



REFLEXIÓN | REFLEXÃO | REFLECTION

Fermentario V. 17, N° 2 (2023)

ISSN 1688 6151

Instituto de Educación, Facultad de Humanidades y Ciencias de la

Educación, Universidad de la República. www.fhuce.edu.uy

Faculdade de Educação, UNICAMP. www.fe.unicamp.br

Das políticas da identidade a uma teoria crítica do parentesco. Uma genealogia argentina

From identity politics to a critical theory of kin. An argentinian genealogy

De las políticas de la identidad a una teoría crítica del parentesco. Una genealogia argentina

*José Ignacio Scassera*¹

DOI: <https://doi.org/10.47965/fermen.17.2.11>

Recibido: 4 de julio de 2022.

Aceptado: 17 de noviembre de 2022.

A teoria crítica enfrenta o desafio de apoiar e criar processos de redistribuição e de reconhecimento. Nancy Fraser apontou acertadamente que, em nossa era “pós-socialista”, o

¹ Universidad de Buenos Aires – UBA.

reconhecimento vem ganhando importância, e as discussões sobre redistribuição têm sido gradualmente esquecidas (Fraser, 1997, p. 17). Enquanto a necessidade de reconhecimento de diversas identidades adquiriu uma legitimidade que poucos questionam (pelo menos, não sem consequências), as discussões sobre o pertencimento a uma classe social que precisa lutar por seus interesses foram abandonadas em grande parte. Nesse cenário, assistimos a múltiplos processos que conseguiram disputar com sucesso o reconhecimento de minorias sexuais ou grupos culturais, enquanto as disparidades econômicas se acentuaram.

Estamos indo, com uma passagem só de ida, para uma “miséria global arco-íris”.

Diante desse cenário, a teoria crítica precisa reconstruir seus fundamentos conceituais para promover novos processos de redistribuição sem perder os marcos de direitos que vem sendo desenvolvidos por meio das lutas pelo reconhecimento. Com esse horizonte, talvez possamos superar as discussões sobre contradições “primárias” ou “secundárias”, para criar processos emancipatórios que possam sustentar não apenas processos de reconhecimento, mas também de redistribuição.

Neste artigo tentaremos produzir um movimento dentro da teoria crítica, especificamente nos estudos críticos sobre a sexualidade e o gênero, com a intenção de encontrar um terreno comum no qual tanto a redistribuição quanto o reconhecimento possam se tornar objetivos inevitáveis. A nossa suspeita é que, para isso, é necessário mudar o quadro problemático dos estudos críticos que, especialmente em questões de gêneros e sexualidade, há anos montam suas especulações em torno da “identidade” como o problema capital.

Tendo em vista esse objetivo, em primeiro lugar, desenvolvemos o conceito de “crítica” de Michel Foucault, que servirá de enquadramento geral para o trabalho. Em seguida, fazemos uma breve genealogia das políticas da identidade na Argentina pós-ditadura. Concentramo-nos no processo argentino em torno dos direitos humanos e sexuais porque trata-se de um caso paradigmático de expansão do reconhecimento que está distante de produzir algum tipo de redistribuição. Nesta genealogia, identificamos dois “sedimentos” principais que, na minha perspectiva, possibilitaram o relativo êxito de nossas políticas identitárias.

Finalmente, retornamos à nossa abordagem teórico-crítica, para deslocar o foco

problemático dos estudos críticos da “identidade” para o “parentesco”. A nossa intenção aqui é sugerir que o parentesco é um problema filosófico que pode nos ajudar a juntar os dois tipos de lutas que o século XXI separou.

1. Teoria Crítica: as condições de possibilidade das experiências históricas

Ao nos referir à teoria crítica, pensamos especificamente em como Michel Foucault adotou o conceito de “crítica” de Immanuel Kant.² Os desenvolvimentos sobre o tema são bastante extensos, e há certa concordância (Álvarez Yágüez, 2015; De la Higuera, 2013; Scasserra, 2018) de que o “projeto foucaultiano” (caso existir) poderia ser interpretado como a tentativa de produzir teoria crítica. Mas aqui não vamos nos demorar em discussões teóricas. Nosso interesse é usar a abordagem crítica de Foucault em aplicação ao atual processo argentino de direitos sexuais para tirar conclusões sobre a forma na qual a teoria crítica tem sido produzida nos últimos anos.

Foucault constrói seu conceito de crítica em seu texto “O que são as luzes?”³ (2008a) onde introduz modificações nas diretrizes gerais do pensamento metafísico e político de Immanuel Kant. Sua intenção não é seguir Kant literalmente, mas cunhar um conceito que lhe permita lançar luz sobre suas próprias obras. Assim, a crítica fornecerá a coordenada de um pensamento histórico, situado, imanente e transgressor.

Para fazer isso, Foucault retorna a Kant. Nele encontra um conceito de “crítica” ligado à teoria do conhecimento e à metafísica. Para o autor de Königsberg, a crítica será a filosofia que busca superar as discussões da época entre o dogmatismo e o ceticismo, encontrando as condições de possibilidade da experiência possível na estrutura universal e transcendental do sujeito. Dessa forma, Kant pretende sintetizar o conhecimento a priori e a posteriori, o

² Com isso, não desconhecemos que “teoria crítica” pode ser entendida como um amplo espectro de discussões, como a filosofia de Nietzsche, a psicanálise, o marxismo, o anarquismo ou os estudos feministas e de gênero. Nesse amplo espectro, seria impossível não reconhecer especificamente a teoria crítica como foi desenvolvida por Adorno e Horkheimer, que a reconhecem como o estudo dos antagonismos internos e externos da época (Adorno e Horkheimer, 2006).

