

Uma Alegria *Queer* Possível?¹

Luiz Fernando WLIAN²
Universidade Estadual Paulista, São Paulo, SP

RESUMO

Este artigo, de cunho teórico, busca colocar em cotejo elementos das teorias *queer* com leituras filosóficas a respeito da ideia de “alegria”. Seria a “alegria” um caminho possível para pensarmos a arte *queer*? Questionamo-nos sobre em que espectros podem estar situadas sensibilidades dissidentes contemporâneas, e em que medida o vocábulo “alegria” pode nos informar e contribuir para a concepção de uma chave de leitura estética, em especial do audiovisual brasileiro recente. Para pensar uma possível “alegria *queer*”, valemo-nos sobretudo da “alegria trágica” em Nietzsche e Clément Rosset e na “regência da alegria” em Muniz Sodré.

PALAVRAS-CHAVE: estética *queer*; cinema *queer* brasileiro; alegria; corpo; capitalismo.

A contemporaneidade, intrinsecamente tomada por novas dinâmicas do sistema capitalista, assiste a uma instrumentalização do sensível que leva autores a considerarem nossos tempos uma “época estética” (Sodré, 2006). A economia hegemônica nunca se valeu tanto de operações de natureza estética para se reproduzir, o que acarreta uma crescente centralidade do corpo e sua sensibilidade, como nos contam Muniz Sodré (2006), Gilles Lipovetsky e Jean Serroy (2015), entre outros. No bojo dessa centralidade do sensível, autores como Edgar Cabanas e Eva Illouz (2022) nos dizem como o neoliberalismo, em seus múltiplos mecanismos, trabalha para modular um “sujeito feliz”, um sujeito de corpo hiperestimulado “positivamente” por e para os ditames do próprio sistema. Tais imperativos do capital, como argumentam todos esses autores, operam de modo a forjar um modo específico de sensibilidade, um modo de ser que condiga com as demandas hegemônicas de nossos tempos.

Diante desse cenário de caráter homogeneizador, em que os mais diversos tipos de sujeito social estão inseridos, de que modo podemos pensar em dissidências? Nesse ínterim, tomamos um recorte específico para pensar a produção artística contemporânea,

¹ Trabalho apresentado no GP Estéticas, Políticas do Corpo e Interseccionalidades, XXIII Encontro dos Grupos de Pesquisas em Comunicação, evento componente do 46º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

² Doutorando do PPG de Comunicação da FAAC-UNESP, email: luizwlian@gmail.com.

e suas possíveis disputas estéticas. Ao nos defrontarmos com a multivalência de produções artísticas – especialmente audiovisuais – empreendidas por sujeitos LGBTQIA+, com recorrentes recortes de raça, classe, etc., e mobilizadas por poéticas e estéticas notoriamente dissidentes, podemos questionar em que espectros estão situadas essas sensibilidades nos dias atuais, e pensar, sobretudo, em inferências de como essas sensibilidades promovem coisas outras.

Ao nos depararmos com o audiovisual *queer* contemporâneo brasileiro, representado por coletivos como Surto e Deslumbramento, Anarca Filmes, por cineastas como o pernambucano Sosha, por artistas como Leona Vingativa, entre outros, podemos dizer que esse trabalho artístico se destaca não apenas por narrativas LGBTQIA+, mas pela mobilização de um modo dissidente de ser. Compreendemos *dissidência* em, pelo menos, três instâncias: primeira, a presença de corpos com gêneros e sexualidades não-conformes, cuja materialidade e gestualidade são marcadas pela diferença em relação a expectativas heteronormativas; segunda, a mobilização de uma *forma* específica, que põe em cena coisas “incômodas”, “ruidosas” ou “abjetas”, em construções estéticas que desviam tanto de um cinema comercial “*mainstream*” quanto de um cinema político “tradicional” com intenções revolucionárias. Filmes que não temem o hedonismo, a estranheza, “o prazer sem culpa das cores, texturas e composições” (Barbosa, 2017, p. 8), e tampouco temem a precariedade das imagens e o ruído que elas podem causar. É um trabalho artístico que assume seu caráter estilizado, que flerta com o frívolo (Barbosa, 2017), com o dândi (Lopes *et. al.*, 2019), com as imagens pobres (Steyerl, 2009), entre outras categorias possíveis que podem ser englobadas pelo termo *dissidente* à medida de seu estatuto desviante e negativado frente a padrões hegemônicos. Por fim, também é dissidente a maneira como, justamente por meio dessas construções formais e estéticas, esse audiovisual tem potencial para se desviar de estratégias do capitalismo contemporâneo.

