

**LEITURA PARANOICA E LEITURA REPARADORA,
OU, VOCÊ É TÃO PARANOICO QUE
PROVAVELMENTE PENSA
QUE ESTE ENSAIO É SOBRE VOCÊ¹**

Eve Kosofsky Sedgwick²



Em algum momento de meados da primeira década da epidemia de AIDS, eu estava interrogando uma amiga, a ativista acadêmica Cindy Patton, a respeito da provável história natural do HIV. Era uma época em que havia especulação constante sobre o vírus: se ele teria sido deliberadamente projetado ou disseminado ou não, se o HIV representava uma conspiração ou um experimento das forças armadas dos EUA e, se fosse este o caso, se ele teria fugido do controle ou estaria se comportando exatamente como programado. Depois de muito ouvir Patton falar sobre a geografia e a economia do tráfico global de produtos derivados de sangue, eu finalmente lhe perguntei, com certa empolgação, o que pensava sobre esses rumores sinistros em torno da origem do vírus. “Qualquer uma das etapas iniciais de sua disseminação poderia ter sido acidental

1 Publicado originalmente como “Paranoid Reading and Reparative Reading, or, You’re so Paranoid, You Probably Think this Essay is About You”, em *Touching Feeling*, Eve Sedgwick Kosofsky, Durham: Duke University Press, 2003, pp. 123-152. Todos os direitos reservados. Traduzido e republicado com permissão do detentor dos direitos autorais: <www.dukeupress.edu>.

2 Eve Kosofsky Sedgwick (1950-2009) foi uma teórica norte-americana de estudos do gênero, *queer* e teoria crítica. À época de publicação deste texto, ela era professora na Duke University, em Durham (EUA). [Nota dos tradutores]

ou deliberada”, disse ela. Mas eu sinceramente tenho dificuldade em me interessar por isso. Quer dizer, suponhamos que tivéssemos mesmo certeza de cada um dos elementos de uma conspiração: que aos olhos dos Estados Unidos a vida de africanos e afro-americanos não têm valor; que *gays* e usuários de drogas são menosprezados, quando não são ativamente odiados; que os militares pesquisam deliberadamente modos de matar não combatentes, que veem como inimigos; que as pessoas no poder observam calmamente a probabilidade catastrófica de mudanças ambientais e populacionais. Supondo que estivéssemos certos de todas essas coisas – o que saberíamos, então, que já não sabíamos?

Nos anos desde essa conversa, refleti muito sobre essa resposta de Patton. Além de certo pessimismo simpático e comedido, o que achei interessante é que ela indica a possibilidade de descompactar e desembaraçar a relação histórica, mutuamente afetada e sobredeterminada, de alguns dos diferentes elementos dessa bagagem intelectual que muitos de nós carregamos sob o rótulo de “hermenêutica da suspeita”. O comentário de Patton sugere que uma pessoa, munida de uma visão desmistificada e colérica por causa de opressões amplas e verdadeiramente sistêmicas, não se filiará necessária ou intrinsecamente a uma linha específica de consequências epistemológicas ou narrativas. Saber que a origem ou disseminação do HIV *pode em perspectiva realista* ter resultado *efetivamente* de uma conspiração auxiliada pelo Estado – esse conhecimento é, ao que parece, separável da questão de saber se as energias de um determinado grupo ou intelectual ativista da AIDS são melhor aproveitadas no rastreamento e exposição desse possível enredo. Pode ser que sim, mas também pode ser que não. Embora eticamente muito carregada, a escolha não é autoevidente; empreender ou não esse projeto de rastreamento e exposição bastante sedutor representa uma decisão estratégica e local, não necessariamente um imperativo categórico. A resposta de Patton à minha pergunta parecia abrir espaço para que eu pudesse passar de uma questão relativamente engessada – Uma peça específica do conhecimento é verdadeira, e como sabê-lo? – para perguntas adicionais: O que o conhecimento *faz* – sua busca, posse e exposição, o recebimento, mais uma vez, do conhecimento daquilo que já se sabia? *De que modo*, em suma, o conhecimento é performativo, e qual a melhor maneira de se mover entre suas causas e efeitos?

Suponho que tudo isso deve parecer uma epifania insignificante: a esta altura, é rotineiro descobrir o que o conhecimento *faz* além de

simplesmente *ser*. No entanto, parece que grande parte da força real de tais descobertas foi embotada pelas práticas habituais das mesmas formas de teoria crítica que deram ampla importância a tais fórmulas. Especificamente, é possível que os hábitos críticos tão produtivos, encarnados naquilo que Paul Ricoeur memoravelmente denominou de “hermenêutica da suspeita” – hábitos críticos amplamente difundidos, de forma que talvez já tenham se tornado sinônimos da crítica em si –, tenham tido um efeito colateral involuntariamente estultificante: eles podem ter tornado mais difícil, e não menos, desdobrar as relações contingentes e locais entre qualquer conhecimento dado e suas implicações narrativas/epistemológicas sobre quem as está buscando, conhecendo ou narrando.

Ricoeur introduziu a categoria da hermenêutica da suspeita para descrever a posição de Marx, Nietzsche, Freud e sua prole intelectual, em um conjunto que também incluía hermenêuticas disciplinares alternativas, como as “hermenêuticas da recuperação do sentido” na filologia e na teologia. Sua intenção, ao oferecer a primeira dessas formulações, era, mais do que imperativa, descritiva e taxonômica. No contexto recente da teoria crítica norte-americana, no entanto, na qual Marx, Nietzsche e Freud são considerados uma genealogia suficiente para o *mainstream* da crítica desconstrutiva, feminista, *queer*, psicanalítica e *New Historicist*, aplicar uma hermenêutica da suspeita é, creio, largamente entendido como uma imposição obrigatória, e não como uma possibilidade entre outras. A frase agora tem algo do *status* sagrado do “Sempre historicize” de Fredric Jameson – e, tal como ela, se encaixa estranhamente em sua nova posição nas tábuas da Lei. *Sempre* historicizar? O que poderia ter menos a ver com a historicização do que o advérbio injuntivo e atemporal “sempre”? Isso me lembra os adesivos para carros que instruem pessoas em outros carros a “Questionar a Autoridade”. Excelente conselho, ainda que desperdiçado se dirigido a alguém que segue o que é decretado numa tira de papel colada a um automóvel! O enquadramento imperativo faz coisas engraçadas com a hermenêutica da suspeita.

Não surpreende que a centralidade metodológica da suspeita na atividade crítica atual tenha levado simultaneamente ao privilégio do conceito de paranoia. Nos últimos parágrafos do ensaio de Freud sobre o paranoico Dr. Schreber, há uma discussão sobre o que Freud considera uma semelhança espantosa entre a ilusão persecutória sistemática de Schreber e a própria teoria de Freud. A ideia seria generalizada mais tarde, quando Freud (2013, p. 281), de maneira notória, escreve que “os

delírios dos paranoicos apresentam intragáveis semelhanças externas e afinidades internas com os sistemas de nossos filósofos” – entre os quais ele se incluía. Apesar de toda a sua astúcia, pode ser mesmo que a suposta congruência entre a paranoia e a teoria tenha sido intragável para Freud; se foi assim, no entanto, já não é mais o caso. De todo modo, é possível que a articulação dessa congruência fosse inevitável; como observa Ricoeur (1970, pp. 33-34),

Para Marx, Nietzsche e Freud, a categoria fundamental da consciência é a relação escondido-exibido ou, se preferir, simulado-manifesto [...] Assim, a característica distintiva de Marx, Freud e Nietzsche é a hipótese geral relativa tanto ao processo de falsa consciência quanto ao método de deciframento. Ambos caminham juntos, uma vez que o homem desconfiado [the man of suspicion] realiza, ao revés, o trabalho de falsificação do homem ardiloso.

O homem desconfiado blefa duplamente diante do homem ardiloso: nas mãos de pensadores posteriores a Freud, a paranoia já se tornou francamente mais uma prescrição do que um diagnóstico. Em um mundo onde não é preciso delirar para encontrar evidências de opressão sistêmica, teorizar a partir de qualquer coisa que *não* seja uma postura crítica paranoica parece ingênuo, piedoso ou complacente. De minha parte, não desejo regressar ao uso de “paranoico” como diagnóstico patologizador, mas me parece uma perda imensa quando a investigação paranoica se torna inteiramente coextensiva à investigação teórico-crítica, em vez de ser vista como um tipo de prática teórica cognitiva/afetiva entre outros.

Mesmo deixando de lado o prestígio que é agora atribuído a uma hermenêutica da suspeita na teoria crítica como um todo, os estudos *queer*, em particular, têm tido uma história distinta de intimidade com o imperativo paranoico. Freud, é claro, atribuiu todos os casos de paranoia especificamente à repressão de desejos pelo mesmo sexo, seja em mulheres, seja em homens. O uso tradicional, homofóbico e psicanalítico mais comum dessa associação freudiana tem sido patologizar os homossexuais como paranoicos ou considerar a paranoia uma doença especificamente homossexual. No entanto, em *Homosexual Desire*, livro de 1972 traduzido ao inglês em 1978, Guy Hocquenghem voltou às formulações de Freud para tirar delas uma conclusão que não reproduzisse essa falácia prejudicial [damaging non sequitur]. Se a paranoia reflete a *repressão* do desejo pelo mesmo sexo, argumentou Hocquenghem, então a paranoia é um local privilegiado para iluminar não a homossexualidade em si, como na tradição freudiana, mas justamente os mecanismos de

imposição homofóbica e heterossexista contra ela. O que é iluminado por uma compreensão da paranoia não é o modo como a homossexualidade funciona, mas como funcionam a homofobia e o heterossexismo – em suma, se forem entendidas como sistêmicas, essas opressões iluminam o funcionamento do mundo.