³ Outro texto incontornável sobre o tema é o resultado da conferência: “O que é crítica? Crítica e *Aufklärung* (Foucault, 1990), do 1978.

universal e o singular, o necessário e o contingente.

Foucault se afasta do autor de Königsberg fazendo duas intervenções principais:

1) A “leitura bifronte” (Cano, 2013, p. 243): Foucault afirma que Kant oferece duas maneiras de fazer filosofia. Uma “analítica da verdade” que busca encontrar as condições universais do conhecimento objetivo concepção atribuída à Crítica da Razão Pura. A segunda baseia-se no texto de Kant sobre o esclarecimento (Kant, 2003), o qual oferece uma nova maneira de conduzir a filosofia baseada no presente. Ela inaugura um pensamento que pertence a um tempo, a um processo específico do qual a filosofia sabe que faz parte e que não pode ser entendido de fora. Essa relação esclarecida com o presente é necessária para qualquer pensamento crítico. Dessa forma, para Foucault a crítica não parte de uma “objetividade” fora da história, ao contrário, será sempre influenciada pelo tempo (Álvarez Yágüez, 2015, p. 23), pelas contingências históricas de cada dia.

2) A “inversão axiológica” (Cano, 2013, p. 247) reflete sobre o projeto crítico de Kant o qual nos mostra que sua filosofia é sobre limites. Agora, na perspectiva de Kant, a crítica busca respeitar os limites universais, dados por nossa própria estrutura transcendental. Isso não é possível do ponto de vista de Foucault porque não há limite “universal” ou “transcendental”. As condições de possibilidade são sempre históricas pois nossos limites são herdados. Não há estrutura antropológica ou metafísica, apenas os limites do visível e do enunciável, marcados por relações específicas de saber e poder.⁴

O método para encontrar os limites do que somos é, na perspectiva de Foucault, tanto arqueológico quanto genealógico. Ambos direcionam nosso olhar para as condições de possibilidade do que é: no caso da arqueologia para a emergência de discursos possíveis, e no caso da genealogia, para práticas discursivas e não discursivas. A ideia central aqui é que o método não nos orienta a encontrar a progressão de um discurso em direção à

⁴ Nesse sentido, baseamo-nos principalmente nos trabalhos sobre o poder desenvolvidos por Foucault a partir de 1976: *História da sexualidade I* (1999) é uma fonte inescapável para compreender o poder em sua natureza produtiva, como formador de mundos possíveis e virtuais. Isso se desenvolve com maior profundidade a partir dos estudos sobre as artes de governo nos cursos dos anos de 1978 e 1979: *Segurança, território, população* (2008c) e *Nascimento da biopolítica* (2008d).

objetividade (Foucault, 2008b), nem nos inclina a encontrar a origem, uma suposta “verdade” no início de qualquer processo (Foucault: 1992, p. 15). Assim, demonstra como as configurações históricas podem se sedimentar para a produção de situações específicas.

Podemos assim entender as obras do Foucault como uma forma de traçar nossos limites históricos. Se a arqueologia e a genealogia são métodos que nos permitem buscar as condições de possibilidade das formações discursivas e dos dispositivos de poder, elas também refletem no modo em que nossos limites históricos foram construídos. Por exemplo, eles podem nos mostrar por que nosso século, no qual a acumulação de capital atingiu níveis sem precedentes, produziu processos únicos de reconhecimento de identidade. Então, “como isso é possível?” é a primeira pergunta crítica que podemos nos fazer (Castro: 2014, p. 18).

Mas a crítica não pode parar aqui. Até este ponto, determinamos apenas seu mecanismo explicativo. A identificação de limites históricos serve como ponto de partida para reconhecer suas tensões internas, o que é necessário para a transgressão. Ela não busca mais respeitar os limites herdados (sejam eles transcendentais, como pensava Kant, ou históricos, como apontou Foucault), mas rompê-los. Só assim se torna possível a transformação de si e dos outros. Em outras palavras, a crítica vai deduzir “da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos” (Foucault: 2008a, p. 348).

Assim, para rastrear a possibilidade de transgressão, precisamos primeiro identificar nossos limites históricos herdados. A tarefa inicial de qualquer projeto crítico é, portanto, a busca dos sedimentos que determinam nossas experiências.⁵ Tentarei fazer isso a seguir em relação aos processos de reconhecimento na Argentina, com o objetivo de introduzir algumas de suas tensões herdadas para recuperar as discussões sobre redistribuição.

2. Sexualidade e direitos humanos na argentina

Como dito antes, a Argentina é um caso paradigmático de processos de reconhecimento que

⁵ Entendemos por “experiência” a definição que Foucault dá no prólogo de *O uso dos prazeres* como a correlação entre “campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade” (Foucault, 1998, p. 10).

não conseguem articular um processo redistributivo profundo. Estamos falando de um país cujo salário-mínimo em 2022 é de US\$ 191,82⁶ e que, nos últimos 35 anos, nunca conseguiu apresentar um índice de Gini inferior a 40 %.⁷ No entanto, a Argentina desenvolveu um extraordinário processo de reconhecimento das identidades, especificamente por causa de orientação sexual e identidade de gênero. Com Foucault em mente, podemos perguntar: como é isso possível? Existem várias maneiras de responder.