Este texto, de caráter reflexivo e teórico, dialoga com conceitos da Filosofia e das teorias *queer* para pensar objetos estéticos, a serem analisados em trabalhos futuros. Especialmente, parte da produção cinematográfica *queer* contemporânea no Brasil. Por ora, buscamos comentar sobre contrastes e problemáticas entre ideias relevantes como *fracasso* (HALBERSTAM, 2011), *promessa da felicidade* (AHMED, 2010), entre outras contribuições de teóricos *queer* para pensar um estatuto das experiências estéticas dissidentes contemporâneas. Ao problematizarmos certas dicotomias – como

“positividade” e “negatividade”, etc. – buscamos enunciar uma possível chave de leitura para pensar uma sensibilidade *queer* baseada na ideia de *alegria*. Cremos encontrar nos afetos em Spinoza (2009), no trágico em Nietzsche (1992) e na alegria africana em Muniz Sodré (2006) as pistas mais relevantes.

Para que compreendamos a ideia de alegria a ser aqui tratada, precisamos opô-la a ideia de felicidade mobilizada pelo capitalismo contemporâneo. Num contexto em que a sensibilidade – e, por extensão, seu aparato sensível, o corpo – são grande alvo de interesses utilitários e congruentes com lógicas mercadológicas num capitalismo global, neoliberal e cada vez mais tecnológico, ideias como as de “felicidade” são larga e notadamente “vendidas”. “Felicidade”, nas lógicas neoliberais contemporâneas, não é apenas um afeto, mas se torna um “produto”, uma *commodity* imperativamente incentivada (CABANAS, ILLOUZ, 2022) que parece dar pouco espaço para afetos negativos. No capitalismo contemporâneo, “felicidade” é palavra de ordem; não pelo fato de a sociedade estar, materialmente, bem, mas sim pelo fato dela buscar a felicidade. E essa “busca” é feita para ser interminável, uma vez que seus meios – o trabalho, a produtividade, a construção do “sucesso” – geram o que o sistema capitalista tem por seu fim. Os próprios trabalho, produtividade, consumo e, importante dizer, adequação às tecnologias e demandas neoliberais contemporâneas são o cerne desse incentivo perene à felicidade nos dias de hoje. A felicidade é medida como “felicidade” conforme é modulada e mediada por esses fatores, que retroalimentam o sistema capitalista em si. Nesse sentido, se afetos negativos são um imbróglio para a “*happycracia*” (CABANAS, ILLOUZ, 2022), os fabricados afetos positivos da felicidade – enquanto ideia, projeto, algo a (jamais) ser alcançado – são o combustível que, na contemporaneidade, abastecem o capitalismo de algum caráter “mágico”, “simbólico”, de uma espécie de “nobreza moral” para além da máquina de produzir e consumir. Não é arbitrário que a autoajuda e o “pensamento positivo”, com seus psiquismos e científicidades diluídas, sejam tão populares em nosso tempo, como comentam Cabanas e Illouz (2022), entre outros autores.