A paranoia então tornou-se, até meados da década de 1980, um *objeto* privilegiado da teoria anti-homofóbica. Como ela se espalhou tão rapidamente a partir disso, até se tornar a única *metodologia* sancionada? Estive analisando meus próprios escritos da década de 1980, além dos de alguns outros críticos, tentando refazer essa transição – transição que agora parece digna de observação, mas que na época parecia, acho, o movimento mais natural do mundo. Parte da explicação está em uma propriedade da própria paranoia. Simplificando, a paranoia tende a ser contagiosa; mais especificamente, a paranoia é atraída por e tende a construir relações simétricas, e especialmente epistemologias simétricas. Como escreve Leo Bersani (1990, p. 188): “Inspirar interesse é ter a garantia de uma leitura paranoica, assim como devemos inevitavelmente suspeitar das interpretações que inspiramos. A paranoia é uma inevitável duplicação interpretativa da presença”. É necessário um ladrão (e, se for o caso, tornar-se um) para capturar um ladrão; mobiliza-se a astúcia contra a suspeita, e a suspeita contra a astúcia; “Os iguais se reconhecem”. Uma amiga paranoica, que acredita que estou lendo sua mente, sabe disso ao ler a minha; como é também uma escritora desconfiada, está sempre aparecendo em cenas de crimes de plágio, indiferentemente como agressora ou vítima; como colega litigiosa, não só imagina que eu esteja tão familiarizada com as leis da difamação quanto ela, como eventualmente faz com que eu com elas me familiarize. (Todos esses exemplos, a propósito, são fictícios.)

Dado que a paranoia parece ter uma relação peculiarmente íntima com a dinâmica fóbica em torno da homossexualidade, pode ter sido estruturalmente inevitável que as práticas de leitura que se tornaram mais disponíveis e proveitosas no trabalho anti-homofóbico frequentemente também fossem, por sua vez, paranoicas. Entretanto, deve haver razões históricas e estruturais para esse desenvolvimento, pois é mais difícil explicar em termos estruturais o constante privilégio concedido a metodologias paranoicas em projetos críticos recentes que não são *queer*, como a teoria feminista, a teoria psicanalítica, a desconstrução, a crítica marxista ou o *New Historicism*. Uma discussão recente sobre paranoia evocou “uma máxima popular no final dos anos 1960: ‘Que você seja paranoico, não significa

que eles *não* estão atrás de você” (ADAMS, 1995, p. 15). De fato, parece bastante plausível que uma ou outra versão desse axioma (talvez o “até mesmo um paranoico pode ter inimigos”, proferido por Henry Kissinger) esteja tão indelevelmente inscrita nos cérebros dos *baby boomers*, que nos oferece a ilusão contínua de possuir uma perspectiva especial sobre as epistemologias da inimizade. Minha impressão, novamente, é que somos suscetíveis a produzir essa formulação constativa com tanta ferocidade, como se ela possuísse uma força imperativa evidente: a percepção de que até é mesmo pessoas paranoicas têm inimigos é empunhada como se seu corolário absolutamente necessário fosse a injunção “logo, você nunca pode ser suficientemente paranoico”.

Mas o valor de verdade do axioma original, assumindo que ele seja verdadeiro, não torna evidente o imperativo paranoico. Ao aprender que “só porque você é paranoico, não significa que você não tenha inimigos”, alguém poderia deduzir que ser paranoico não é uma maneira eficaz de se livrar de inimigos. Em vez de concluir que “logo, você nunca pode ser suficientemente paranoico”, essa pessoa pode ser movida a refletir que “então, que existam inimigos não significa que é preciso ser paranoico”. Ou seja, repetindo: ter uma visão não mistificada das opressões sistêmicas não obriga alguém a *intrínseca* ou *necessariamente* seguir uma linha específica de consequências epistemológicas ou narrativas. Ser algo diferente de paranoico (precisaremos, evidentemente, definir esse termo com muito mais cautela), praticar formas não paranoicas de conhecimento *não* implica, necessariamente, a negação da realidade ou da gravidade da inimizade ou da opressão.

Como podemos entender a paranoia de forma a situá-la como um tipo de prática epistemológica entre outras práticas possíveis? Além da freudiana, as formulações mais utilizadas para esse propósito seriam as de Melanie Klein e (na medida em que a paranoia representa um modo afetivo além de cognitivo) Silvan Tomkins. Em Klein, acho particularmente cativante seu uso do conceito de *posições* – a posição esquizoide/paranoica, a posição depressiva – em oposição, por exemplo, a *estágios* normativamente ordenados, *estruturas* estáveis, ou diagnósticos de *tipos de personalidades*. Como Hinshelwood (1991, p. 394) escreve em seu *Dictionary of Kleinian Thought*:

[...] o termo “posição” descreve a postura característica que o ego assume em relação a seus objetos... [Klein] queria transmitir, com a ideia de posição, um processo de idas-e-vindas entre o mesmo e o outro, muito mais fluido

do que normalmente se quer dizer com a regressão a pontos fixos de fases do desenvolvimento.

O movimento fluido de ida e vinda implícito nas *posições* kleinianas será útil para minha discussão de *práticas* críticas paranoicas e reparadoras, não como ideologias teóricas (e certamente não como tipos estáveis de personalidades dos críticos), mas como instâncias relacionais heterogêneas e cambiantes.

O maior interesse do conceito de Klein reside, a meu ver, na sua compreensão da posição paranoica sempre em um contexto oscilatório que inclui a possibilidade de outra posição muito diferente: a depressiva. Para a criança ou adulto kleiniano, a posição paranoica – marcada compreensivelmente por ódio, inveja e ansiedade – é uma posição de terrível alerta aos perigos representados pelos objetos parciais enraivecidos e invejosos que, defensivamente, projetamos no mundo ao redor, ao mesmo tempo em que os esculpimos do mundo, ingerindo-os. Em contrapartida, a posição depressiva é uma proeza atenuante da ansiedade que a criança ou adulto, somente às vezes, e frequentemente apenas por pouco tempo, consegue habitar: essa é a posição da qual é possível, por sua vez, usar os próprios recursos para montar ou “reparar” os objetos parciais assassinos de modo a constituir algo como um todo – mas, eu ressaltaria, *não necessariamente como um todo preexistente*. Uma vez montado de acordo com as especificações da perspectiva particular, o objeto mais satisfatório estará disponível tanto para a identificação quanto para proporcionar nutrimento e conforto. Entre os nomes que Klein dá para o processo reparador está o amor.

Dada a instabilidade e a inscrição mútua incorporadas à noção kleiniana de posições, também estou interessada, no presente projeto, em fazer justiça às poderosas práticas reparadoras que, estou convencida, permeiam projetos críticos que se autodeclaram paranoicos, bem como as exigências paranoicas que são frequentemente necessárias para o conhecimento e a expressão não paranoicos. Por exemplo, a resposta serena de Patton à minha pergunta sobre as origens do HIV se baseou em muitas pesquisas, tanto suas quanto de outros, muitas das quais precisaram ser estruturadas de modo paranoico.

Pelo bem da conveniência, e para avançar, tomo emprestados exemplos críticos de dois estudos da década passada muito influentes, um próximo da psicanálise, outro do *New Historicism* – mas os utilizo como exemplos sobretudo por conveniência, pois ambos (*Problemas de Gênero*,

de Judith Butler, e *The Novel and the Police*, de D. A. Miller) são livros cuja centralidade para o desenvolvimento do meu próprio pensamento, e o dos movimentos críticos que mais me interessam, é uma prova de sua extraordinária força e exemplaridade. Além disso, cada um também se situa inicialmente em uma relação tácita ou ostensivamente marginal com diferentes vertentes da teoria *queer*, posição que em retrospectiva se revela originária e autorizadora. Por fim, sinto-me autorizada a utilizá-los graças ao fato de que nenhum dos livros é representativo do trabalho mais recente dos autores, de modo que minhas observações sobre as práticas de leitura de cada livro poderão, espero, evitar a aderência alegórica ao nome do autor.

Gostaria de começar deixando de fora do escopo desta discussão qualquer sobreposição entre a paranoia *per se*, de um lado, e, do outro, os estados variavelmente chamados de demência precoce (por Kraepelin), esquizofrenia (por Bleuler) ou, de maneira mais geral, ilusão ou psicose. Como notam Laplanche e Pontalis (1973, p. 297):

Kraepelin distingue claramente a paranoia, de um lado, e, de outro, a forma paranoica da demência precoce; Bleuler trata a paranoia como uma subcategoria da demência precoce, ou do grupo de esquizofrenias; já Freud está disposto a aceitar que certas formas chamadas de modos paranoicos de demência precoce sejam arregimentadas sob o signo da paranoia... [Por exemplo], o caso de “demência paranoide” [de Schreber] é essencialmente uma paranoia em si [e, portanto, não uma forma de esquizofrenia] aos olhos de Freud.

Enquanto isso, em escritos tardios de Klein, a ocorrência de eventos mentais tidos como psicóticos é posta como universal tanto em adultos quanto em crianças, de modo que mecanismos como a paranoia claramente têm prioridade ontológica diante de categorias diagnósticas como a demência. A razão pela qual insisto nesse movimento é, novamente, para tentar desmembrar hipoteticamente a questão do valor de verdade da questão do efeito performativo.

O que estou dizendo é que a principal razão para questionarmos as práticas paranoicas não é a possibilidade de suas suspeições serem delirantes ou estarem, simplesmente, equivocadas. Concomitantemente, as principais razões para adotarmos estratégias paranoicas não estão na possibilidade de elas nos oferecerem acesso privilegiado ao verdadeiro conhecimento. Essas estratégias representam *um* caminho, entre outros, para se perseguir, encontrar e organizar o conhecimento. A paranoia conhece algumas coisas muito bem; de outras sabe muito pouco.

Gostaria de levar a cabo agora algo como o esboço de um retrato falado do que eu entendo como paranoia nesse contexto – não uma ferramenta em busca de um *diagnóstico* diferencial, mas uma que propicie uma visão melhor de diferenças entre práticas. Meus principais subtítulos serão:

A paranoia é *antecipatória*.
A paranoia é *reflexiva e mimética*.
A paranoia é *uma teoria forte*.
A paranoia é uma teoria de *afetos negativos*.
A paranoia deposita sua fé na *exposição*.