2.1. Primeiro sedimento: Dispositivo da sexualidade

Na cultura ocidental, a principal construção dos discursos sobre a sexualidade se baseia no pressuposto de que a sexualidade tem algo a ver com a identidade. Parece que nossa forma de nos relacionarmos sexualmente sempre contém uma verdade profunda, que esconde o que realmente somos. Por que nossa cultura assume, sem dúvida, que a sexualidade, ou gênero, é sobre identidade? Por que insistimos em colocar a verdade de quem somos em algum lugar entre nossas pernas? (para “concordar” com o que foi culturalmente interpretado sobre os genitais, ou não). A resposta está em uma história mais profunda, que foi contada por Michel Foucault em um dos seus projetos críticos.

Na sua *História da Sexualidade* (Foucault, 1999) podemos encontrar, entre muitas outras coisas, a arqueologia do modo em que os tempos modernos nos fizeram entender a sexualidade: como um segredo que precisava ser revelado. Foucault insiste em mostrar como a sexologia e a psiquiatria, ao longo dos séculos XVIII e XIX, foram tomadas pela ideia de que a sexualidade possuía a verdade do que somos. Nessa crença, confessar a verdade sobre nós mesmos seria sempre confessar como é nossa relação com nossa própria sexualidade.

Esse mecanismo foi conceitualizado pelo Foucault como o “dispositivo da sexualidade”. Refere-se a um conjunto de práticas que nos impelem a traduzir o prazer na palavra, isolando-a e obrigando-a a responder sobre nós mesmos. “Diga-me como você faz sexo e

⁶ Dados de <https://datosmacro.expansion.com/smi/argentina>. Última pesquisa no site 23/5/2022.

⁷ <https://datos.bancomundial.org/indicador/SI.POV.GINI?locations=AR>. Última pesquisa no site 23/5/2022.

eu te direi quem você é” é sua ideia principal. Somente assumindo isso, é possível até mesmo considerar o conceito de “identidade sexual”, e tornou-se possível colocar, por meio da sexualidade, questões como “Quem sou eu?”.

Essa forma de entender a sexualidade desembarcou na América do Sul e na Argentina, especificamente no século XIX. A metáfora higiênica que rege os textos sociológicos do positivismo recém-recebido atesta a necessidade de distribuir identidades sobre as práticas sexuais (Ciancio e Gabriele, 2012, p. 41). Ali, o desejo epistemológico buscava anomalias para identificá-las e corrigi-las (Neel, 2020). Outro testemunho privilegiado de como o “dispositivo da sexualidade” desembarcou nas terras do Rio da Prata é a literatura, especialmente se levarmos em conta a quantidade de personagens construídos em torno da sexualidade a partir do século XIX (Melo, 2019, pp. 181-201).

Hoje, em toda a civilização ocidental, encontramos o triunfo do “dispositivo da sexualidade”, ora a partir de sua abordagem científica (com a intenção de revelar a “verdade” sobre a sexualidade), ora como reivindicação política (pois, à medida que a sexualidade faz identidade, torna-se um valor a representar). Vemos que as “identidades sexuais” se multiplicam todo ano, sem implicar nenhum problema para o capitalismo contemporâneo. Renata Salecl (1994) já destacou que uma identidade em mudança e em construção é exatamente o que o mercado atual precisa (p. 3). Por isso, vamos desconfiar da “identidade sexual” como valor. Ela nem sempre é fruto de algum indivíduo ou grupo revolucionário que se opõe à norma, mas do triunfo e a eficácia do “dispositivo da sexualidade”, que, desde a Modernidade, nos obrigou a enunciar a verdade do que somos por meio do sexo.

2.2. Segundo sedimento: as lutas pela identidade na Argentina

Para compreender os direitos humanos na Argentina, é necessário rever a restauração da democracia depois das ditaduras militares que devastaram o continente. Orquestradas principalmente pelas embaixadas dos Estados Unidos na região, as cúpulas militares derrubaram governos democráticos para gerar seu “laboratório” neoliberal (Anderson,

2003, p. 16). Atualmente, há certo consenso em pensar o golpe de Augusto Pinochet contra Salvador Allende como a data de nascimento do neoliberalismo (Brown, 2015; Fisher, 2020; Avanesian e Reis, 2017). A partir desse momento, o continente entrou em uma espiral que continuou a promover os valores da competição, do individualismo e do self made man, destruindo qualquer vínculo social que pudesse ter consolidado laços significativos entre os membros da sociedade.

Para atingir esse objetivo, era necessário um genocídio. Pelo menos na Argentina temos 30.000 desaparecidos por um governo que insistia em “lutar contra o socialismo” (Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas, 2006). O objetivo foi, desde o início, frear o crescente interesse da sociedade pela política e dismantelar o Estado para criar um tipo de cidadão individualista. Infelizmente, podemos afirmar que esse mecanismo funcionou. Não apenas por meio do terrorismo de Estado, mas também por meio de políticas de austeridade, é possível descobrir como, após 50 anos de experimentação neoliberal, os países de América do Sul encontram suas sociedades civis em grande parte destruídas, desgajadas, atomizadas (Boron, 2003, p. 43).