Quando nos debruçamos na Filosofia, percebemos que, mesmo bem antes do capitalismo contemporâneo, “felicidade” e “alegria” são termos que estão em certo descompasso. Enquanto a felicidade é constantemente associada a projetos maiores, ao futuro e, principalmente, ao aprimoramento do ser, a alegria é tida como afeto primordial, mundano, ligado ao prazer e ao hedonismo. A felicidade é, inclusive, interpretada como

a “moralização da alegria”, como uma versão mais virtuosa e nobre a ser alcançada pelo ser humano. Daí podemos depreender a valorização da felicidade e sua apropriação pelas lógicas neoliberais contemporâneas, para as quais cai como uma luva a busca incessante da felicidade via consumo e acumulação de bens. Portanto, pensar “alegria” em contraponto à “felicidade” se trata de pensar maneiras não só de se estar bem no presente, mas principalmente de pensar como corpos dissidentes podem aproveitar em júbilo sua existência a despeito das muitas opressões que lhes são impingidas.

O que dizer de termos como progresso, sucesso e felicidade quando partimos de um ponto de vista dissidente? Nos debruçemos brevemente sobre os teóricos *queer* Heather Love (2007) e, mais importante, Jack Halberstam (2011) e Sara Ahmed (2010).

Ao abordar a ideia de “progresso”, Love argumenta sobre como a “narrativa do progresso gay” pós-Stonewall se configura como uma “narrativa positivada”, na qual as marcas dissidentes deveriam ser deixadas para trás. Como se “o discurso da liberação gay fosse um antídoto para todos os sentimentos de dor, para todas as feridas do passado” (LOVE, 2007, p. 17). Para fazer parte desta narrativa, seria necessário se assimilar a (hetero)normativização da sociedade, caminhar para tornar uma débil “criança protogay do passado” um saudável “adulto gay contemporâneo”; tornar um “corpo negativo” num “corpo positivo”. Nesse ínterim, a regra é clara: passar por cima das marcas que podem “reverter a positividade” – a história de dor, opressão, violência – e seguir em frente, uma linha reta rumo ao sucesso. A crescente “liberação gay” e inclusão de sujeitos LGBTQIA+ na vida cívica traz um marco no qual muitos desses sujeitos, ao se assimilarem e emularem modos de vida hegemônicos, vislumbram um “futuro melhor”. Como diz Sara Ahmed (2010, p. 115): “as pessoas *queer* são recompensadas com a felicidade em troca de se aproximarem dos signos da heterossexualidade”. Nessa conjuntura, traçada a especificidade de sujeitos LGBTQIA+ e sua longa história de dissidência, a “positividade” de nossos tempos ganha outra camada: a emulação e reprodução de modos de vida heteronormativos, para além do encaixe às demandas de produção e consumo das lógicas neoliberais contemporâneas.

Ao teorizar sobre “fracasso”, Jack Halberstam o conceitua ao lado de seu oposto, o “sucesso”, este que seria igualado à justaposição entre casamento heterossexual e acúmulo de bens em uma sociedade capitalista. Ter sucesso é caminhar na direção de uma carreira estável e bem remunerada, de uma vida produtiva com crescente recompensa financeira, consumir produtos, gerar renda e fazer parte da máquina capitalista, e, não

menos importante, realizar a união heterossexual reprodutora que garanta filhos e a continuidade do sistema (ou, no limite, uma união heteronormativa que siga os moldes do modelo heterossexual reprodutor). Não seguir esse caminho, ou não cumprir esses ditames, seria “fracassar”. Assim, o “fracasso” é lido como a incapacidade de cumprir esses imperativos, incapacidade esta que seria maciçamente performada por sujeitos dissidentes em nosso mundo. Como o próprio autor coloca, fracassar é algo que pessoas *queer* sabem fazer muito bem. Para Halberstam, o que constitui o ser *queer* está no ato de “não chegar a ser” algo; está na impossibilidade, na perda. Entretanto, o autor aponta que tal ato de “não chegar a ser” pode garantir novas formas de ser e estar no mundo, “novas formas de otimismo”, formas surpreendentes e com outros tipos de recompensa. É nessas possíveis formas e recompensas outras que aqui nos apegamos.

