonial) de hierarquia, poder e, portanto, expropriação? E, no entrecruzamento com questões de gênero e

sexualidade, como pensar as relações interracialis que não estejam capturadas pelas relações de poder?

Uma aposta seria tomar o afeto enquanto política que abra espaço, uma fenda no corpo do pensamento, para repensar as relações capturadas pelas noções muito estritas e pelas normas tanto de gênero, quanto de sexualidade e de racialidade. E isto não quer dizer politizar as relações, reinstalando-as em discursos já prontos, mas, perceber que toda relação, seja de que natureza for, está inserida numa determinada lógica política e social que a pré-determina, que inevitavelmente esbarra no problema das garantias, na crueza de uma expectativa ou na insistente fixidez de estereótipos encardidos, mas, que jamais pode capturá-la por completo.

Bibliografía

Bhabha, Homi K. “A outra questão: O estereótipo, a discriminação e o discurso do colonialismo”. *O local da cultura*. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

Butler, Judith. *Humain, inhumain. Le travail critique des normes. Entretiens*. Trad. Jérôme Vidal et Christine Vivier. Paris: Éditions Amsterdam, 2005.

Butler, Judith. “Prólogo. Transexualidad, Transformaciones” (Trad. Beatriz Preciado). Missé, Miquel y Gerard Coll-Planas (eds.). *El género desordenado: críticas en torno a la patologización de la transexualidad*. 2ª ed. Madrid: Egales, 2011.

Deleuze, Gilles & Claire Parnet. *Diálogos*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

Fanon, Franz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

Foucault, Michel. “O corpo utópico”. *O corpo utópico; As heterotopias*. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

Kiffer, Ana. “Sobre limites e corpos extremos”. Schøllhammer, Karl Erik y Heindrun Krieger Olinto (orgs.). *Literatura e Criatividade*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012.

Hall, Stuart. “Raça, o significante flutuante”. *Revista Z Cultural*. Ano VIII, Nº 2, 2013. Web. <http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/raca-o-significante-flutuante>. Acesso: 26/07/2016.

Sovik, Liv. "Pensando com Stuart Hall". s/d. Web. http://compos.com.puc-rio.br/media/gt5_liv_sovik.pdf. Acceso: 10/07/2016.

Sovik, Liv. Preto no branco: Stuart Hall e a branquitude. *Revista da ABPN*. Vol. 6, N° 13, Mar-Jun 2014. 162-174.