Ora, pensar a partir das formas terminais de poder é indissociável da consideração de movimentos populares, militâncias e ativismos que historicamente contestaram a esses processos. Na Argentina destaca-se a luta de Madres y Abuelas de Plaza de Mayo. Afastadas de seus filhos e netos desaparecidos pelo regime, elas iniciaram suas reivindicações quando a ditadura ainda estava em vigor. Mas somente após a restauração da democracia começou o capítulo principal de sua história. As mães e avós souberam colocar na agenda política e midiática a demanda por justiça e prisão para os autores materiais e intelectuais dos crimes e redobram os esforços para encontrar seus netos, nascidos nos campos de concentração onde seus pais, detidos ilegalmente, foram torturados e finalmente mortos. Estima-se que famílias de militares e seus colaboradores se apropriaram de quase 500 bebês. A busca das Madres y Abuelas de Plaza de Mayo é, até hoje, um caso incontornável quando se pensa na relação entre sociedade argentina e “identidade” (Regueiro, 2013, p. 175).

Com a política e o ativismo desde baixo, as Madres y Abuelas produziram um processo não isento de *parrhesía*⁸ (Quintana e e Barros, 2020, p. 177) em que precisavam disputar não apenas identidade, mas também “papéis de maternidade, parentesco e sexo-gênero” (Quintana e Barros, 2020, p. 176). No século XXI, sua reivindicação gradualmente encontrou maior reconhecimento estatal, instituindo movimentos que passaram a ser pensados e enunciados como “políticas da identidade”. Com efeito, o Estado argentino tem trabalhado para a restituição da sociedade decadente, especialmente processando e aprisionando a maioria dos atores materiais e intelectuais do massacre perpetrado pelo governo ilegítimo durante a década de 1970. Com políticas de Estado, conteúdo educacional, trabalho político de base, e até programas de entretenimento, nossa democracia selou seu lema básico: “Nunca mais”.

Esse segundo elemento que combina práticas verbais e não verbais permite destacar como a sociedade argentina precisou, em sua democracia de pós-ditadura, incorporar a identidade como valor a defender. Em nossa cultura política, a identidade parece ser algo com o qual não se pode mexer sem consequências. Está ligado a um quadro semântico que envolve tortura, desaparecimento e destruição das bases de toda uma sociedade. O novo pacto social da Argentina renascida, embora deixe intacta a política neoliberal e promova processos de privatização e desvalorização da vida em geral, também avançou em termos de direitos humanos ao perseguir genocidas e investir recursos no restabelecimento de identidades roubadas. O paradoxo está armado diante de nós: enquanto dia após dia encontramos ainda mais políticas que reconhecem as vítimas do terrorismo de Estado, muitos dos grupos econômicos que se beneficiaram da ditadura e que moldaram o cenário da Argentina de hoje permanecem com seu capital intacto. Aparentemente, na Argentina, o neoliberalismo convive perfeitamente com o reconhecimento dos direitos humanos por parte do Estado.

2.3. Atualidade: Reconhecimento dos direitos sexuais

⁸ A *parrhesia* seria um dizer verídico que pretende “dizer tudo”, um discurso franco que se desdobra através da liberdade da palavra: “é um dizer-a-verdade, um dizer-a-verdade irruptivo, um dizer-a-verdade que fratura e que abre o risco: possibilidade, campo de perigos, ou em todo caso eventualidade não determinadas” (Foucault, 2010, p. 61).

É possível ver como os dois elementos que trouxe para a mesa trabalham juntos para produzir nosso processo de reconhecimento de identidades pensadas desde sua sexualidade ou seu gênero. O “dispositivo da sexualidade” já havia desembarcado na Argentina no século XIX. Conseqüentemente, como a maioria dos países ocidentais, criamos um conjunto de práticas e discursos em torno da sexualidade que a vinculam à identidade. Além disso, desde a restauração da democracia, a identidade tornou-se um valor principal de nossos discursos políticos e de nossas políticas institucionais, funcionando como antecessora de nossas leis atuais. Há amplo consenso entre os estudos sobre o tema que entendem as disputas pelos direitos das minorias sexo-gênerizadas como um movimento no âmbito das lutas pelos direitos humanos (Quintana e Barros, 2020; Barros e Martínez, 2019; Pecheny e Petracci, 2006; Alcaraz, 2018). Portanto, ambos sedimentos trabalham juntos em direção a um processo político onde a sexualidade como aspecto da identidade precisa ser reconhecida e defendida. É isso o que eu vou abordar agora.

A Argentina é uma expoente regional em termos de direitos sexuais. Em 2006, foi aprovada a lei Educação Sexual Integral, que implementa a educação sexual com perspectiva de gênero e direitos humanos. Outras leis importantes sobre o assunto são o Matrimônio Igualitário (Argentina, 2010), que envolveu uma intervenção do código civil, a lei de Identidade de Gênero (Argentina, 2012), que permite que qualquer pessoa altere o gênero em sua documentação sem nenhum questionamento institucional, a lei Micaela, (Argentina, 2019), que garante formação em perspectiva de gênero a todos os trabalhadores do Estado, o decreto de cota de trabalho trans (Argentina, 2020b), que estabelece que pelo menos 1 % dos trabalhadores do Estado devem ser pessoas trans, a recente legalização do aborto (Argentina, 2020a) e a carteira de identidade Não Binária (Argentina, Argentina, 2021).