A PARANOIA É ANTECIPATÓRIA

Que a paranoia é antecipatória é evidente em toda descrição e teorização do fenômeno. O primeiro imperativo da paranoia é que *Não deve haver surpresas ruins* – e, efetivamente, a aversão à surpresa parece ser o que pavimenta a intimidade entre a paranoia e o conhecimento propriamente dito, incluindo tanto a epistemofilia quanto o ceticismo. Em *The Novel and the Police*, D. A. Miller (1988, p. 164) observa que a “Surpresa... é justamente o que o paranoico busca eliminar, mas é também aquilo a que ele sobrevive através da leitura, seu incentivo amedrontador: ele nunca consegue ser suficientemente paranoico”.

A vigilância da paranoia, orientada como é de modo unidirecional ao futuro, gera, paradoxalmente, uma complexa relação com a temporalidade, escavando tanto para frente quanto para trás: como não deve haver nenhuma surpresa desagradável, e como descobrir que existe a possibilidade de haver uma surpresa ruim já seria em si uma surpresa desagradável, a paranoia requer que toda notícia ruim seja sempre já conhecida. Como a análise de Miller também sugere, o progresso e a regressão temporais da paranoia são, em princípio, infinitos. Sugiro que seja por isso, talvez, que se repitam, em *Problemas de Gênero* de Butler, demonstrações rigorosas e implacáveis de como nunca pode ter havido um momento anterior à imposição da Lei totalizante da diferença de gênero; daí resulta sua vigilância incansável em busca de rastros na escrita de outros teóricos da nostalgia por esse momento impossível anterior. Nenhum momento pode ser prematuro o bastante para o sentimento de -já-ter-sabido que algo ruim aconteceria, graças a sua característica de já-ter-sido-sempre-inevitável. E nenhuma perda pode estar tão distante no futuro que não tenha que ser preventivamente descontada.

A PARANOIA É REFLEXIVA E MIMÉTICA

Ao apontar, como já fiz, o tropismo contagioso da paranoia em direção a epistemologias simétricas, tenho me apoiado nos dois sentidos da paranoia enquanto reflexiva e mimética. A paranoia parece exigir a imitação para ser compreendida; e ela, por sua vez, parece compreender somente através da imitação. A paranoia propõe tanto que *Qualquer coisa que você possa fazer (contra mim), eu posso fazer pior*; como que *Qualquer coisa que você possa fazer (contra mim), eu posso fazer primeiro* – contra mim. Em *The Novel and the Police*, Miller é bem mais explícito do que Freud ao acolher as proposições gêmeas de que: compreende-se a paranoia apenas praticando o saber paranoico; e o modo como a paranoia entende qualquer coisa é através de sua imitação e incorporação. Que a paranoia se recuse a ser *ou* uma forma de saber *ou* um objeto a ser conhecido, sendo na verdade um tropismo insistente destinado a ocupar ambas posições, é dramatizado com perspicácia na página de abertura desse estudo definitivo da paranoia: um prefácio intitulado “Mas, Senhor Policial...” começa com uma sentença que sempre já antecipa o modo como “Mesmo o ‘trabalho acadêmico’ mais brando (ou mais brutal) teme se meter em problemas”, incluindo problemas “com os adversários cujos ataques específicos ele se dedica a antecipar” (MILLER, 1998, p. vii). Como o parágrafo final do livro discorre sobre David Copperfield, Miller (1998, p. 220) também “em todos os lugares sugere um... padrão no qual o sujeito se constitui ‘contra’ a disciplina ao assumir essa disciplina em seu próprio nome” ou até mesmo em seu próprio corpo.

Não é de se estranhar, então, que a paranoia, uma vez que o tema seja abordado em um contexto que não de diagnóstico, pareça crescer como um cristal em uma solução hipersaturada, obscurecendo qualquer noção da existência de caminhos alternativos para o conhecimento *ou* de coisas outras a serem conhecidas. Falarei mais depois sobre as implicações do *status* da paranoia como sendo, nesse sentido, fatalmente uma “teoria forte”. O que pode ser ainda mais importante é o grau em que o mimetismo da paranoia circunscreve seu potencial enquanto meio para a realização de lutas culturais ou políticas. Como apontei em um ensaio de 1986 (em que minha referência implícita era, por acaso, a um dos ensaios posteriormente reunidos em *The Novel and the Police*),

O problema aqui não é simplesmente que a paranoia é uma forma de amor, pois – em determinada linguagem – o que não é? O problema é que, de todas

as formas de amor, a paranoia é a mais ascética, o *amor que demanda menos do seu objeto*... O esplêndido trabalho narrativo empreendido pelo paranoico foucaultiano, que transforma os caos simultâneos das instituições em um diagrama contínuo e extremamente elegante composto de fugas e capturas espiraladas, é também a oferta, por parte do sujeito paranoico, do seu próprio ser e de seu talento cognitivo, agora a postos para qualquer coisa que *ele* possa apresentar em forma de bajulação ou violência, diante de uma ordem fragmentada à qual até então faltavam *somente* narratividade, corpo, cognição (SEDGWICK, 1986, p. xi).

Correndo o risco de ser terrivelmente redutora, proponho que esse mecanismo mimético e antecipatório pode iluminar uma característica marcante de usos recentes da psicanálise pelas críticas *queer* e feminista. Com a exceção de Lacan, poucos psicanalistas sonhariam em ser tão rigorosamente insistentes como são vários teóricos opositoristas – dos quais Butler não é nem de longe a mais rígida e obstinada – ao declararem a centralidade inexorável, irredutível, não circum-navegável e onipresente, em *todas* as conjunturas psíquicas, dos fatos (por mais artificiais que sejam) da “diferença sexual” e do “falo”. Se partíssemos desses trabalhos muitas vezes tautológicos, seria difícil compreender que – de Freud em diante, incluindo, por exemplo, os escritos tardios de Melanie Klein – a história do pensamento psicanalítico oferece ferramentas heterogêneas e ricamente divergentes para pensar aspectos da personalidade, consciência, afeto, filiação, dinâmicas sociais e sexualidade que, embora relevantes para a vivência do gênero e da “queercidade” [queerness], frequentemente não se organizam de maneira alguma ao redor da “diferença sexual”. Não é que sejam necessariamente anteriores à “diferença sexual”: eles podem simplesmente ser conceitualizados em algum lugar ao lado da dela, tangencial ou contingentemente relacionados a ela, ou até mesmo desconectados dela.

Aparentemente, o reservatório desse pensamento e especulação poderia ser um recurso importante para teóricos comprometidos a pensar vidas humanas de outro modo que não através das reificações preconceituosas de gênero, comuns na psicanálise e em outros projetos da filosofia e da ciência modernas. O que aconteceu, acho, foi algo como o seguinte. Primeiro, naquilo que poderia ser denominado um processo de escrutínio vigilante, feministas e *queers* entenderam corretamente que nenhum tópico ou área do pensamento psicanalítico pode *a priori* ser declarado imune à influência dessas reificações de gênero. Segundo, no entanto – a meu ver de modo desnecessário e frequentemente danoso – a inexistência de tal imunidade *a priori*, a ausência de um ponto de partida

não preconceituoso para o pensamento feminista dentro da psicanálise, tem levado à adoção generalizada, por algumas pensadoras, de uma estratégia mimética antecipatória, na qual certa violência estilizada da diferenciação sexual deve sempre ser *presumida* ou *autoassumida* – e até mesmo, quando necessário, imposta – simplesmente pelo motivo de que ela nunca poderá ser finalmente *descartada*.

(Eu não quero sugerir, ao utilizar a palavra “mimética”, que os usos das categorias psicanalíticas de gênero precisam ser acrílicos ou idênticos ao original. Butler, entre outras, nos ensinou um uso muito menos opressor do “mimético”.) Contudo, por exemplo, nessa tradição pós-laciana parece que o pensamento psicanalítico que não se organiza em torno da “diferença sexual” fálica precisa ser traduzido, a essa mesma língua, por mais que a tentativa de tradução gere muitas distorções, para só então receber qualquer outro uso teórico. As possibilidades contingentes de se pensar de outro modo que não através da “diferença sexual” são subordinadas ao imperativo paranoico que determina que, se a violência dessas reificações de gênero não pode ser interrompida em definitivo com antecedência, ela pelo menos não deve jamais chegar a uma cena conceitual *como uma surpresa*. Na visão paranoica, muitas vezes é mais perigoso essa reificação não ser antecipada do que ela permanecer incontestada.

A PARANOIA É UMA TEORIA FORTE

É por razões como essas que, no trabalho de Silvan Tomkins, a paranoia é considerada o exemplo por excelência do que ele define como uma “teoria forte dos afetos” [strong affect theory] – no caso, uma teoria forte da humilhação ou do medo dela. Como explicado no capítulo 3,³ no uso da expressão “teoria forte” por Tomkins – e até mesmo no uso do termo “teoria” – há um valor duplo. Ele vai além da reflexão de Freud sobre as possíveis *semelhanças entre*, por exemplo, paranoia e teoria; de acordo com o relato de Tomkins, marcado fortemente pelo interesse, comum nos primórdios da cibernética, por processos de *feedback*, a vida cognitiva e afetiva de todas as pessoas é organizada segundo teorias do afeto [affect theories] alternativas, mutáveis, estratégicas e hipotéticas. Assim sendo, não haveria, desde o início, qualquer diferença ontológica entre os atos teorizantes de Freud e, digamos, os de um de seus analisandos. Tomkins

3 A referência é ao terceiro capítulo do livro *Touching Feeling*, no qual o presente texto foi originalmente publicado. [Nota dos tradutores]

não sugere que não existe um plano de metarreflexão na teoria de Freud, mas que o afeto em si, o afeto ordinário, ao mesmo tempo em que é irredutivelmente corpóreo, também é moldado, através do processo de *feedback*, pelo acesso a esses níveis metateóricos. Em Tomkins, não há distância alguma entre teoria dos afetos no sentido da importante teorização explícita acerca do tema empreendida por alguns cientistas e filósofos, e teoria dos afetos no sentido da teorização tácita que toda e qualquer pessoa produz ao vivenciar e tentar lidar com seus próprios afetos e os dos outros.