Para Sara Ahmed (2010), a felicidade para sujeitos *queer* seria uma recompensa pela emulação dessa trajetória rumo ao sucesso. Ou, ao menos, uma ideia de recompensa, que motivaria esses sujeitos a buscarem adequação, assimilação e, enfim, a se colocar voluntariamente a performar essa trajetória. Para a autora, a felicidade estaria vinculada a realizações como matrimônio heterossexual, maternidade e vida doméstica. Além disso, resultaria da força de uma coerção social, de um imperativo de “não ser infeliz”, imperativo este produzido e alimentado, segundo ela, pela matriz heterossexual hegemônica. Nesse sentido, Ahmed argumenta contra essa “promessa de felicidade” vendida a sujeitos dissidentes, valendo-se da própria dissidência desses sujeitos como um contraponto. Segundo ela, o “impeditivo” à coerção da felicidade seria, justamente, a própria existência *queer* em si, essa que, em sua dissidência, estaria do lado de fora de uma economia da felicidade reguladora de modos de vida hegemônicos. Se a existência *queer* é uma existência historicamente infeliz, é porque o mundo ao redor sempre a leu e a produziu – e, de algum modo, ainda produz – de tal forma. Assim, insistir em narrativas *queer* felizes seria como “alugar” um embuste, uma felicidade mistificadora que invisibilizaria as agruras inerentes às dissidências. Aceitar tal felicidade seria como assinar um contrato para participar da economia de felicidade hegemônica e reiterar a norma heteronormativa, reiterar um modo de vida heteronormativo que nega o passado, a história, as especificidades desses sujeitos. Desse modo, aceitar e emular essa narrativa de progresso gay (LOVE, 2007) rumo ao sucesso (HALBERSTAM, 2011) pela promessa da felicidade (AHMED, 2010), seria mais uma forma de neutralizar e tornar homogêneas subjetividades e sensibilidades em prol dos ditames e demandas do capitalismo

contemporâneo. Uma política *queer* deveria insistir, portanto, numa recusa da felicidade, segundo Ahmed, e na defesa de uma existência *queer* que carrega suas dores, suas sombras, seus maus sentimentos. Em suma, sua negatividade.

Tal teorização tem caráter crítico afiado e observa bem os fenômenos contemporâneos ligados ao capitalismo, às demandas neoliberais e sua insistência no “pensamento positivo” e na felicidade. Contudo, ela em si não nos dá muitas pistas sobre como ser *queer* na sociedade contemporânea, com toda a sua carga negativa, e ainda assim estar bem. Como ser dissidente, desviante em relação aos imperativos do capitalismo de hoje e dos ditames de felicidade, e mesmo assim se sentir bem, ter prazer, ter o corpo e a vida permeados por afetos mobilizadores.

Por esse caminho, nos fica a pergunta: É possível estar bem no presente? Talvez uma aposta na alegria nos seja uma possibilidade.

Em grande exemplar artístico *queer* contemporâneo, sobretudo no Brasil, identificamos possibilidades sensíveis e afetivas que nos estimulam a pensar sobre que tipos estéticas têm sido animadas nessa produção, e em que medida tais estéticas deslocam aspectos como dor, opressão, tristeza etc. de seus efeitos imediatos em benefício de uma potência afetiva vibrante que se diverte, que aproveita a vida, que tem prazer e regozijo, que coloca as mazelas para cantar, para dançar, para dar risada, para performar algo intenso e gostoso que se dá no aqui e agora. Trabalhos em videoclipe como os de Leona Vingativa, e de curtas-metragens de coletivos Surto e Deslumbramento, Anarca Filmes – exemplos supracitados – entre outros, são bons exemplos, que buscaremos contemplar em textos futuros.