Em todas essas lutas, pôde ser evidenciada uma continuidade onde se reconheciam heranças, como si se tratasse de um movimento de inteligência coletiva. A união dos lenços brancos usados pelas Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, com os lenços verdes que defendiam o direito ao aborto legal, seguro e gratuito, foi prova disso. A mudança geracional de “as mães” para “as filhas” (Barros e Martínez, 2019, p. 49) mostra que os sedimentos que tornam possível nossa experiência atual são, em sua maioria, explicitados

pelos agentes em jogo. Por outro lado, o lema da campanha “Educação Sexual para decidir, anticoncepcionais para não abortar, aborto legal para não morrer” dá conta do acúmulo dessas lutas, funcionando como um todo, heterogêneo e diverso, mas que encontra um aglutinante em objetivos táticos específicos.

Eu quero me deter momentaneamente na lei de Educação Sexual Integral (ESI). Ela permitiu que os discursos políticos argentinos explorassem uma nova dimensão da sexualidade que antes não tinha recebido muita importância. Em seu primeiro artigo, podemos encontrar a definição de educação sexual a partir de uma perspectiva “integral” como a articulação de “aspectos biológicos, psicológicos, sociais, afetivos e éticos”. Essa afirmação coloca a ESI contra as perspectivas biomédicas ou teológicas que eram, até então, as abordagens hegemônicas pelas quais o Estado e a escola entendiam a sexualidade. Essas primeiras perspectivas foram impulsionadas por ideias como “pecado”, “amor” e “reprodução”, como temas centrais da sexualidade. Esse enfoque todo era centrado na ideia de prevenção, reforçando a concepção de que a sexualidade era algo perigoso (Morgade, 2011, p. 142), que precisava ser controlado para evitar consequências desagradáveis.

A definição de sexualidade adotada pela lei também procura impedir qualquer naturalização de estereótipos de gênero que antes se encontravam na maioria dos materiais para famílias, crianças ou adolescentes. A partir da nova abordagem interdisciplinar, argumentos como “meninos ocupam todo o espaço para brincar em seu tempo livre. As meninas preferem encontrar pequenos lugares nas escadas para conversar” devido à “natureza” (Consudec, 2011, p. 13) perdem a base. Desde a sanção da ESI, a sexualidade passou a ser entendida como uma área delimitada por uma perspectiva interdisciplinar, na qual a construção social não pode ser evitada.

Assim, da educação infantil ao ensino superior não universitário, os alunos entram em contato com discursos que pensam a identidade sexual como algo diverso, múltiplo, e merecedor de respeito. Embora a ESI tenha gerado e continue gerando resistência em muitos setores conservadores, ela entrou nas escolas ao longo dos anos. É um campo de batalha aberto onde sempre podemos encontrar novos problemas e desafios. O que não

podemos negar é que a sociedade passou por algumas mudanças ao longo dos anos. Não seria exagero dizer que a ESI preparou o terreno para as leis mais recentes já mencionadas, colocando múltiplos debates na agenda pública da sociedade argentina.

2.4. A geologia profunda de nós mesmos

A longo do texto, passamos do “dispositivo da sexualidade” como o modo em que nossa civilização tem entendido a sexualidade em tanto testemunho da identidade, para um amplo corpo de leis que buscam produzir processos de reconhecimento às minorias sexo-generizadas. O elemento de ligação de ambos os lados dessa genealogia (parcial, claro) é a luta histórica e popular na Argentina contra o terrorismo de Estado dos anos 70. Portanto, podemos encontrar uma geologia profunda de nós mesmos nesse processo, que explica as possibilidades que herdamos, mas também mostra nossos limites.

Embora politicamente componhamos e trabalhemos sob a égide dessas leis, podemos suspeitar que todas as “políticas de identidade” em termos de direitos sexuais e de gênero, que vimos se multiplicar nos últimos anos, se baseiam na estrutura de saber e de poder que produz o “dispositivo da sexualidade”. Nesse cenário, o relativo sucesso que temos experimentado não se deve ao nosso intenso espírito revolucionário, mas ao fato de nos valermos (principalmente sem saber) de um dos dispositivos mais estruturados da civilização ocidental: ou seja, o mecanismo que nos leva a encontrar nossa própria verdade em nossa sexualidade e torná-la uma questão de identidade.

Isso desvaloriza nossa luta? Acreditamos que não. Trata-se de tentar entender em como chegamos aonde estamos. Se quisermos preservar nosso pensamento crítico, precisamos entender as geologias profundas que orientam nosso pensamento. Esta genealogia tenta encontrar o ponto em que a identidade como valor a ser defendido por uma sociedade destruída se fundiu com o conceito ocidental de sexualidade como fundamento da identidade, construindo um movimento político que se propôs a questionar a forma em que tradicionalmente tinha sido compreendida a sexualidade, mas servindo-se da herança do dispositivo de sexualidade.

Porém, o problema do qual comecei continua. O reconhecimento entrou na lógica do

Estado e nas nossas formas culturais de ler e tratar os diferentes tipos de pessoas. Mas, e a redistribuição? Como já foi dito, a sociedade argentina suportou quase 50 anos de políticas neoliberais que destruíram qualquer tipo de sistema previdenciário. A saúde pública e a educação estão constantemente sob ataque. Nossos salários são desvalorizados a cada mês. Deve chamar a nossa atenção que a possibilidade de produzir políticas encontre um limite tão acentuado na redistribuição. Como disse no início, a teoria crítica precisa ali introduzir uma tensão nesses limites herdados. Esse é o próximo e último passo.