Chamar a paranoia de teoria forte é, portanto, um modo de celebrá-la como uma grande conquista (ela é uma teoria forte no mesmo sentido em que, para Harold Bloom, Milton é um grande poeta), mas é ao mesmo tempo uma forma de classificá-la. É uma espécie de teoria dos afetos entre outras e, segundo Tomkins, uma pluralidade de teorias dos afetos de diferentes tipos e intensidades pode constituir a vida mental de qualquer indivíduo. O contraste direto com a teoria forte que ele estabelece é com a teoria fraca, e o contraste não será em todos os aspectos favorável à teoria forte. O alcance e o caráter redutor da teoria forte – isto é, sua economia ou elegância conceitual – envolve tanto qualidades quanto deficiências. O que caracteriza a teoria forte em Tomkins não é, no fim das contas, quão bem ela evita afetos negativos ou encontra afetos positivos, mas o tamanho e a topologia do domínio que ela organiza. “Qualquer teoria de ampla generalidade”, ele escreve,

[...] é capaz de dar conta de um amplo espectro de fenômenos, pontos que aparentam ser muito distantes uns dos outros e de uma fonte comum. Esse é um critério comumente aceito como forma de avaliação do poder de explicação de uma teoria científica qualquer. Na medida em que uma teoria consegue dar conta apenas de fenômenos “próximos”, ela é uma teoria fraca, pouco melhor que a descrição dos fenômenos que ela se propõe a explicar. Conforme ela vai organizando mais fenômenos remotos em uma mesma formulação, mais aumenta o seu poder... Uma teoria da humilhação é forte na medida em que ela permite que um número crescente de experiências seja incluída na esfera de experiências humilhantes, ou na medida em que for capaz de antecipar contingências cada vez mais variadas antes mesmo que elas aconteçam (TOMKINS, 1962, pp. 433-434).

Como esse relato sugere, em vez de se tornar mais forte ao evitar ou aliviar a humilhação, uma teoria da humilhação se torna mais forte justamente ao deixar de fazê-lo. Isso não leva Tomkins a concluir que toda teoria forte é ineficiente – na verdade, ela pode se expandir até se tornar

extremamente eficaz –, mas a afirmar que “a teoria do afeto precisa ser eficaz para ser fraca”:

Podemos agora entender melhor que, embora uma teoria fraca e limitada talvez não consiga sempre proteger um indivíduo contra afetos negativos, é difícil para ela se manter fraca, a não ser que consiga protegê-lo. Em contrapartida, uma teoria do afeto negativo ganha força, paradoxalmente, graças aos fracassos recorrentes de suas estratégias em garantir proteção através da anulação da experiência do afeto negativo... É a expansão repetida e aparentemente incontrolável da experiência do afeto negativo que incita o aumento da força da organização ideológico-afetiva que nós chamamos de teoria forte dos afetos (TOMKINS, 1963, pp. 323-324).

Uma teoria dos afetos é, entre outras coisas, um modo *seletivo* de rastreamento e amplificação; por isso, qualquer teoria dos afetos corre o risco de ser tautológica, e, graças a sua abrangência e exclusividade rigorosa, uma teoria forte se arrisca a ser fortemente tautológica:

Dissemos que há um excesso de organização na teoria monopolista da humilhação. Com isso sugerimos não apenas que existe uma excessiva integração entre subsistemas que são geralmente mais independentes, mas também que cada subsistema é ultraespecializado com o fim de minimizar a experiência de humilhação... Todo o aparelho cognitivo está em constante estado de alerta para as possibilidades, iminentes ou remotas, ambíguas ou evidentes.

Assim como em qualquer esforço altamente organizado de detecção, concedese o mínimo possível para a casualidade. As antenas do radar são colocadas em qualquer lugar onde haja a mínima possibilidade de o inimigo atacar. Oficiais de inteligência irão monitorar até conversas improváveis, se houver uma chance ínfima de algo relevante ser detectado ou se for possível que dois pedaços independentes de informação, quando vistos em conjunto, deem sinais das intenções do inimigo... Entretanto, acima de tudo, há uma forma altamente organizada de interpretar as informações, de maneira que os dados potencialmente relevantes possam ser rapidamente abstraídos e ampliados, enquanto o resto é descartado (TOMKINS, 1962, p. 433).

É desse modo que uma estrutura explicativa que pode ser vista por um leitor como tautológica – no sentido de que não pode evitar, frear, auxiliar ou fazer qualquer coisa que não seja comprovar as mesmas premissas com que começou – pode ser experimentada pelos praticantes como um avanço triunfal em direção à verdade e à justificação.

É mais comum, no entanto, que os papéis nesse drama estejam mais misturados ou amplamente distribuídos. Não acredito que muitos leitores – e, aliás, talvez nem mesmo o autor – se surpreenderiam ao ouvir que o argumento principal ou a teoria forte de *The Novel and the Police*

é completamente circular: tudo pode ser entendido como um aspecto do carcerário, portanto o cárcere está em toda parte. Mas quem, afinal, lê *The Novel and the Police* para descobrir se seu argumento principal é verdadeiro? Nesse caso, como frequentemente também nas tautologias da “diferença sexual”, a amplitude do alcance que torna forte a teoria também fornece o espaço – ocupado com proveito pelo livro de Miller – para uma riqueza de nuances tonais, atitudes, observações mundanas, paradoxos performativos, agressividade, ternura, perspicácia, leitura inventiva, *obiter dicta* [partes dispensáveis], e extravagâncias escritas. Essas recompensas são tão locais e frequentes que poderíamos sentir a tentação de dizer que uma abundância de teorias fracas, vagamente relacionadas, foi convocada para se abrigar no abraço hipertrofiado da teoria forte que estrutura o livro. Em muitos sentidos, esse arranjo é bastante positivo – sugestivo, prazeroso e altamente produtivo; a insistência de que tudo significa alguma coisa permite, de alguma forma, um senso aguçado para as diversas maneiras de significação. Contudo, não é preciso ler as infinitas reformulações derivativas de críticos e estudantes sobre a teoria forte e implacável do livro para perceber, também, algumas limitações nessa relação não articulada entre teorias fortes e fracas. Como teoria forte, e como local de mimetismo reflexivo, a paranoia não é nada senão ensinável. A poderosa e abrangente força redutora da teoria forte pode dificultar a identificação do pensamento tautológico ao mesmo tempo em que o torna atraente e quase inevitável; o resultado é que tanto escritores quanto leitores podem, de forma danosa, não reconhecer onde e se o trabalho conceitual de verdade está sendo realizado, nem conseguir dizer precisamente no que consiste esse trabalho.

A PARANOIA É UMA TEORIA DOS AFETOS NEGATIVOS

Enquanto Tomkins distingue afetos qualitativamente diferentes, ele também agrupa livremente, para determinados propósitos, afetos positivos e negativos. Nesse sentido, a paranoia é caracterizada não apenas como uma teoria forte, em oposição à fraca, mas também por ser uma teoria forte de um afeto negativo. Isso se mostra importante em relação aos propósitos afetivos abrangentes que Tomkins vê como potencialmente em conflito em cada indivíduo: primeiramente, ele faz uma distinção entre o objetivo geral de tentar minimizar o afeto negativo e a busca por maximizar o afeto positivo. (Os outros objetivos mais sofisticados que ele identifica são a minimização da inibição do afeto e a maximização

do poder para atingir os três objetivos anteriores.) Em grande parte das práticas – em grande parte das vidas – há negociações pequenas e sutis (embora cumulativamente poderosas) entre e dentro desses objetivos, mas o aumento estrondoso e a força autoconfirmada da estratégia monopolista de antecipação do afeto negativo pode ter, segundo Tomkins, o efeito de bloquear por inteiro o objetivo potencialmente operante de buscar o afeto positivo. “[O paranoico] só poderá vir a perseguir o afeto positivo por causa do escudo que ele garante contra a humilhação”, escreve o autor. “Considerar seriamente a estratégia de *maximizar* o afeto positivo, em vez de simplesmente aproveitá-lo quando ele ocorre, está completamente fora de questão” (TOMKINS, 1962, pp. 458-459).

De maneira similar, nos estudos de Klein dos anos 1940 e 1950, também se considera um êxito real – uma mudança de posição diferente e, muitas vezes, arriscada – que uma criança ou adulto avance na *busca do prazer* (através das estratégias reparadoras da posição depressiva), em vez de continuar perseguindo as estratégias de *adiamento da dor*, oferecidas pela posição esquizoparanoide de prevenção de danos, estratégias que se autorreforçam porque se derrotam. As discussões sobre a posição depressiva em Klein tendem a ressaltar que essa posição abre espaço para uma possibilidade ética – na forma de uma visão culpada e empática do outro como simultaneamente bom, danificado, íntegro, e requisitando e suscitando amor e cuidado. Essa possibilidade ética, contudo, é fundada pelo - e coextensiva ao - movimento subjetivo que Foucault chama de “cuidado de si”, uma preocupação bastante frágil de proporcionar a si mesmo prazer e sustento em um ambiente onde se percebe que eles não estão sendo oferecidos.

Os movimentos conceituais de Klein e Tomkins são mais sofisticados e, o que é importante, menos tendenciosos do que as suposições correspondentes em Freud. Para começar, Freud subsume a busca pelo prazer e a recusa da dor a um único fenômeno conjunto, sob a rubrica supostamente primordial do “princípio do prazer”, como se os dois motivos não pudessem se diferenciar radicalmente.⁴ Em segundo lugar, em Freud

4 Laplanche e Pontalis, em sua entrada sobre o “Princípio do prazer”, demonstram que Freud estava consciente desse problema. Segundo sua paráfrase: “Devemos então nos satisfazer com uma definição puramente econômica e aceitar que o prazer e o desprazer são nada mais que a tradução de mudanças quantitativas a termos qualitativos? E qual seria então a correlação exata entre esses dois aspectos, o qualitativo e o quantitativo? Pouco a pouco, Freud passou a enfatizar a enorme dificuldade encontrada ao buscar uma resposta simples para essa questão” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1973, p. 323). No Capítulo 3 [do livro *Touching Feeling*], Adam Frank e eu descrevemos o trabalho de Tomkins sobre o afeto na esperança de responder a essa maneira de postular o problema.