Parece-nos, assim, que a produção audiovisual *queer* no Brasil, realizada por uma gama extensa de sujeitos LGBTQIA+, inscritos em distintas e variadas formas de subjetividade e sensibilidade, mostra-nos características potentes que impingem novos modos de pensar sobre experiência estética dissidente. Modos esses que nos levam a problematizar um pouco os binômios de “negatividade” e “positividade”, observar a condição dissidente em si como propulsora para uma forma de estar bem que não presta tributo à felicidade hegemônica vendida em nossos tempos. Trata-se de uma coisa outra. Possivelmente, alegria.

Alegria não se trata da “promessa de felicidade” apoiada em matriz heterossexual e hegemônica, como descreve Sara Ahmed (2010). Não se trata de felicidade como recompensa pela emulação da hetenormatividade. Se trata de prazer enquanto expressão

de um aqui e agora enérgico e inventivo, de uma regência criativa e animada por corpos que performam e mobilizam sua pujança e capacidade de agir. Diferentemente da felicidade dada como promessa ou projeto de futuro, entendemos que a alegria se dá como evento. Como evento afetivo-performativo (DEL RÍO, 2008). Não pode ser pensada ou planejada. Sua própria racionalização, inclusive, a economiza. E, sendo evento, situa-se na realidade e no presente. Para pensar tal alegria, apropriamo-nos do conceito de *afeto*, aqui interpretado como forças corpóreas pré-individuais capazes de aumentar ou diminuir as potências do corpo, definição essa largamente partilhada por teóricos que vêm na esteira do pensamento espinosano (SPINOZA, 2009; DELEUZE, 2002). Por entender alegria em forma de afeto, a lemos conceitualmente por contribuições filosóficas de Nietzsche (1992), especialmente interpretadas por teóricos como Clément Rosset (2000), e pela ideia de alegria africana em Muniz Sodré (2006).

A alegria é inerentemente trágica, nos passos do que nos ensina Nietzsche; uma alegria que compreende a vida como ela é e que, mesmo assim, acolhe-a e a esgota. Trágica no sentido da experiência poética do sacrifício que conduz o indivíduo – e o corpo – a ser ele mesmo e regozijar-se de si, mesmo diante do próprio aniquilamento. “Uma alegria trágica não exclui o destino e dá-se, para além da consciência, num transbordamento de forças, sem dependências de passado nem futuro, no aqui e agora de uma situação existencialmente excessiva” (SODRÉ, 2006, p. 199-200). Desse modo, ela existe não somente apesar dos males do mundo, mas também através e por sobre os males do mundo. Ela não é um afeto que nega a existência e seus problemas, suas dores. Pelo contrário: plenamente consciente das dores e das mazelas, ela as coloca para cantar e dançar. É uma “vertigem”, um “júbilo louco”, um “prazer sem motivo”, que faz com a alegria flerte com o indiscernível, com o não racional, de modo que fica difícil responder à pergunta: como é possível estar bem quando se está tão mal? Em termos mais específicos: como é possível sujeitos dissidentes serem alegres mesmo com as dores de sua realidade concreta? Pois é, e apenas é. Como nos conta Rosset (2000), amparado em Nietzsche, a alegria é um paradoxo. Um regozijo profundo e uma afirmação jubilosa do real, com todas as características deste (mesmo as mais dolorosas). Em oposição à negação da vida, a um niilismo passivo imbuído de tristeza, melancolia e pessimismo, a alegria seria uma espécie de “niilismo ativo”, a aprovação do real e da vida que carrega um aspecto épico, muito ligado à tragédia: afirmar a eternidade do instante vivido, aproveitar o instante presente como se ele fosse retornar eternamente, com amor à

realidade que ele encena. Algo que, grosso modo, seria traduzido pelas ideias de *eterno retorno* e *amor fati* em Nietzsche. Essa alegria prescinde de razões concretas, e sequer consegue explicar a si mesma. “Perdida entre o demais e o pouco demais a dizer, a aprovação da vida permanece para sempre indizível. Toda tentativa visando exprimi-la dissolve-se, necessariamente, em um balbucio mais ou menos inaudível e ininteligível” (ROSSET, 2000, p. 9).