3. Reconhecimento, redistribuição: da “identidade” ao “parentesco”

Após o percurso feito sobre as políticas de reconhecimento identitário na Argentina, e identificados seus principais pressupostos histórico-filosóficos, é hora de retomar um ponto de vista teórico. Com os elementos colocados sobre a mesa até agora, parece que a teoria crítica precisa mudar nos próximos anos. Continuar nossa obsessão pelo reconhecimento pode ter consequências catastróficas para nós. Construir a identidade a partir das práticas sexuais, produzir uma aura de respeito ao seu redor, conceber leis a partir daí, mas não criar nenhum outro mecanismo para proteger a vida da precariedade que é promovida pelo nosso modelo econômico atual, simplesmente não é suficiente.

É necessário ter cautela no debate: não se trata de argumentar que devemos cancelar nossos processos de reconhecimento. Suspeito que temos que fazê-los trabalhar em direção a novos mecanismos de redistribuição. Para isso, a procura do reconhecimento deve ser mantida, mas, ao mesmo tempo, deve-se intervir no fato de que a identidade captura todo o nosso imaginário político e teórico.

Com a construção desta genealogia, podemos suspeitar da obsessão ocidental pela sexualidade e pela identidade. Diante desse cenário, a verdade de quem somos é confessada na maior parte da literatura queer como algo para se gabar ou se orgulhar, sem nunca pensar por que precisamos fazer de nossa sexualidade uma questão de identidade. Assim, nos articulamos com a primeira violência que o dispositivo da sexualidade produz em nós. Além disso, a forma como nossos discursos políticos são capturados pelas gramáticas da

“identidade” tende a nos conduzir a um cenário no qual as liberdades individuais são desenhadas como o principal problema. Entender nossas lutas pelo reconhecimento como uma questão de “liberdade individual” foi uma das maiores armadilhas neoliberais.⁹ Ao fazê-lo, a nossa individualidade tornou-se o valor último a defender, promovendo a deterioração do vínculo social a que assistimos nos últimos 50 anos. Nesse aspecto, as minorias sexuais que desenvolveram o processo de cidadania sexual também contribuimos com aquilo que nos oprime.¹⁰

Diante desse problema, minha suspeita é que precisamos produzir uma virada no cenário problemático que tanto os estudos críticos sobre gêneros e sexualidades tendem a explorar. Por muito tempo foram ocupados pela identidade. É hora de abandoná-la. Nosso problema como minorias sexo-generizadas não é apenas identidade. Nunca foi apenas identidade. A sexualidade e o gênero mobilizaram no pensamento ocidental o problema do parentesco. O que suscita preocupações no Ocidente não é tanto com quem ou como temos relações sexuais, mas com quem e como escolhemos estabelecer alianças, convivência e mecanismos de reprodução da vida.

Nessa direção, será necessário recuperar os trabalhos críticos sobre o parentesco para promover uma nova teoria crítica do parentesco, colocando-o como o principal problema da especulação filosófica sobre a sexualidade e o gênero. Desta forma, podemos abandonar progressivamente a lógica da identidade (por mais desconstruída que ela se entenda) em busca de outras questões e outros problemas.

Fazer essa inversão de identidade com o parentesco implica pelo menos duas coisas: um olhar retrospectivo sobre nossas lutas históricas e, por outro lado, um novo conjunto de

⁹ Nesse sentido, Lara María Bertolini (2020) insiste, em seu livro *Soberanía travesti*, em não pensar a lei de identidade de gênero como um movimento individual. Ao contrário, para a autora, podemos falar de soberania identitária quando entendemos o processo coletivo social e institucional que, primeiramente, reconhece uma identidade por meio de múltiplas lutas e processos. A autora propõe essas reflexões desde sua “teoria crítica travesti latino-americana” porque desconfia dos processos de “autoprodução” que se enquadram em lógicas individualistas.

¹⁰ Não procuramos acusar nem procurar culpáveis, mas produzir, como propõe Jack Halberstam, uma narrativa contraditória onde não imaginemos a brava personagem *queer* como aquele que sempre luta contra o que os opressores, mas que, eventualmente, acaba por fazer sistema com as próprias matrizes de opressão (Halberstam, 2020, p. 200).

conhecimentos proposicionais.

3.1. Um olhar retrospectivo

Nossa civilização sempre distribuiu seus privilégios pelo parentesco. Ele desempenha um papel fundamental na preservação do patrimônio para garantir os processos de acumulação necessários para converter dinheiro em capital. A genealogia aqui é longa e ultrapassa os limites deste artigo. Mas a primeira coisa que impressiona é que o parentesco é um grande problema que as minorias sexuais e de gênero enfrentam quando perdemos o apoio material fornecido à nossa cultura pela família e precisamos construir uma nova família não reconhecida.

O parentesco é um problema que já foi estudado tanto pela antropologia científica¹¹ quanto pela filosofia. Nas teorias críticas, a linha vai dos estudos de gênero (Haraway, 2016; Hester, 2018) à teoria queer, o anarquismo¹² e o marxismo. Tudo isso compõe um arquivo valioso se quisermos aprofundar. Porém, a relevância do parentesco como principal problema filosófico para os estudos de gênero e sexualidade parece um cenário que ainda precisa ser explorado.

Esse movimento permite também lançar uma nova luz sobre processos passados. Talvez seja hora de entender nossas lutas históricas não tanto como “políticas de identidade”, mas como “políticas de parentesco”. A luta histórica de Madres y abuelas de Plaza de Mayo não foi uma luta baseada em uma forma específica de entender o parentesco?¹³

Dessa forma, uma teoria crítica do parentesco poderia ativar um olhar retrospectivo que nos

¹¹ Impossível não reconhecer aqui *As estruturas elementares do parentesco* (Lévi-Strauss, 2012).