é somente a estratégia de prevenção da dor que, como a ansiedade, se estende até o estágio de realização do “princípio de realidade”. Isso faz da busca pelo prazer algo sempre plausível, inexamínável, a fonte inesgotável e secreta de um motivo supostamente “natural”, que apenas levanta a questão de como manter sob controle seus fervores irreprensíveis. No que é talvez até mais problemático, esse esquema freudiano instala silenciosamente o imperativo da paranoia ansiosa, a impossibilidade, mas também a suposta necessidade de antecipar a dor e a surpresa, como “realidade” – como se esse fosse o único e inevitável modo, motivo, conteúdo e prova de verdadeiro conhecimento.

Em Freud, portanto, não haveria lugar – exceto como exemplo de autoengano – para a epistemologia proustiana, na qual o narrador de *À la recherche*, no último volume, sentia “aglomerarem-se em torno de mim inúmeras verdades relativas às paixões, aos caracteres, aos costumes”, reconhecendo-as como verdades na medida em que “satisfazia-me verificar essas verdades” (PROUST, 2013, p. 177, grifo nosso). Na paranoica epistemologia freudiana, é implausível que a verdade seja uma oportunidade, ainda que acidental, para a alegria; é inconcebível imaginar que a alegria seja avalista da verdade. Qualquer que seja o ponto de vista, seria sem dúvida circular, ou algo próximo disso, presumir que o prazer por saber possa ser tomado como prova da verdade do conhecimento. No entanto, uma teoria forte dos afetos positivos, como aquela da qual o narrador de Proust parece se aproximar em *O tempo recuperado*, não é mais tautológica que a teoria forte dos afetos negativos representada, por exemplo, pela paranoia d’*A prisioneira*. (Na verdade, como é bem menos provável que a procura por afeto positivo resulte na formação de uma teoria muito forte, ela pode apresentar uma tendência menor à tautologia.) Seja como for, se for concedido a cada teoria um motivo principal próprio – antecipação da dor em um caso, provimento de prazer no outro –, não se poderá dizer que uma das duas é mais realista que a outra. Nem é necessariamente verdadeiro que as duas fazem juízos diferentes da “realidade”: não é que uma seja pessimista e enxergue o copo meio vazio, enquanto a outra, otimista, o veja como meio cheio. Em um mundo carregado de perdas, dor e opressão, é provável que as duas epistemologias estejam baseadas em um profundo pessimismo: o motor reparador da busca do prazer, afinal, chega, de acordo com o relato de Klein, apenas após a aquisição de uma posição depressiva. Mas aquilo que cada uma busca – o que, mais uma vez, equivale a dizer: o motivo que cada

uma tem *para buscar* – está fadado a divergir substancialmente. Das duas, entretanto, só o saber paranoico possuirá uma prática tão meticulosa de negação de seus motivos e forças afetivas e dissimulação da própria substância da verdade.

A PARANOIA DEPOSITA SUA FÉ NA EXPOSIÇÃO

Seja qual for o relato que ela der de sua própria motivação, na prática a paranoia se caracteriza por colocar um peso extraordinário na eficácia do conhecimento como tal – o conhecimento como exposição. Talvez por isso o saber paranoico seja tão inescapavelmente narrativo. Como a pessoa desinstitucionalizada que, na rua, embora traída e vítima de uma conspiração que envolve a cidade inteira, ainda tenta lhe passar o gasto dossiê repleto de correspondência valiosíssima, a paranoia; por mais que alardeie sua desconfiança, ela atua como se seu trabalho só pudesse ser cumprido se ela, finalmente, pelo menos uma vez, conseguisse de fato divulgar a sua história. Que um ouvinte iniciado pudesse mesmo assim permanecer indiferente ou hostil, ou que pudesse não saber como ajudar, não é tratado como uma possibilidade razoável.

É estranho que uma hermenêutica da suspeita pareça confiar tanto nos efeitos da exposição, mas Nietzsche (através da genealogia da moral), Marx (através da teoria da ideologia) e Freud (através da teoria dos ideais e ilusões) já apresentavam, nas palavras de Ricoeur (1970, p. 34), “procedimentos convergentes de desmistificação” e uma crença evidente, impossível de explicar exclusivamente de acordo com os termos da própria hermenêutica, nos efeitos de tais procedimentos. Nas influentes páginas finais de *Problemas de gênero*, por exemplo, Butler (2003, p. 179, grifos nossos) apresenta um argumento programático a favor da desmistificação como “o foco normativo das práticas gay e lésbica”, com alegações como as seguintes: “o *drag revela* implicitamente a estrutura imitativa do próprio gênero” (p. 196); “vemos como o sexo e o gênero [são] *desnaturalizados* por meio da *performance*” (p. 197); “a paródia que se faz é da *própria ideia* de um original”; “a *performance* de gênero irá *representar e revelar* a performatividade do próprio gênero” (p. 198); na “repetição parodística que *denuncie* o efeito fantasístico da identidade permanente” (p. 201); “a repetição parodística do gênero *denuncia* [...] a ilusão da identidade de gênero”; e “as exibições hiperbólicas do ‘natural’ [...] *revelam* seu *status* fundamentalmente fantasístico” (p. 211), ao mesmo tempo que “*denunciam* sua inaturalidade fundamental” (p. 214).

O que define o impulso paranoico nessas páginas, eu diria, é menos a ênfase na mimese reflexiva e mais a aparente fé na exposição. O hiperdesconfiado autor de *The Novel and the Police* também fala, nesse caso, em nome dos protocolos de vários críticos recentes, muitos menos interessantes do que ele, quando propõe fornecer “o ‘flash’ do acréscimo de visibilidade necessário para que o disciplinamento moderno seja visto como um problema em si” (MILLER, 1988, p. ix) – como se tornar algo visível como um problema fosse, senão colocar-se a um pulo de uma solução, ao menos a um passo evidentemente na direção de uma. Ao menos nesse sentido, embora não em todos, Miller escreve em *The Novel and the Police* como um *New Historicist* exemplar. Afinal, em um grau surpreendente, as diversas articulações dos estudos do *New Historicism* dependem do prestígio de uma única e abarcadora narrativa: a exposição e problematização de violências ocultas na genealogia do sujeito liberal moderno.

Com o passar do tempo, desde a época em que o *New Historicism* surgiu como uma novidade, tornou-se mais fácil perceber os modos como esse projeto paranoico de exposição pode ter uma especificidade histórica ainda maior do que inicialmente parecia. “O sujeito liberal moderno”: já está claro, ou deveria estar, que está longe de ser óbvia a sua escolha como o único *terminus ad quem* da narrativa histórica. Onde *estão* todos esses supostos sujeitos liberais modernos? Diariamente encontro pós-graduandos que são peritos no desvelamento das violências históricas ocultas subjacentes ao humanismo liberal universalista e secularizado. No entanto, diferentemente do que ocorreu nos anos formativos de seus professores, os anos sencientes desses alunos foram vividos inteiramente dentro da América xenófoba de Reagan-Bush-Clinton-Bush, onde “liberal”, quando muito, era uma categoria tabu, e “humanismo secular” era comumente tratado como uma seita religiosa marginal, enquanto a ampla maioria da população alega interagir com diversas entidades invisíveis, como anjos, Satã e Deus.

Além disso, a força de qualquer projeto interpretativo de *desvelamento da violência oculta* parece depender de um contexto cultural, como aquele pressuposto nas primeiras obras de Foucault, a depreciar a violência, que então, por isso mesmo, precisaria ser encoberta. Mas qual o valor de expor manobras escusas do poder em um país onde, a qualquer momento, 40% dos homens negros jovens estarão imbricados no sistema penal? Nos Estados Unidos, mas também internacionalmente, enquanto sobeja

uma violência oculta que requereria exposição, há também, e cada vez mais, um *ethos* em que certas formas de violência, hipervisíveis desde o início, são exibidas como um espetáculo exemplar, em vez de um segredo escandaloso ameaçado pelo desvelamento. Controvérsias em torno a direitos humanos, como as que envolveram, por exemplo, tortura e desaparecimentos na Argentina ou o uso do estupro coletivo como parte da limpeza étnica na Bósnia, não marcam o desvelamento de práticas que estavam escondidas ou naturalizadas, mas um embate entre diferentes estruturas *de* visibilidade. Em outras palavras, a violência que foi *desde o início* exemplar e espetacular, que fora endereçada pontualmente a um público específico para servir como advertência ou terror público a membros de uma comunidade particular, é combatida por esforços que buscam *deslocar e redirecionar* (além de simplesmente expandir) o orifício de sua visibilidade.

Há ainda outro problema com essas práticas críticas: O que uma hermenêutica da suspeita e da exposição teria a dizer a formações sociais em que a própria visibilidade constitui boa parte da violência? O problema com a reativação do trabalho forçado em vários estados sulistas dos Estados Unidos é menos que os presidiários sejam obrigados a realizar trabalho pesado e mais que sejam obrigados a fazê-lo diante do olhar do público. O entusiasmo por justiça ao estilo de Cingapura, expressado popularmente nos Estados Unidos diante das varadas dadas a Michael Fay,⁵ revela o sentimento crescente de que o estigma de uma humilhação amplamente noticiada é exatamente o remédio apropriado para jovens recalcitrantes. Eis um índice formidável de transformação histórica: antes, adversários da pena de morte argumentavam que, se fossem levadas a cabo, execuções deveriam ocorrer em público, envergonhando com isso o Estado e o público com a transmissão da violência judicial que antes era oculta. Hoje, não são opositores, mas os líderes da torcida a favor da pena de morte que, excitados por suas ambições triunfais, avaliam que o lugar adequado para as execuções é a televisão. Qual é o valor, hoje, das habilidades arduamente adquiridas por críticos culturais em tornar visíveis, por trás da aparência permissiva, os rastros ocultos da opressão e da perseguição?