Para além das avaliações racionais e atribuições de valor de “bom” ou “ruim” sobre o mundo dado no presente, esse mundo se faz de cenário para que a potência de vida se dê, apenas por sua própria existência no espaço e no tempo. Se esse é um cenário em que corpos dissidentes são considerados inadequados ou abjetos, é por sobre a inadequação mesma que os corpos promoverão seus desvios e prazeres. A alegria, em seu caráter trágico, não se dá como “fuga” dos problemas da realidade, mas é animada em seus entremeios. A alegria não nega a existência na realidade presente em prol de ideais ou visões de mundo futuras imaginadas, “promessas de felicidade”, mas sim acolhe o real como ele é e o aproveita. Sendo esse real um cenário opressor e violento a corpos dissidentes, é por sobre esse real mesmo que esses corpos vão exhibir sua pujança e capacidade de agir sobre o mundo, uma vez que é apenas esse real, com toda sua complexidade, que lhes é tangível.

Ao compor sua *regência da alegria*, Muniz Sodré coloca em termos bastante específicos seu entendimento do vocábulo “alegria”, que notadamente se inspira em cosmologias e saberes não-ocidentais (sobretudo africanos e afrodiáspóricos). Lida como um dos movimentos mais vivos da sensibilidade, a alegria é uma regência. Ela rege e dá vazão a experiências. Como nos diz Sodré:

A alegria [...] é autopotenciadora, coincidindo com a própria realização do real, quer dizer, com o fluxo transformador das coisas no espaço-tempo. Não é uma “experiência”, no sentido tradicional de um contato espontâneo com a surpresa ou o inesperado [...], mas é certamente o que a possibilita, qualquer que seja o seu nível – na tragédia, no ritual, na narrativa, etc. – por ser um evento da “espontaneidade” que, num nível primal, é análoga à liberdade política. Por isto, não existe propriamente o sujeito da alegria. Há, sim, o sujeito da emoção, o objeto da sensação, até mesmo o sujeito de um sentimento, mas alegria é regência, algo que possibilita experiências e sujeitos (SODRÉ, 2006, p. 218-219).

A compreensão do mundo tal qual ele se apresenta a nós implica em posição ativa sobre ele, posição que se faz atenta às condições imediatas do presente para então se desapegar das convenções e ditames sociais e “dançar por sobre” eles. Por conseguinte,

tal posição se valida essencialmente no aqui e agora. Por mais que se mobilizem signos de “passado” e vislumbres de “futuro”, é no presente que acontece o fluxo afetivo; é o presente que incorpora a potência dos corpos e seu estatuto enérgico no mundo, como nos ensina o afeto espinosano. Não é, portanto, a virtualidade de tempos anteriores ou posteriores. Pensar a alegria é, desse modo, pensar nas potencialidades do presente, no que está acontecendo em forma de evento.

Assim, o que podemos entender, brevemente, por uma alegria *queer*? Como um primeiro movimento, compreendemos alegria como afeto positivo nos passos de Spinoza (2009), um afeto que favoreça e aumente as potências do corpo, sua capacidade de agir. No que tange a especificidade dissidente, falamos de afetos positivos que nascem da experiência de ser um corpo *queer* no mundo, do “prazer de burlar as regras”, na pista das “novas formas de otimismo” comentadas por Halberstam (2011). Afetos positivos que podem nascer da experiência de fracasso. O corpo dissidente é marcado no mundo por sua diferença, sofre opressão e violência, mas ao mesmo tempo libera a si mesmo das limitantes amarras da trajetória rumo ao progresso e ao sucesso hegemônico. Essa liberação é o *locus* no qual esse corpo pode agir sobre o mundo e a realidade a seu redor, e é por meio dessa agência que se dá um modo de vida que existe, resiste e se faz presente na realidade mesmo diante de suas mazelas, ou por sobre as próprias mazelas. Como um segundo movimento, portanto, é fulcral compreender a alegria *queer* de modo similar à própria existência *queer* em si: um afeto positivo diante do que não faz sentido, do ininteligível, do não racional, do paradoxo, do que não pode ser explicado. Uma alegria inerentemente trágica, que acolhe em prazer e júbilo a realidade como ela é, uma vez que essa é a única realidade possível no presente.