¹² O anarquismo como teoria e movimento social foi uma das apostas mais radicais no sentido de disputas as formas de parentesco. Basta dar uma olhada nos intentos das comunidades anarquistas na argentina e no Brasil, por exemplo, o “grupo Atlantis” o a Colônia Cecilia, onde ter se proposto relações amorosas de três pessoas, ou cuidados coletivos das crianças (Baigorra, 2006).

¹³ “...pensemos na expressão “nossos netos desaparecidos”, que são as netas e netos de todas as Avós, aqueles que ainda se procuram mesmo quando os seus foram devolvidos, ou também no processo pelo qual as Mães socializam a maternidade e deslocam a afirmação “meus desaparecidos” para “nossos desaparecidos”, “nossos 30.000”, ou quando afirmam “nossos filhos nos deram à luz” e se referem a si mesmos como “irmãs”. Com efeito, as Mães e Avós desarticularam os papéis familiares tradicionais e, de forma mais subversiva, distorceram os laços com base no facto de “partilhar o mesmo sangue”, transformando-os em laços políticos” (Quintana e Barros, 2020, p. 179).

permita compreender nossas genealogias sob uma nova luz, prestando atenção aos modos como tecemos alianças e não tanto aos modos em como nós produzimos subjetivamente.

3.2. Um conhecimento proposicional

Prestar atenção ao parentesco também nos permitiria apontar como minorias sexuais, mulheres, negres, gordes, e todas as demais identidades que não se enquadram no homem branco-hetero-cis foram colocadas, por meio de relações de parentesco, em lugares desfavorecidos para se submeterem a lógicas de extração. A situação estruturante aqui é como o trabalho reprodutivo foi colocado nas mãos das mulheres para produzir a acumulação necessária para que o dinheiro se tornasse capital. Em palavras de Roswitha Scholz, o lado obscuro da produção do valor (Scholz, 2013). Isso também encontrou uma mediação monetária nas figuras de “empregadas”, que, embora sejam solicitadas a participar de tarefas reprodutivas, são colocadas, por meio do parentesco, fora do circuito da riqueza familiar, resguardando-se dessa forma a família tradicional.

O parentesco é também o que marca quem entra nos circuitos distributivos do patrimônio e da herança, e quem não entra. Dessa forma, é uma administração impessoal que decide quem entra neste mundo com o suficiente trabalho acumulado para produzir capital e quem não. As minorias em todo o mundo tendem a ser empurradas para fora dos circuitos distributivos básicos de riqueza e herança. E isso transforma a família tradicional num circuito de privilégios, que geralmente são usufruídos por determinados indivíduos que, conseqüentemente, ganham cada vez mais a corrida pela produção de valor. Diante disso, o parentesco continua sendo um ausente em nossas discussões.

Dessa forma, o parentesco aparece como forma de distribuição não apenas da riqueza material, mas também do reconhecimento de identidades. Portanto, entende-se como um terreno comum que pode nos ajudar a unificar os problemas de redistribuição e reconhecimento que o século XXI divorciou. Ao reconhecer diferentes tipos de parentesco, diferentes formas de formar uma família, podemos encontrar novas formas de redistribuição. Dessa forma, a divisão que Nancy Fraser apontou pode ser resolvida pelo menos do ponto de vista teórico, não negando um de seus polos, mas assumindo que ambos

são lados de um mesmo problema.

Assim, discussões sobre nosso modo de compartilhar e viver em comum, sobre como criar filhos e adolescentes, relações não monogâmicas, formas de cuidar dos idosos ou formas de redistribuição de heranças em nível comunitário, podem ser acionadas nessa perspectiva. A cada passo, devemos ter o cuidado de não esquecer nosso principal objetivo, que é levar em conta não apenas os processos de reconhecimento, mas também os processos de redistribuição. A partir deste ponto, podemos imaginar novas lutas pelo reconhecimento que possam contemplar diferentes tipos de “famílias”, e diferentes formas de distribuição da riqueza a partir daquele reconhecimento inicial.

Em cada processo de reconhecimento de direitos sexuais que atravessamos na Argentina, e que compõem a genealogia que apresentei, nossos oponentes sempre expressaram seu pior pesadelo: “querem destruir a família”. Acho que aquelas pessoas conservadoras não tinham ideia de quanto estavam certas. Nós, minorias sexo-generizadas, setores pobres, mulheres, afrodescendentes, excluídas da história, queremos destruir a família. Queremos matá-la. Queremos acabar com seus privilégios, reconstruí-los como direitos universais. Só matando a Família com “f” maiúsculo, centenas de famílias diferentes, diversas, estranhas e mutantes ganharão o direito de existir.