5 Referência a Michael Fay, cidadão americano condenado em 1994 a receber seis golpes de vara em Singapura, após ser denunciado por roubo e vandalismo naquele país. [Nota dos tradutores]

A confiança paranoica na exposição parece depender, além disso, da reserva infinita de ingenuidade naqueles que compõem o público desses desvelamentos. Qual é o embasamento para a suposição de que a descoberta de uma determinada manifestação social ser artificial, autocontraditória, imitativa, fantasmática ou mesmo violenta iria surpreender ou perturbar, e não motivar, alguém? Como observado por Peter Sloterdijk (2012, pp. 33-34), o cinismo, ou a “falsa consciência esclarecida” – a falsa consciência que se sabe falsa, “sua falsidade já está reflexivamente conformada” –, já representa “a forma corrente por meio da qual as pessoas esclarecidas não se veem como aquelas que continuam sendo tolas”. Quanta abstinência de televisão alguém precisaria ter para se chocar com o fato de que as ideologias se contradizem, os simulacros não têm originais e as representações de gênero são artificiais? Meu palpite é que esse cinismo popular, embora certamente comum, é apenas uma entre várias teorias heterogêneas competindo na ecologia mental da maioria das pessoas. Alguns *exposés*, algumas desmistificações, alguns testemunhos e depoimentos de fato possuem enorme força e eficácia (ainda que frequentemente esta não seja exatamente a esperada). Mas muitos desses gestos, tão verdadeiros e convincentes quanto outros, não terão força alguma, e enquanto for assim precisamos reconhecer que a eficácia e a direcionalidade desses atos residem em outro lugar e não na sua relação com o conhecimento *per se*.

Escrevendo em 1988 – isto é, após dois mandatos de Reaganismo nos Estados Unidos –, D. A. Miller (1988, p. viii) se propõe a acompanhar Foucault em sua desmistificação do “cuidado ‘pastoral’ intensivo e contínuo que a sociedade liberal oferece a quem está sob sua custódia”. Até parece! Estou muito menos preocupada por ser patologizada pelo meu terapeuta do que com o encolhimento da cobertura de serviços de saúde mental –, e isso porque tenho a sorte imensa de ter algum tipo de seguro de saúde. Desde o começo da revolta dos impostos, o governo dos Estados Unidos – e, cada vez mais, os de outras chamadas democracias liberais – tem se apressado em renunciar ativamente a qualquer responsabilidade pelo cuidado de seus tributários, sem que outras instituições se disponham a preencher o vazio.

Esse desenvolvimento, contudo, é a última coisa que esperaria alguém que lesse a prosa do *New Historicism*, composta por uma genealogia completa do estado de bem-estar social, que teve seu auge nos anos 1960 e 1970, e é acompanhada por uma comprovação incontestável de como o

mundo deve se parecer cada vez consigo mesmo, eternamente. Ninguém pode culpar um escritor dos anos 1980 por não ter antevisto os efeitos que o “Contrato com a América” [Contract with America],⁶ dos republicanos em 1994, teria depois. Mas se, como diz Miller, “A surpresa... é precisamente aquilo que o paranoico busca eliminar”, deve-se admitir que, como uma forma de paranoia, o *New Historicism* fracassou com louvor. Ao passo que sua tonalidade geral, segundo a qual “as coisas estão ruins e estão piorando”, é imune à refutação, sua capacidade de produzir previsões mais específicas – e, conseqüentemente, sua capacidade de construir estratégias opositivas – tem sido nula. Como já comentei, esse fracasso estrondoso, ao tentar antecipar mudanças, está inteiramente de acordo com a natureza do processo paranoico, cuja esfera de influência (como a do próprio *New Historicism*) só se expande à medida que cada desastre imprevisto parece demonstrar de maneira ainda mais conclusiva que – adivinhe! – *you never are sufficiently paranoid*.

Se olharmos a partir do presente para “The Paranoid Style in American Politics”, ensaio imensamente influente escrito por Richard Hofstadter em 1963, perceberemos o alcance de uma poderosa mudança discursiva. O ensaio de Hofstadter é uma expressão primorosa do consenso liberal complacente e coercitivo que praticamente implora pelo tipo de desmistificação paranoica por meio da qual D. A. Miller, por exemplo, educará seus leitores. Seu estilo é mecanicamente equilibrado: Hofstadter (1965, p. 9) encontra paranoia à esquerda e à direita: entre abolicionistas e entre pessoas contrárias a maçons, a católicos ou a mórmons; encontra-a entre nativistas e populistas e entre aqueles que acreditam em conspirações de banqueiros e fabricantes de munição; em qualquer pessoa que duvide que John F. Kennedy foi morto por um atirador solitário; “na imprensa popular de esquerda, na direita contemporânea nos Estados Unidos e em ambos os lados das polêmicas raciais recentes”. Ainda que essas categorias pareçam incluir uma gama ampla de pessoas, permanece ainda assim um “nós” presumível – composto, aparentemente, por praticamente todo mundo – que concorda em olhar para tais extremos a partir de um meio-termo calmo, compreensivo e abrangente, no qual “nós” estaremos de acordo que, por exemplo, embora “inúmeras decisões da... Guerra

6 O “Contrato com a América” era um conjunto de ações que candidatos do Partido Republicano ao Congresso dos Estados Unidos prometiam implementar, caso fossem eleitos em 1994 e o partido se tornasse majoritário na Câmara dos Deputados. [Nota dos tradutores]

Fria possam ser criticadas”, elas representam “simplesmente os erros de homens bem-intencionados” (p. 36). Hofstadter não tem problema em admitir que pessoas ou movimentos paranoicos podem perceber coisas verdadeiras, ainda que “um estilo distorcido seja... um sinal que pode nos alertar para um juízo distorcido, assim como na arte um estilo feio é indicativo de defeitos fundamentais de gosto” (p. 6):

Alguns exemplos simples e relativamente incontestados podem tornar [a distinção entre conteúdo e estilo] inteiramente clara. Pouco depois do assassinato do Presidente Kennedy, um projeto de lei... que fortaleceria o controle federal da venda de armas de fogo pelo correio teve grande repercussão. Enquanto ocorriam as audiências sobre a proposta, três homens dirigiram 4.000 quilômetros de Bagdad, no Arizona, até Washington, para depor contra a medida. Existem argumentos contra o projeto de lei que, por menos convincentes que sejam, adotam o tom do raciocínio político convencional. No entanto, um desses opositores de Arizona utilizava argumentos que podem ser considerados como definitivamente paranoicos, insistindo que se tratava “de uma nova tentativa por parte de um poder subversivo para nos tornar parte de um único governo mundial socialista” e que a medida ameaçava “fomentar o caos” para ajudar “nossos inimigos” a tomarem o poder (HOFSTADTER, 1965, p. 5).

Não vou negar que se possa sentir nostalgia por uma época em que a retórica paranoica do *lobby* de armas soava simplesmente maluca – um exemplo “simples e pouco controverso” de “julgamento distorcido” –, em vez de representar o programa praticamente incontestado de um partido político dominante. Mas o exemplo espetacularmente datado de Hofstadter não é apenas um indício do amplo movimento à direita efetuado pelo centro da política norte-americana desde 1963. É também sinal de quão normativo o pensamento paranoico se tornou ao longo de todo o espectro político. É engraçado, mas me sinto mais próxima hoje do homem paranoico do Arizona do que de Hofstadter, ainda que – ou talvez eu queira dizer que justamente por isso – eu também suponha que o homem do Arizona é um supremacista branco homofóbico, membro de uma milícia identitária cristã que preferiria me dar um tiro a me ver na frente. Peter Sloterdijk não explicita que o cinismo popular sabichão, a “falsa consciência esclarecida” que ele considera ser agora praticamente ubíqua, é especificamente paranoico em sua estrutura. Mas a conclusão parece incontornável. É provável que esse cinismo cotidiano, míope e um pouco incoerente, seja a forma da paranoia quando ela funciona como uma teoria fraca, em vez de forte. De todo modo, continuar a anunciar, nessa cena paranoica hiperdesmistificada, a “novidade” da hermenêutica da

suspeita é um ato bastante diferente daquilo que teria sido essa exposição nos anos 1960.

▣ Paródias subversivas e desmistificadoras, arqueologias desconfiadas do presente, a detecção de padrões ocultos de violência e sua exposição: como tenho argumentado, esses protocolos de desvendamento infinitamente reproduzíveis e ensináveis se tornaram a moeda corrente dos estudos culturais e historicistas. Se há um perigo óbvio no triunfalismo de uma hermenêutica paranoica, é o fato de que o consenso amplo em torno de tais suposições metodológicas – consenso que atualmente abrange quase todo o campo profissional e sua concepção daquilo que constitui uma narrativa, explicação ou historicização adequada – pode, caso permaneça inquestionada, empobrecer – mesmo sem querer – a sopa primordial das perspectivas e ferramentas crítico-literárias. O problema com uma sopa primordial rala, evidentemente, é sua capacidade reduzida de responder às mudanças no ambiente (isto é, na política).

Outra maneira de descrever o consenso paranoico atual, uma que talvez seja mais precisa, é considerar que, em vez de substituir completamente outros modos de conhecimento, ele simplesmente exigiu certa desarticulação, negação e incompreensão de modos menos orientados em torno da suspeita – formas que ainda estão sendo praticadas, muitas vezes pelos mesmos teóricos e como parte dos mesmos projetos. O programa monopolista do saber paranoico dispensa sistematicamente qualquer recurso a modos reparadores, sujeitos a desenraizamentos metódicos tão logo são articulados. Modos reparadores, uma vez explicitados, são inadmissíveis em uma teoria paranoica, tanto porque dizem respeito ao prazer (são “meramente estéticos”) quanto porque eles abertamente buscam o *melhoramento* (e são “meramente reformistas”).⁷ O que faz do prazer e do melhoramento tão “meros”? Somente a exclusividade da fé da paranoia na exposição desmistificadora: somente a suposição cruel e desdenhosa de que a única coisa que falta para a revolução global, para a explosão dos papéis de gênero, ou para o que quer que seja, é a exacerbação dos efeitos dolorosos da opressão, da pobreza ou da ilusão sobre as pessoas (quer dizer, das outras pessoas) de modo a tornar a dor

⁷ O escárnio quase implícito com o qual Leo Bersani emprega o termo “redenção” ao longo de *The Culture of Redemption* (1990) poderia ser um bom exemplo desse último tipo de uso – a não ser pelo fato de que a repulsa de Bersani parece estar associada não exatamente à noção de que as coisas poderiam melhorar, mas, antes, à piedosa reificação da Arte como o agente designado para executar essa mudança.

consciente (como se ela já não fosse) e intolerável (como se situações intoleráveis fossem conhecidas por gerar excelentes soluções).