Talvez seja para esse afeto que parte do trabalho artístico e audiovisual *queer* busca apontar. Afinal, o trágico em Nietzsche é sempre enunciado como ficção, como poesia. Ideias como *eterno retorno*, *amor fati*, não tem peso conceitual, mas se colocam como um desafio épico a ser performado. Afirmar o presente, aprovar o real e a existência nele, é um exercício, uma tarefa, algo que flerta com a vertigem e com o indiscernível. Portanto, para além de um afeto, a alegria *queer* pode ser lida na produção artística contemporânea como uma pedagogia, um ensinamento de caráter estético e ético. Uma performance que evoca ao prazer, que convida a um posicionamento jubiloso diante da vida, que celebra seu modo dissidente de ser e não apaga sua pujança diante das mazelas,

essas que, nunca negadas, são provocadas e postas para dançar conforme a música dos corpos dissidentes. Em suma, uma performance que intenta evocar a alegria.

Considerações finais

Pensar alegria *queer* enquanto conceito, ou chave de leitura para a produção artística LGBTQIA+ e dissidente contemporânea, é um desafio que não cabe aos intentos do presente texto, mas que pretende se estender a trabalhos futuros, especialmente para defrontar analiticamente obras audiovisuais como as dos artistas e coletivos citados.

Todavia, enunciar esse modo de alegria como uma possível pedagogia estética e ética, que convida sujeitos dissidentes ao prazer e a afetos positivos em nosso mundo, é o caminho que pretendemos assinalar e aprofundar com a pesquisa.

Em um mundo capitalista que aposta na felicidade como uma ideia programada e vendável, a alegria, sobretudo de um ponto de vista dissidente e *queer*, pode oferecer novas possibilidades, novas rotas que contrariem as demandas hegemônicas da sociedade contemporânea. Essa é, potencialmente, mais uma tarefa que a alegria pode vir a cumprir.

REFERÊNCIAS

AHMED, Sara. **The promise of happiness**. Duke University Press, 2010.

BARBOSA, André A. **Constelações da frivolidade no cinema brasileiro contemporâneo**. Tese (Doutorado). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

CABANAS, Edgar; ILLOUZ, Eva. **Happycracia: Fabricando cidadãos felizes**. São Paulo: Ubu, 2022.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.

DEL RÍO, Elena. **Deleuze and the cinemas of performance: powers of affection**. Edinburg: Edinburg University Press, 2008.

EDELMAN, Lee. **No future: queer theory and the death drive**. Dunham and London: Duke University Press, 2004.

HALBERSTAM, J. **The queer art of failure**. Durham and London: Duke University Press, 2011.

LIPOVETSKY, Gilles; SERROY, Jean. **A estetização do mundo: viver na era do capitalismo artista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LOPES, Denilson; BARBOSA, André; NEVES, Pedr; DUARTE FILHO, Ricardo. **Inúteis, frívolos e distantes: em busca dos dândis**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

LOVE, Heather. **Feeling backward: loss and the politics of queer history**. Cambridge & London: Harvard University Press, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich W. **O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

ROSSET, Clément. **Alegria: a força maior**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

SODRÉ, Muniz. **As estratégias sensíveis: afeto, mídia e política**. Petrópolis: Vozes, 2006.

SPINOZA, Baruch. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

STEYERL, Hito. **In defense of the poor image**. E-Flux: Journal 10. 2009.