Referências

- Adorno, T., e Horkheimer, M. (2006). *A dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Alcaraz, M. F. (2018). *¡Que sea ley! La lucha de los feminismos por el aborto legal*. Buenos Aires: Marea.
- Álvarez Yágüez, J. (2015). Introducción: una ética del pensamiento. En M. Foucault, *La ética del pensamiento*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Anderson, P. (2003). Neoliberalismo: un balance provisorio. In E. Sader y P. Gentili (Comps.), *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*. Buenos Aires: Eudeba.
- Argentina (2006, outubro 23). Ley n.º 26.150: Programa Nacional de Educación Sexual Integral. Recuperado de <https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/ley26150.pdf>

- Argentina (2010, julio 21). Ley n.º 26.618: Matrimonio Civil. Recuperado de <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/165000-169999/169608/norma.htm>
- Argentina (2012, maio 23). Ley n.º 26.743: Identidad de Género. Recuperado de https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/ley-26.743-identidad-de-genero_0.pdf
- Argentina (2019, janeiro 10). Ley n.º 27.499: Ley Micaela de Capacitación Obligatoria en Género para Todas las Personas que integran los Tres Poderes del Estado. Recuperado de <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-27499-318666/texto>
- Argentina (2020a, janeiro 14). Ley n.º 27.610: Acceso a la Interrupción Voluntaria del Embarazo. Recuperado de <https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/239807/20210115>
- Argentina (2020b, setembro 3). Decreto n.º 721/2020: Cupo Laboral. Recuperado de <https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/234520/20200904>
- Argentina (2021, julho 20). Decreto n.º 476/2021: Registro Nacional de las Personas. Disposiciones. Recuperado de <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/decreto-476-2021-352187/texto>
- Avanessian, A., e Reis, M. (2017). *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Baigorra, O. (2006). *El amor libre*. Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Barros, M. e Martínez, N. (2019). Populismo y derechos humanos en el devenir masivo de los feminismos argentinos. *Segunda Época, XXIII*(2019), 33-57.
- Bertolini, L. M. (2020). *Soberanía travesti. Una identidad argentina*. Buenos Aires: Acercándonos Ediciones.
- Boron, A. (2003). (2003). La sociedad civil después del diluvio neoliberal. In E. Sader y P. Gentili (Comps.), *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*. Buenos Aires: Eudeba.
- Brown, W. (2017). *El pueblo sin atributos*. Barcelona: Malpas Ediciones.
- Cano, V. (2013). Dar cuenta de nosotr@s mism@s: el coraje de la crítica en J. Butler y M. Foucault. In M. L. Femenías, V. Cano y P. Torricella (CComps.), *Judith Butler, su filosofía a debate* (pp. 241-258). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Castro, E. (2014). *Introducción a Foucault*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Ciancio, M. B., e Gabriele P. A. (2012). El archivo positivista como dispositivo visual-verbal. *Mora*, (18), 25-32.
- Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (2006). *Nunca Más*. Buenos Aires: Eudeba.

- Consejo Superior de Educación Católica (Consudec). (2011). Educación integral de la sexualidad: orientaciones para padres. Buenos Aires: Consudec.
- De la Higuera, J. (2013). Estudio preliminar. In M. Foucault, *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos.
- Farji Neeri, A. (2020). Transvestism and transsexuality in Argentine medical journals, 1971-1982. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, 27(2), 523-538.
- Fisher, M. (2020). *Realismo Capitalista*. São Paulo: Autonomia Literária.
- Foucault, M. (1990). Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 82(2), 35-63.
- Foucault, M. (1992). Nietzsche, a genealogia e a história. In *Microfísica do poder* (Trad. R. Machado) (pp. 15-37). Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Foucault, M. Foucault, M. (1998). *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Foucault, M. (1999). *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro, Edições Graal.
- Foucault, M. (2008a). O que são as luzes? In M. B. da Motta (Org.). *Ditos e escritos, arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Vol 2.2* (Trad. E. Monteiro). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2008b). *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2008c). *Segurança, território, população* (Trad. E. Brandão). São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2008d). *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2010). *O governo de si e dos outros* (Trad. E. Brandão). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- Fraser, N. (1997). *Justice interruptus*. Nova York: Routledge.
- Halberstam, J. (2020). *A arte queer do fracasso*. Recife: Companhia Editorial de Pernambuco.
- Haraway, D. (2016). Antropoceno, capitaloceno, plantacionoceno, chtuluceno. Gerando relaciones de parentesco. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos AAnimales*, 3(1), 15-26.
- Hester, H. (2018). *Xenofeminismo*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Kant, I. (2003). O que é o esclarecimento? *Revista Espaço Acadêmico*, 3(31). Recuperado de <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/59063>
- Lévi-Strauss, C. (2012). *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes.

- Melo, A. (2019). Literatura, erotismo, política y dispositivo de sexualidad. Una lectura foucaultiana en clave comparativa de las ficciones fundacionales argentinas y la literatura autobiográfica peronista. In M. Raffin (Dir.), *Verdad y subjetividad en Michel Foucault (1970-1980)* (pp. 181-202). Buenos Aires: Teseo.
- Morgade, G. (Coord.). (2011). *Toda educación es sexual*. Buenos Aires: La Crujía Ediciones.
- Pecheny, M., e Petracci, M. (2006). Derechos humanos y sexualidades en la Argentina. *Horizontes Antropológicos*, 12(26), 43-69.
- Quintana, M. M., e Barros, M. (2020). El pañuelo como artefacto político: desplazamientos y disputas por la calle. *Millcayac-Revista Digital de Ciencias Sociales*, VII(12), 175-188.
- Regueiro, S. A. (2013). El secuestro como abandono: adopciones e institucionalizaciones de niños durante la última dictadura militar argentina. *Revista Katálysis*, 16(2), 175-185.
- Salecl, R. (1994). *The spoils of freedom. Psychoanalysis and feminism after the fall of socialism*. Londres: Routledge.
- Scasserra, J. (2018). La crítica como ética del cuidado de sí. *Cuestiones de Filosofía*, 4(23), 25-46.
- Scholz, R. (2013). El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica. Revista de Teoría Crítica*, (5), 44-60.