Essas prescrições terríveis não são propostas seriamente pela teoria paranoica, mas, ainda assim, parte significativa da teoria contemporânea atua *como se estivesse estruturada por elas*. O tipo de aporia que já discutimos em *The Novel and the Police*, em que leitores são lançados à estrutura monolítica e soturna da teoria paranoica forte por meio do engajamento sucessivo com variadas solicitações intelectuais e escriturais de menor grau, muitas aparentemente orientadas apenas ao prazer, existe também em muita crítica boa. Eu com certeza a reconheço como característica de parte considerável do meu próprio trabalho. Que diferença faz quando esses projetos se descrevem mal a si mesmos ou são mal reconhecidos pelos leitores? Eu não sugeriria que a força de uma escrita poderosa possa algum dia atingir transparência completa com relação a si mesma, nem que tenha grandes chances de adequadamente dar conta de si no nível constativo da escrita. Mas imagine-se que se levasse a sério a noção, articulada por Tomkins e outros, de que a teoria cotidiana afeta qualitativamente a experiência e o saber diários; e imagine-se que não se queira estabelecer uma distinção ontológica muito grande entre a teoria acadêmica e a teoria cotidiana; imagine-se ainda que se tenha muito apreço pela qualidade das práticas de saber e experiência dos outros e de si. Nesses casos, faria sentido – se houvesse uma escolha – não cultivar a necessidade de uma cesura sistemática e autoacelerante entre aquilo que se faz e os motivos pelos quais é feito.

Enquanto os procedimentos da teoria paranoica ao mesmo tempo dependem de e reforçam o domínio estrutural da “teoria forte” monopolista, também pode haver utilidade em explorar as formas muito variadas, dinâmicas e historicamente contingentes com que os construtos teóricos fortes interagem com os fracos na ecologia do conhecimento – uma investigação que claramente não pode avançar sem interesse respeitoso por atos teóricos fracos e fortes. Tomkins oferece muitos outros modelos para enfrentar tal tarefa, muito além do que pude resumir aqui. Porém a história da crítica literária também pode ser vista como um repertório de modelos alternativos que permitiram o entrelaçamento entre teorias fortes e fracas. O que poderia representar melhor a “teoria fraca, praticamente uma mera descrição dos fenômenos que supostamente quer explicar”, do que a ferramenta desvalorizada e quase obsoleta do *New Criticism*, que é

o *close reading* imaginativo?⁸ Mas o que já era verdadeiro em Empson e Burke é verdadeiro de outro modo hoje: existem tarefas fenomenológicas e teóricas importantes que só podem ser cumpridas por meio de teorias locais e taxonomias singulares; os mecanismos potencialmente inúmeros de sua relação com teorias fortes são ainda uma questão para a arte e o pensamento especulativo.

A paranoia, como já indiquei, representa não apenas uma teoria forte dos afetos, mas uma teoria forte dos afetos *negativos*. A questão da força de dada teoria (ou das relações entre teoria forte e fraca) pode ser ortogonal à questão de sua *qualis* afetiva, e cada uma pode ser explorada por meios distintos. Uma teoria forte (isto é, uma teoria ampla e redutora) que não se organizasse principalmente em torno da antecipação, identificação e do afastamento do efeito negativo da humilhação iria se assemelhar à paranoia em alguns aspectos, mas se afastaria em outros. Penso, por exemplo, que isso pode ser uma boa caracterização da seção anterior deste capítulo. Dado que até mesmo a especificação da paranoia como uma teoria do afeto negativo deixa em aberto as diferenças entre afetos negativos, há a oportunidade adicional de experimentar com um vocabulário que faça justiça a uma gama afetiva ampla. E, novamente, não apenas com afetos negativos: também pode ser reificante e, de fato, coercitivo manter um único modelo totalizante de afeto positivo sempre na mesma posição. Uma quantidade perturbadora de teoria parece explicitamente tomar para si a missão de fazer proliferar apenas um afeto, ou talvez dois, de qualquer tipo – quer seja êxtase, sublimidade [sublimity], estilhaçamento de si, *jouissance*, suspeita, abjeção, consciência [knowingness], horror, satisfação soturna ou indignação virtuosa. É como aquela velha piada: “Quando chegar a revolução, camarada, todo mundo vai poder comer rosbife todo dia”. “Mas, camarada, eu não gosto de rosbife.” “Quando chegar a revolução, camarada, você vai gostar de rosbife.” Quando chegar a revolução, camarada, você ficará maravilhado com aquelas piadas desconstrutivas; você vai desmaiar de *ennui* sempre que não estiver destruindo o aparelho do Estado; você seguramente vai querer sexo intenso de vinte a trinta vezes por dia. Você será pesaroso e militante. Você nunca vai querer dizer a Deleuze e Guattari, “Hoje não, queridos, estou com dor de cabeça”.

8 Agradeço a Tyler Curtain por me propor essa ideia.

Reconhecer na paranoia uma relação marcadamente rígida com a temporalidade, ao mesmo tempo antecipadora e retroativa, avessa sobretudo à surpresa, é também vislumbrar as tramas de outras possibilidades. Nesse ponto talvez Klein seja de mais serventia do que Tomkins: ler a partir de uma posição reparadora é desfazer-se da determinação paranoica e ansiosa, segura de que nenhum horror, por mais impensável que pareça, chegará ao leitor *como novidade*; já para uma leitora posicionada de modo reparador, pode parecer realista e necessário experimentar a surpresa. Porque assim como pode haver surpresas terríveis, pode haver surpresas boas. A esperança, experiência tantas vezes vivida como ruptura, até mesmo como traumática, figura entre as energias por meio das quais leitoras posicionadas de maneira reparadora tentam organizar os fragmentos e objetos parciais que elas encontram ou criam.⁹ Porque há espaço para a leitora perceber que o futuro pode ser diferente do presente, também é possível que ela considere a possibilidade eticamente crucial – profundamente dolorosa, profundamente aliviadora – de que o passado, por sua vez, poderia ter sido diferente do que de fato foi.¹⁰

O que esse argumento implica especificamente para projetos de leitura *queer*? Ao reduzir a ênfase na questão da “diferença sexual” e da “semelhança sexual”, o que permite deixarmos de lado a compreensão freudiana de paranoia centrada na homofobia para passarmos a outras formas de conceber a paranoia, como as de Klein ou Tomkins, que não são particularmente edípicas e se orientam menos por pulsões que por afetos, estou sugerindo também que a articulação mútua entre o pensamento *queer* e o tópico da paranoia pode ser menos imperativa, menos definidora, menos constitutiva do que se tem presumido em textos anteriores, incluindo, sem dúvida, os meus. Uma visão mais ecológica da paranoia não privilegiaria conceitualmente, de maneira trans-histórica e quase automática, as questões gays e lésbicas, como fez a visão freudiana.

⁹ Estou pensando aqui na interpretação de Timothy Gould (em comunicação pessoal de 1994) para o poema de Emily Dickinson (2015, p. 51) que começa com “A ‘esperança’ se crava/ Com penas na alma” [“Hope” is the thing with feathers –/ That perches in the soul]. Gould sugere que os sintomas da esperança esvoaçante são semelhantes aos do transtorno de estresse pós-traumático, com a diferença de que a causa aparentemente ausente da perturbação reside no futuro, mais do que no passado.

¹⁰ Não pretendo aqui hipostasiar “o que realmente aconteceu”, nem negar como isso que “realmente aconteceu” é algo construído – dentro de certas restrições. O reino daquilo que *poderia ter acontecido, mas não aconteceu*, no entanto, é comumente ainda mais amplo e menos limitado, e é importante conceitualmente que os dois não sejam colapsados; caso contrário, a possibilidade de que as coisas *aconteçam de outra maneira* pode se perder.

Por outro lado, penso que isso nos deixaria em uma posição bem melhor para fazer justiça à riqueza de práticas características e culturalmente importantes, algumas das quais poderíamos chamar de reparadoras. São práticas que emergem da experiência *queer*, mas se tornam invisíveis e ilegíveis sob uma ótica paranoica. Como Joseph Litvak escreveu, por exemplo (em comunicação pessoal de 1996),

Parece-me que a importância dos “erros” na leitura e na escrita *queer*... tem muito a ver com o abrandamento da conexão traumática e aparentemente inevitável entre erros e humilhação. O que quero dizer é que, se boa parte do empenho *queer* ao longo, digamos, da adolescência, se dedica àquilo que Barthes chama de “*le vouloir-être-intelligent*” (como se dissesse “Se tenho que ser infeliz, que eu pelo menos seja mais sagaz que todo mundo”), explicando em parte o enorme prestígio da paranoia como signo da esperteza (uma esperteza dolorosa), parte da energia *queer* posteriormente será dirigida a... práticas que buscam subtrair o terror do erro, tornando o errar *sexy*, criativo, ou mesmo cognitivamente poderoso. Ler de modo *queer* não significa, afinal, aprender, entre outras coisas, que equívocos podem ser boas surpresas, e não apenas surpresas ruins?

É apropriado, creio, que esses *insights* sejam desenvolvimentos contingentes, e não definições ou argumentos trans-históricos: não são aspectos inerentes à experiência de cada mulher que ama mulheres, de cada homem que ama homens. Pois se, como expus, práticas paranoicas de leitura estão intimamente ligadas à ideia do inevitável, recursos da leitura *queer* são capazes de sintonizá-la de modo requintado com o pulsar da contingência.

No fim das contas, o obstinado e defensivo rigor narrativo da temporalidade paranoica, na qual não se permite ao ontem ser diferente do hoje, e o amanhã deve ser mais do mesmo, empresta sua forma de uma narrativa geracional caracterizada por uma regularidade e uma repetitividade tipicamente edipianas: aconteceu com o pai do meu pai, aconteceu com meu pai, está acontecendo comigo, acontecerá com meu filho e acontecerá com o filho do meu filho. Contudo, não é um aspecto da possibilidade *queer* – um aspecto contingente, certamente, mas mesmo assim real, um aspecto que por sua vez incrementa a força da própria contingência – que nossas relações geracionais não sigam sempre esse percurso?

Pense no final epifânico e extravagantemente reparador do último volume de Proust, no qual o narrador, após um longo afastamento da sociedade, vai a uma festa em que inicialmente acredita que todos ostentam elegantes fantasias simulando a antiguidade, para então

perceber que na verdade eles *são* velhos, assim como ele – para então ser assaltado, através de meia dúzia de choques mnemônicos distintos, por uma série climática de “verdades” jubilosas sobre a relação do escrever com o tempo. O narrador vai dizê-lo, mas não valeria a pena ressaltar que a completa desorientação temporal que o introduz nesse espaço revelador teria sido impossível para um *père de famille* heterossexual, alguém que nesse tempo estivesse incorporando – sob a forma de identidades e papéis sociais que “progridem” inexoravelmente – a chegada regular de filhos e netos?

E então compreendi que a velhice – de todas as realidades, talvez aquela da qual conservemos até mais tarde uma ideia puramente abstrata, consultando calendários, datando cartas, assistindo a casamentos de amigos, de filhos de amigos, sem entender, por medo ou preguiça, a significação de tudo isso, até avistarmos um belo dia uma silhueta estranha, como a do sr. D’Argencourt, que nos revela estarmos vivendo em mundo novo; até vermos o neto de uma de nossas contemporâneas, a quem instintivamente tratáramos como um camarada, sorrir como se estivéssemos caçoando, lembrando-nos que poderíamos ser seu avô; compenetrei-me afinal do que significavam a morte, o amor, os prazeres do espírito, a utilidade da dor, a vocação (PROUST, 2013, p. 204).

Uma contingência mais recente – o encolhimento brutal da expectativa de vida *queer* – tem desorientado a rotina temporal de muitos de nós, intensificando esse efeito. Estou pensando, ao dizer isso, em três grandes amizades *queer* que tenho. Uma dessas pessoas é sexagenária; as outras duas têm trinta anos; e eu, com quarenta-e-cinco, estou exatamente no meio. Nós quatro somos acadêmicos, e temos em comum muitos interesses, energias e ambições; cada um de nós teve, além disso, investimentos intensos e variados no ativismo. Em uma narrativa geracional “normal”, nossas identificações estariam alinhadas à expectativa de que, daqui a quinze anos, eu estarei onde meu amigo de sessenta anos está hoje, enquanto meus amigos de trinta estarão em um lugar comparável ao que eu ocupo agora.

Mas todos sabemos que o mais provável é que essas amizades hoje não sigam o modelo. É assim em bairros pobres, e é assim para pessoas submetidas à violência racista, para pessoas privadas de assistência médica, para pessoas que trabalham em indústrias perigosas, como para tantas outras; e é assim para meus amigos e para mim. Especificamente, vivendo com um câncer de mama avançado, tenho poucas chances de um dia ter a idade que meu amigo mais velho tem agora. É igualmente

improvável que meus amigos que hoje estão com trinta anos vivam a meia-idade que é o meu presente: um deles está vivendo com um câncer avançado, provocado por um gigantesco trauma ambiental (em poucas palavras, ele cresceu em um local de descarte de resíduos tóxicos); o outro está vivendo com HIV. O outro amigo é um sexagenário muito saudável, aquele entre nós com mais chances de estar vivo daqui a quinze anos.

É difícil dizer, e é difícil até mesmo saber, como esses relacionamentos são diferentes daqueles compartilhados por pessoas de idades diferentes em uma paisagem cujas linhas convergem para um mesmo ponto de desaparecimento. Estou certa de que os nossos relacionamentos são mais intensamente motivados: seja lá o que pensarmos, sabemos que não há tempo para tolices. Mas também deve ser muito diferente o sentido que tem nos identificarmos uns com os outros. Nessa cena, a pessoa mais velha não ama a mais nova como alguém que um dia estará onde ela está, ou vice-versa. Ninguém está, por assim dizer, legando um nome de família; há um senso de que nossas histórias de vida quase não se sobrepõem. Há outro senso, segundo o qual elas se acomodam, uma ao lado da outra, mais intimamente do que uma vida que esteja seguindo o cronograma regular das gerações. Estão juntas em sentido imediato, juntas como o presente pleno de um devir cujo arco pode não vir a se estender mais, e cada um de nós precisa aprender melhor a apreender, preencher e fazer companhia a elas.

Em um nível textual, parece-me que práticas relacionadas ao conhecimento reparador podem estar, mesmo quando pouco reconhecidas ou exploradas, no coração de muitas histórias de intertextualidade *gay*, lésbica e *queer*. Por exemplo, a prática do *camp*, identificada como *queer*, pode ser seriamente mal interpretada quando vista, como é por Butler e outras, através de lentes paranoicas. O *camp* é frequentemente entendido como adequado unicamente para fins de paródia, desnaturalização, desmistificação e exposição debochada de elementos e premissas da cultura dominante. E o grau em que o *camp* é motivado pelo amor é frequentemente compreendido principalmente como ódio de si, cúmplice de um *status quo* opressivo. Dessa perspectiva, a visão de raio-x do impulso paranoico no *camp* enxergaria o esqueleto desencarnado dentro do corpo da cultura; a estética paranoica em exibição aqui é de uma elegância e economia conceitual minimalistas.

Já o desejo do impulso reparador é cumulativo e agregador. Seu temor, legítimo, é de que a cultura que o cerca seja imprópria ou hostil

a seu provimento; seu desejo é armar e dar plenitude a um objeto que poderá então oferecer recursos a um ego incipiente. Enxergar o *camp* como, entre outras coisas, a exploração comum e historicamente densa de um conjunto de práticas reparadoras é mais justo com os elementos que definem a *performance camp* clássica: as surpreendentes e suculentas exposições de erudição excessiva, por exemplo; o apaixonado e divertidíssimo antiquarianismo, com sua produção generosa de historiografias alternativas; o apego “excessivo” a bens fragmentários, marginais, desperdiçados ou descartados; a riquíssima variedade afetiva; a fascinação irreprimível pela experimentação ventríloqua; a justaposição desconcertante de passado e presente, de alta cultura e cultura popular.¹¹ Como na escrita de D. A. Miller, uma cola composta por beleza excessiva, investimento estilístico excessivo, ressurgimentos inexplicáveis de ameaças, desprezos e saudades, liga e anima a mistura de poderosos objetos parciais, em trabalhos como os de Ronald Firbank, Djuna Barnes, Joseph Cornell, Kenneth Anger, Charles Ludlam, Jack Smith, John Waters e Holly Hughes.

A mera alusão a esses nomes, alguns ligados a personalidades notoriamente “paranoicas”, também confirma a insistência de Klein em que não são exatamente pessoas, mas sim posições mutáveis – ou, eu diria, práticas – que podem ser divididas entre paranoicas e reparadoras; por vezes são as pessoas com mais tendências paranoicas que são capazes de e precisam desenvolver e disseminar as práticas reparadoras mais ricas. E se as posições paranoicas ou as depressivas operam em uma escala menor do que o nível da tipologia individual, elas também operam em uma escala maior: aquela das histórias compartilhadas, das comunidades emergentes, da costura do discurso intertextual.

Tal como Proust, o leitor reparador “apoia-se reiteradamente”; não é só importante, mas *possível* encontrar maneiras de atender a essas posições e motivações reparadoras. O vocabulário que temos para descrever o propósito reparador de um leitor diante de um texto ou cultura tem sido tão piegas, estetizante, defensivo, anti-intelectual ou reacionário que não é de se admirar que tão poucos críticos estejam dispostos a relatar sua familiaridade com esses motivos. A questão impeditiva, contudo, está nas limitações do vocabulário teórico atual, e não no motivo reparador em si. A posição de leitura reparadora não é menos incisiva que a posição

11 O livro *A Small Boy and Others*, de Michael Moon (1998), abarca esses sentidos riquíssimos da cultura *queer*.

paranoica, nem menos realista; não está menos atrelada a um projeto de sobrevivência, não é nem mais nem menos iludida ou fantasmática que a paranoica, e inclui uma gama variada de afetos, ambições e riscos. O que podemos aprender de melhor com tais práticas são, talvez, as muitas formas pelas quais sujeitos e comunidades conseguem nutrir-se com os objetos de uma cultura – até mesmo de uma cultura cujo desejo declarado tem sido frequentemente de não sustentá-las.

Tradução de Camila Nogueira,
Fabio Saldanha,
Luiza Romão,
Marcos Natali,
Mariana Ruggieri
e Roger Melo¹²

REFERÊNCIAS

- ADAMS, James Eli. *Dandies and Desert Saints: Styles of Victorian Manhood*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995.
- BERSANI, Leo. *The Culture of Redemption*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. Rio De Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- DICKINSON, Emily. *Emily Dickinson: não sou ninguém*. Trad. Augusto de Campos. Campinas: Ed. Unicamp, 2015.
- HINSHELWOOD, R. D. *A Dictionary of Kleinian Thought*. 2. ed. Northvale, NJ: Aronson, 1991.
- HOFSTADTER, Richard. *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*. New York: Knopf, 1965.
- FREUD, Sigmund. *Obras completas (Edição Standard)*. Volume XVII. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 2013.

¹² Traduzido coletivamente, como parte das atividades do Ouriço – Laboratório de Contraleituras (Departamento de Teoria Literária e Literatura Comparada, USP): <ouricolab@gmail.com>.

- LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *The Language of Psycho-Analysis*. Trans. Donald Nicholson-Smith. New York: Norton, 1973.
- MILLER, D. A. *The Novel and the Police*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- PROUST, Marcel. *Em busca do tempo perdido v. 7: o tempo redescoberto*. Trad. Lúcia Miguel Pereira. São Paulo: Biblioteca Azul, 2013.
- RICOUER, Paul. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. Trans. Denis Savage. New Haven: Yale University Press, 1970.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky. *The Coherence of Gothic Conventions*. New York: Methuen, 1986.
- SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*. Trad. Marco Casanova, Paulo Soethe, Maurício M. Cardozo, Pedro C. Rago e Ricardo Hiendlmayer. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.
- TOMKINS, Silvan S. *Affect Imagery Consciousness*. Vol. 2. Nova York: Springer, 1963.

Recebido: 7/3/2020

Aceito: 13/5/2020

Publicado: 25/6/2020